

HANS LIPPS

WERKE

V

DIE WIRKLICHKEIT DES MENSCHEN



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

HANS LIPPS

DIE WIRKLICHKEIT DES MENSCHEN



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Durchgesehen und herausgegeben von Evamaria von Busse

2. Auflage 1977

© Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977
Alle Rechte vorbehalten — Printed in Germany

I N H A L T

AUFSÄTZE UND VORTRÄGE

Zur Morphologie der Naturwissenschaft (1932)	9
Die Erlebnisweise der „Primitiven“ (1929)	26
Pragmatismus und Existenzphilosophie (1937)	38
Sinn des Studiums der Wissenschaft (1937)	55
Standpunkt und Existenz (1937)	61
Verantwortung, Zurechnung, Strafe (1937)	72
Die Wirklichkeit bei den Naturvölkern (1939)	82
Wandlung des Soldaten (1939)	89
Goethes Farbenlehre (1939)	108

FRÜHE SCHRIFTEN

Die Subordination der Organe (1921).	
Zur Philosophie der Biologie	127
Über die Strafe (1924)	153

FRAGMENTARISCHES

Einleitung in die Philosophie 161 . Psychologie und Philosophie 161	
Über den Raum 170 . Maske 176 . Geistesgeschichte der Affekte 179	
Unterschiede 179 . Über den Geschmack 180 . Krankheit 187	
Denken 188 . Moral 188 . Sittlicher Wert 189	

Anmerkungen	193
Nachwort	206



A U F S Ä T Z E U N D V O R T RÄG E



ZUR MORPHOLOGIE DER NATURWISSENSCHAFT

In der Geschichte der Naturwissenschaft wird diese meist als ein „bekanntes Gebiet“ genommen. Man zählt die Leistungen auf, die eine Generation hier aufzuweisen hat. Leistungen bemessen sich aber an Zielen, und man meint, daß die Ziele der Naturwissenschaft immer in derselben Richtung gelegen hätten. Die Wissenschaft wird hier als ein Bestand von Sachwissen betrachtet, von Tatsachen, die lernbar sind. Man verabsolutiert die heutige Naturwissenschaft zum Maßstab für die Naturwissenschaft aller Zeiten. Die einzelnen Forscher gelten dann als Fortsetzer des Früheren, oder sie treten auf als Vorläufer für das Kommende. Auf die Wissenschaft als eine solche Ertragschicht bezogen wird aber die eigentliche Geschichte der Naturwissenschaft verzerrt. Die in der Feststellung von „Fortschritten“ bezeichnete Perspektive kann demjenigen nicht gerecht werden, was eine Zeit eigentlich gewollt hat. Denn Naturwissenschaft ist eine menschliche Angelegenheit. Sie ist an bestimmte Situationen und an konkrete Subjekte gebunden. Naturwissenschaft zu treiben ist eine freigewählte Einstellung menschlicher Existenz. Wissenschaft ist getragen von einem besonderen Bezug zur Welt, der sich als bestimmte Weltanschauung verfestigen, der aber auch in der Souveränität einer bestimmten Lebenshinsicht faßbar werden kann. Man darf das Pathos nicht übersehen, das in der Forderung auf Sachlichkeit und Beweisbarkeit einer Wahrheit steckt. Und es ist eine bestimmte Lebens„stimmung“, die bestimmte Zeiten von der Sucht nach dem „Kuriosen“ beherrscht sein und unter dem Titel Naturgeschichte das lediglich Befremdliche sammeln läßt.

Gerade in der Naturforschung drückt sich das Verhältnis aus, in dem man „zum Seienden im ganzen steht“. Es gibt so etwas wie ein naturwissenschaftliches Weltbild, und die Naturerkenntnis pflegt meist als Prototyp für Erkenntnis überhaupt genommen zu werden — z. B. bei Kant. Hinter jeder wissenschaftlichen Forschung stehen aber bestimmte Geistestypen. Die Gestalt, das Gesicht einer Wissenschaft ist maßgebend

dadurch bestimmt. Es gibt einen Stilwechsel der Naturforschung. Wissenschaften haben immer eine ganz bestimmte Phisiognomie. Keineswegs ist die Wissenschaft etwas Anonymes. Der Forscher bzw. seine Generation ist Eigentümer, aber nicht nur „Besitzer“ einer Wahrheit. Als dieser ist er darzustellen und nicht nur als Träger irgendwelcher Entdeckungen usw. Diese Einzigartigkeit jeder Wissenschaft ist nur schwer auf eine Formel zu bringen. Die Art einer Naturforschung ist aber nur *ein* Modus, das Bewußtsein einer Zeit, das, was darin lebendig ist, zu packen. Wissenschaftsmethodische Haltungen verbinden sich mit weltanschaulich-politischen Tendenzen. Ein Beispiel dafür ist Linné. Man rühmt ihn, daß er die einheitliche Nomenklatur und ein System geschaffen hat. Man unterstellt, daß er hierin die vor anderen notwendige, die ihm bzw. seiner Generation zugefallene Aufgabe gesehen habe. Tatsächlich drückt sich aber zunächst in der Schaffung eines solchen Kataloges bei Linné eine bestimmte Auffassung seiner Berufung aus: Linné tritt eine Herrschaft an, wenn er den Pflanzen ihren Namen gibt. Es ist die dem Menschen durch seine Stellung in der Schöpfung zugewiesene Herrschaft. So wurde Linnés Leistung auch von seinen Zeitgenossen verstanden. Linnés Wappen sind drei Kronen: sie symbolisieren die drei Naturreiche, die er in Besitz genommen hat. Man hat darauf hingewiesen, wie in seiner Biographie militärische und politische Begriffe eine große Rolle spielen. Daß seine Gegner ihm z. B. vorhielten, wie die Botanik eine Republik sei, in der jeder gleiches Recht hätte. Unter seinem Bildnis steht: *Deus creavit, Linneus disposuit.* Es ist der Verwalter, der hier mit dem Schöpfer zusammen genannt wird. Die Ideologie darin ist unverkennbar.

Übersieht man die zeitliche Bindung des Ziels jeder Art von Naturwissenschaft, so kann es angesichts bestimmter Forschungsarten schwierig werden, ihre Wissenschaftlichkeit zu verteidigen. Die Verlegenheit ist natürlich, in der man z. B. Goethes Morphologie und Farbenlehre gegenübersteht. Mit der Farbenlehre weiß man im allgemeinen überhaupt nichts anzufangen. Bei der Morphologie gelang es aber nur durch eine

Umdeutung, ihr Verständnis abzugewinnen. Als Vorläufer darwinistischer Abstammungsideen wurde sie genommen — wir sehen später, daß man sie gründlicher kaum erkennen konnte. Sind aber darum Morphologie und Farbenlehre, weil sie in den Rahmen der üblichen Wissenschaft entweder kaum oder überhaupt nicht zu passen scheinen, unwissenschaftlich? Was wissenschaftlich oder unwissenschaftlich ist, bestimmt sich doch nur durch die besondere Direktive einer bestimmten Wissenschaft. Der Begriff der „Wissenschaft“ in unserem Sinne ist enger als der Bereich tatsächlich möglicher Wissensarten und -richtungen. Darf man aber das, wo unsere Wissenschaft nicht mittun kann, darum als „vorwissenschaftlich“ bezeichnen oder hier von „Intuition“ sprechen — wobei dieser Ausdruck nur mühsam eine Diskreditierung verdecken kann?

Von der Naturkunde zur Naturwissenschaft

Es kommt zunächst darauf an, die Eigenart unserer Naturwissenschaft zu erfassen. Die Wissenschaft beginnt — das Folgende wird das deutlich machen — für uns wie selbstverständlich damit, daß die Ursprungseinstellung der Natur gegenüber zerstört wird. Die Natur ist „entstellt“ worden. Darin soll kein Vorwurf liegen; es ist kein Fehler, den es wiedergutzumachen gilt. Es meint nur, daß die Natur nicht mehr so und dort gefunden wird, wie und wo sie uns ursprünglich begegnet. Irgendwelcher Romantik wird hier nicht das Wort geredet. Die alte Naturforschung ist einfach überholt worden; die Naturwissenschaft ist etwas anderes geworden, als es die frühere Naturkunde war — denn so und nicht als Natur „geschichte“ ist „historia naturalis“ zu übersetzen. Naturforscher war hier der, der als Zeuge etwas mit eigenen Augen gesehen hatte, der dort bzw. dabei gewesen war und dann davon Kunde vermittelte. Solche Naturkunde liegt in der Fortsetzung natürlichen Interesses an den Dingen und Erscheinungen dieser Welt. Diese war dabei als eine uns allen gemeinsame Welt genommen worden;

nur daraufhin bedeutet ja doch die „Zeugenschaft“ etwas. Diese Kunde erstreckte sich auf alles mögliche, und vorzüglich war es das Befremdende, was als merkwürdig berichtet, das Ausgefallene, was gesammelt wurde. Naturkunde erweiterte den Gesichtskreis, der als solcher immer beschränkt ist. Sofern sie die Kenntnis von Dingen vermittelte, an denen die gewohnten Maßstäbe versagten, schuf sie Raum für das Geheimnis, das den Menschen umgibt. Ästhetische Betrachtung verband sich damit; man beschrieb die Physiognomie einer Landschaft usw. Und für Humboldt war die Natur ein „Kosmos“, den es galt, in einer Zusammenschau darzustellen. Man „schilderte“ hier die Natur. Das dieser Art von Naturforschung zugeordnete Weltbild lag in der Fortsetzung natürlicher Blickrichtungen. Naturwissenschaft bedeutet nun aber eine Wandlung dieses klassischen Naturbegriffs bzw. Weltaspektes. Gerade der Verzicht auf dessen Anschaulichkeit zeichnet die moderne Naturwissenschaft aus. Welt „bild“ heißt jetzt die theoretische Vorstellung, die man sich von der Natur macht. Die Naturkunde blieb einem Standort verhaftet, der als „natürlich“ gar nicht zur Diskussion gestellt wurde. Jetzt wird er gerade ausdrücklich einbezogen. Umstände und Beobachter treten in der Darstellung der Natur mit auf. Durch Apparate soll nicht eine Verfeinerung der Sinne erreicht werden — man will sie gerade ausschalten. Dem Betrachter soll etwas abgenommen, seine Kontrolle weitgehend durch „objektive“ Kontrollen ersetzt werden. Die Sinnlichkeit bezeichnet ja doch nichts Mitteilbares. Die moderne Naturwissenschaft verzichtet auf die Evidenz sinnlichen Affiziertseins. Eine bestimmte Wissensart wird hier zum Paradigma erhoben. Wissen bezieht sich hier auf das Quantifizierbare. Es gelingt so, eine bestimmte Wirklichkeitsschicht zu erobern. Die Tendenz geht auf Analyse, und es schwindet der Blick für das Ganze. Die Eigenart der modernen Naturwissenschaft ist aber nicht nur durch das Analyzierende und Quantifizierende bezeichnet. Ihr Stil wird vorzüglich faßbar an dem Grundkriterium: als erkannt gilt das, was in seinen Faktoren herzustellen ist. Daß dieses Wissen für jeden findbar ist, bedeutet seine Auszeich-

nung. Diese Wissenschaft ist etwas Anonymes. Sie wird betrieben als Fach. Man „vertritt“ dieses Fach, und das bedeutet: das individuell dahinterstehende bzw. kollektive Subjekt wird gleichgültig. Es ist nicht mehr so, daß der Naturforscher als Zeuge die Auszeichnung bekommt, bei etwas dabei gewesen zu sein. Es ist gerade der Stolz der Naturwissenschaft, daß jeder das Experiment selbst machen und nachprüfen kann. Natur wird zu etwas, was im Laboratorium „zitiert“, was dort gestellt werden kann. Die Objektivität der Naturwissenschaft ist eine Folge dieser Anonymität.

Dieses Wissen will nun zwar frei sein von weltanschaulichen Bindungen, und sicherlich ist es auch frei von „Voraussetzungen“, die in dieser Richtung liegen. Aber in der Betonung dieser Voraussetzungslosigkeit melden sich gerade bestimmte Motive an. Sicherlich verzichtet die Naturwissenschaft auf persönliche Dispositionen. In dieser Ausschaltung liegt aber gerade das Weltanschauliche ihres Wahrheitskriteriums. Damit soll auf keine Fehlerquelle gewiesen sein. Daß Weltanschauungen die Motive wissenschaftlicher Haltungen sind, besagt keine Einmischung in die Wissenschaft, deren Richtung und Ziel sie bestimmen. Freilich verwechselt man meist die an sich indiskutabile Entscheidung, die vor bzw. hinter einer Wissenschaft liegt, mit dem, was in dieser Wissenschaft dann beweisbar ist. Hierbei verflüchtigt man aber ebenso die Strenge der Wissenschaft, als man sich über den in der Weltanschauung bezeichneten „Einsatz“ zu leicht hinwegsetzt. Fragen müssen „akut“ sein. Die Echtheit eines Problems erweist sich aus dem Sinn einer Wissenschaft, der nichts Selbstverständliches, sondern ein Faktum ist, das an die historische Situation gebunden bleibt. Der wissenschaftliche „Betrieb“ verdeckt die Angst eventueller Sinnlosigkeit hinter der Wissenschaft. Der Geltungsbereich wissenschaftlicher Erkenntnis verliert aber nichts durch die Besinnung auf die dahinterstehende Entscheidung, er muß nur auf das ihm zukommende Maß beschränkt werden.

Die neue Aufgabe

Im Gefolge dieser Art von Wissenschaftsauffassung entsteht aber erst die Aufgabe einer tatsächlichen „Geschichte“ der Naturforschung. Es kommt darauf an, die Forscher als „Eigentümer“ einer besonderen Art von Wissenschaft darzustellen. Das bedeutet aber, daß man z. B. in der Beurteilung Goethes als Naturforscher umlernen muß. Bisher hat man ihn vorzüglich als „Entdecker“ gesehen, und die Entdeckung des Zwischenkieferknochens galt als eine ganz besondere Leistung von ihm, z. B. bei Virchow. Von du Bois Reymond wird Goethe diese Zensur gegeben: „Besonders die Arbeit über den Zwischenkieferknochen befriedigt auch strengere fachwissenschaftliche Ansprüche.“ Diese Entdeckung ist aber etwas, was von jedem gemacht werden konnte; man darf ja doch das andere nicht übersehen: ihren Wert bekommt diese Entdeckung erst durch die Entwicklungsgeschichte, und für diese hatte Goethe kein Interesse. Man verkannte, daß Goethe gerade in der Erfüllung seines Berufes Naturforscher, aber nicht nur ein Amateur war, dessen Intentionen nur die Bedeutung einer Entspannung gehabt hätten.

Wenn man den Denkstil übersieht und die Gebundenheit des Wissens in eine historische Lage, ist man andererseits aber auch geneigt, der Genialität etwas zuzuweisen, worin sich tatsächlich lediglich die historische Lage einer Generation ausdrückt. Ausschließliches Eigentum von Goethe z. B. ist lediglich die Farbenlehre. Durch die Morphologie stellte er sich aber in seine Generation ein. Sie führt Dinge weiter, die seinen Zeitgenossen nicht fremd waren. Goethe nahm Stellung zwischen Geoffroy und Cuvier. Freilich — es ist schwer, für das Thema dieser Morphologie den entscheidenden Aspekt zu bekommen. Ihr Zeugungspunkt ist nur dadurch zu gewinnen, daß man sie als einen Umschlag begreift.

Für uns ist es selbstverständlich, daß wir die Tiere durch ihren „Habitus“ charakterisieren. Es war aber nicht immer so. Vor dem 18. Jahrhundert hatte man für die körperliche

Erscheinung der Tiere und Pflanzen meist wenig Verständnis. Man braucht nur die Abbildungen von Tieren und Völkerschaften anzusehen aus Büchern, die damals erschienen sind. Es ist so, als ob man die konkreten Formen gar nicht gesehen hätte. Goethe bemerkte einmal, daß die Erfahrung immer nur die Hälfte der Erfahrung ist. Man hatte keinen Blick für das, was uns heute so selbstverständlich ist, daß wir nur schwer das Besondere der unsere Auffassung leitenden Hinsicht bemerken. Es ist eine uns „fremde“ Auffassung, wenn die Tiere — wie damals — als die Verwirklichung von „Charakteren“ gesehen werden: als Ausdruck der Bissigkeit galt die Gestalt des Löwen, der Hund war etwas Wachsames. Die äußere Erscheinung war weiter nichts wie ein Anhängsel, ein Kleid, ein Charakter, zu dem sich das Tier — gleichsam dämonisch aufgefaßt — entschieden hatte. In der Phantastik alter Darstellungen fällt das Unorganische dieser Tiere sofort auf. Es liegt eine „Entwicklung“ darin, wenn das Äußere eines Tieres nicht auf seine Funktion hin verstanden, sondern nur als die Darstellung eines Wesens gesehen wird. Ebenso wie sich in der Alchemie eine von der heutigen Chemie verschiedene „Ansicht“ der Dinge bekundet: Machterweiterung durch das Sichhörmachen von „Kräften“ ist etwas anderes als die Praxis der richtigen „Behandlung“ eines Stoffes.

Linné sah dann zwar keine solchen „Charaktere“ in den habituellen Eigentümlichkeiten. Indessen — sie galten auch ihm lediglich als „Merkmale“. Bloß als „Körper“ betrachtete und klassifizierte er die Tiere. Die Gestalt des Tieres mußte entdeckt werden. Nämlich als Gestaltung in der „Metamorphose“. Die der Pflanzen kann dann von Goethe mit denjenigen der Insekten in Parallele gesetzt werden. Von dieser sagt Goethe, daß sie nur auffallender und schon früher beherzigt gewesen sei. Denn es wäre einfach eine Forderung der Ökonomie gewesen, dasselbe Tier in Raupe, Puppe, Schmetterling wiederzufinden. Goethe vergleicht dann beide Arten von Verwandlungen. Die Pflanze sei nur scheinbar ein Ganzes. Die Erfahrung des Sprossens lehrt, daß ihre Teile sehr unabhängig

voneinander sind. Bei der Pflanze ist das Sukzessive von Zuständen mit ihrem Zusammensein verknüpft; die Blume entsteht an der Pflanze. Bei den Insekten ist aber ein zeitliches Nacheinander der verschiedenen Zustände, wo bei jeder Häutung der eine den anderen hinter sich läßt. Die Metamorphose findet Goethe aber auch bei dem Wirbelknochen: im Innersten sind sie verwandt, entfernen sich aber voneinander hinsichtlich ihrer Gestalt je nach der Bestimmung, die sie haben. Nach Buffon gibt es einen ursprünglichen und allgemeinen Plan in der Tierreihe, und Goethe macht im Fortgang von der Metamorphose den Vorschlag eines „Typus“, worin die Gestalten sämtlicher Tiere ihrer Möglichkeit nach enthalten sein sollen. Buffons die Organismen „malende“ Darstellungsmethode führt zu einer „Morphologie“, die die architektonischen Eigenschaften der Tiere studiert. In der Morphologie galt es, die neu entdeckte Gestalt in ihrer Faßlichkeit darzustellen.

Der Unterschied dieser von unserer „Morphologie“ ist aber nun zu bemerken: Die heutige Wissenschaft bringt eine schematische Ordnung an die Dinge heran. Es gibt hier eine „Methode“ der Morphologie. Sie hat einen Weg, der von jedem gegangen werden kann und der lernbar ist. Für die alte Morphologie war aber anderes maßgebend: sie suchte konkrete Orientierung. Goethe redet davon, daß es darauf ankäme, die äußeren Teile einer Gestalt im Zusammenhang zu erfassen, um so das Ganze in der Anschauung zu beherrschen. Für ihn ist die Morphologie eine Lehre, deren Versuche er im Gange der Kunst, des Wissens und der Wissenschaft finden konnte, und er redet davon, wie eng dieses wissenschaftliche Verlangen mit dem Kunst- und Nachahmungstrieb zusammenhinge. Die Faßlichkeit einer Gestalt liegt in der Richtung dessen, wie man überhaupt einen Kontur erfaßt, d. h. wie man von vornherein seine einzelne Ausgestaltung versteht im Hinblick auf den Zusammenhang, den er im Ganzen hat. Nur von dieser Einstellung aus war es möglich, daß Goethe an Nees van Esenbeck schreiben konnte, daß ihn das Gestaltlose, Willkürliche Scheinende der Kryptogamen nicht anzog, daß er „als Freund faß-

licher Gestalten beinahe einen Widerwillen empfand gegen diese schwer zu unterscheidenden Geschöpfe“. Goethe spricht von der Lebendigkeit der Anschauung und davon, daß man sich selbst beweglich und bildsam erhalten müsse der Natur gegenüber, nach dem Beispiele, mit dem sie uns vorangeht. Er sagt, daß die Erscheinung nicht vom Beobachter losgelöst, vielmehr in die Individualität desselben verschlungen und verwickelt sei. Den Punkt der Vereinigung zu finden, bliebe immer ein Geheimnis, weil die Individualität eines jeden hier gesondert zu Rate gehen müßte. Nur ein erhöhter leidenschaftlicher Sinn sei imstande, die Natur zu erfassen. Er sagt, „daß ein dergleichen Aperçu, ein solches Gewahrwerden, Auffassen, Vorstellen, Begriff, Idee, wie man es nennen mag, immerfort — man gebärde sich, wie man will — eine esoterische Eigenschaft behält. Im ganzen läßt sichs aussprechen, aber nicht beweisen; im einzelnen läßt sichs wohl vorzeigen, doch bringt man es nicht rund und fertig. Auch würden zwei Personen, die sich von dem Gedanken durchdrungen hätten, doch über die Anwendung desselben im einzelnen sich schwerlich einigen. Ja, um weiter zu gehen, dürfen wir behaupten, daß der einzelne einsame, stille Beobachter und Naturfreund mit sich selbst nicht immer einig bleibe und einen Tag um den andern klarer oder dunkler sich zu dem problematischen Gegenstande verhält, je nachdem sich die Geisteskraft reiner und vollkommener dabei hervortun kann“. Für eine ordnende Übersicht stellt sich aber das einzelne als „Fall“ dar. Er wird gemessen an den Prinzipien dieser Übersicht.

Fall, Exempel und das Experiment

Der logische Unterschied damaliger Naturforschung zu unserer heutigen liegt nun darin, daß ihr Objekt nicht unter der Kategorie des Falles, sondern unter der des Exempels stand. In der faktischen Umwandlung von Blättern in Kronenblätter „verdichtet“ sich für Goethe die Anschauung. Er entnahm eine Lehre daraus. Die allgemeine Bedeutsamkeit eines Exempels

liegt darin, daß man daraus sich etwas „entnehmen“ kann. Diese Lehre bezog sich hier nicht darauf, wie es in der Natur eigentlich zugeht, nicht darauf, was geschieht, sondern darauf, wie man die Dinge zu betrachten hat. Es handelte sich für diese Morphologie darum, eine Vorstellungsart zu gewinnen, ins reine zu kommen mit den Produkten der Natur, um deren „geistige Teilnahme“ man sich bemühte. Das Wort Goethes „im Vorübergehen das Ewige zu erfassen“ ist nur ein Ausdruck dessen, Geschehnisse in der Natur unter dem Aspekt eines Exempels zu erfassen dafür, daß sich im Mannigfaltigen das Einfache verbirgt.

Sofern etwas eine Lehre enthält, ist es Exempel. Die in den Phänomenen enthaltene Lehre, die „Lehre, die die Phänomene selbst sind“, bezieht sich aber auf das Schauen. „Ich frage nach Gegenständen gar nicht, sondern fordere, daß sich alles nach meiner Vorstellungsart bequemen soll.“ Es liegt aber in der Konsequenz eines Interesses, das das Verhältnis betrifft, in das man sich selbst setzt zu den Dingen, daß Goethe Apparate hassen mußte. Denn sie entstellen gerade dieses Verhältnis. Nur was ihn irdisch umgab und was unmittelbar durch die Sinne wahrgenommen werden konnte, beschäftigte ihn; er hat sich nie für Astronomie interessiert. Goethe waren aber schon überhaupt Experimente verdächtig; und dies hängt zusammen mit seiner Erklärung, nicht nach Ursachen, sondern nur nach Bedingungen fragen zu wollen. Ursache und Bedingung einander gegenüberzustellen, ist freilich zunächst nicht ganz verständlich. Auch die moderne Naturwissenschaft redet von Bedingungen. Dieser Ausdruck ist aber doppeldeutig. Denn hier sind die Bedingungen der Teil des Geschehens, über den der Experimentator als etwas ihm Bekanntes insofern verfügt, als er sie technisch herstellen kann. Nur von daher argumentiert er überhaupt. In der Absicht, die bei einem Geschehen beteiligten Faktoren zu trennen, werden experimentell ausgezeichnete Fälle realisiert. Es ist aber hierbei „das Unglück, daß man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat und bloß in dem, was künstliche Instrumente

zeigen, die Natur erkennen, ja, was sie leisten kann, dadurch beschränken und beweisen will“. Diesen Argumentationen gegenüber betont Goethe das Rekapitulierende, lediglich Demonstrierende seiner „Versuche“. Bedingung ist hier das, was der Experimentator den Dingen zu erfüllen hat, wenn sie sich zeigen sollen. Also die Umstände, bei deren Gelegenheit eine Erscheinung auftritt, bzw. auf die bezogen eine Gestalt als Abwandlung eines Typus zu begreifen ist. Diese Umstände sind aber nichts herauslösbar Formulierbares. Nur für bestimmtes Lebendiges z. B. sind sie dessen Umstände. Was von uns aus gesehen, chemisch-physikalisch betrachtet z. B., dieselbe Bedingung ist, bedeutet als Umstand Verschiedenes je nach dem Form- und Funktionsstil eines Tieres. Nur ineins mit dessen sinnlicher Organisation kann es als seine, d. i. als die ihm entsprechende Umwelt entdeckt werden. Damit tritt aber die damalige Morphologie tatsächlich in die äußerste Gegenstellung zum Darwinismus. Für Goethe z. B. ist Anpassung nicht etwas, woraufhin verschiedene Tiere verglichen und dabei naiv auf eine, nämlich „unsere“ anthropomorphistisch dabei verabsolutierte „Natur“ bezogen werden. Anpassung bedeutet hier überhaupt kein Ziel, sondern die Tatsache, daß jedes Lebendige in seine Welt „paßt“. Goethe wendet sich deshalb auch gegen die angebliche Zweckmäßigkeit der Organismen. Jedes Tier ist physiologisch vollkommen, „kein Teil von innen betrachtet unnütz“. Es ist etwas „durch Umstände zu Umständen Gebildetes“, eine „kleine Welt, die um ihrer selbst willen und durch sich selbst da ist“.

Ich sagte, daß Goethes ausschließliches Eigentum nur die Farbenlehre ist. Sie ist bei der Beurteilung von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften bisher am schlechtesten weggekommen. Man konnte wenig damit anfangen. Durch seine Polemik gegen Newton hat aber Goethe das mit verschuldet. Er kritisierte Newtons Versuche — und das nicht glücklich. Sofern er aber kritisierte, hat er sich selbst gerade mißverstanden. Gerade zur näheren Erläuterung des über den Stil und den Typ einer Wissenschaft Angedeuteten soll jetzt Goethes Farbenlehre hier besonders herangezogen werden.

Goethes Farbenlehre

Goethes Kritik an Newton meinte eigentlich eine Abneigung; er griff „Wahrheiten“ an, lehnte aber das Ganze dieser Art von Wissenschaft ab. Dabei gab er also — sich selbst verantwördend — eine weltanschauliche Haltung für eine wissenschaftliche aus. Seine Gegner taten aber Entsprechendes: Als beweisbar suchten sie darzustellen, was tatsächlich in der Richtung einer weltanschaulichen Entscheidung liegt. Das Maßlose, Heftige von Goethes Polemik gegen Newton weist gerade auf seinen personalen Einsatz dabei hin. Es bedeutet also keine Rettung, sondern eine Banalisierung von Goethes Farbenlehre, wenn man die ihr zugrundeliegende metaphysische Haltung in sie hineinträgt — so, als ob seine Farbenlehre der spekulativen Naturphilosophie zugehörte. Freilich — seine Zeit schon glaubte ihn dahin verstehen zu müssen; es ist ihm selbst aber dabei nicht wohl gewesen. Er hat jedenfalls geschwiegen dazu. Goethe war kein spekulativer Naturphilosoph; die Fülle und Präzision seiner Beobachtungen wird selbst von Helmholtz anerkannt.

Was bei Goethe als Kritik der Newtonschen Optik erscheint, ist tatsächlich nur die Feststellung von deren Leistung. Goethe wendet sich dagegen, daß hier Natur durch „Experimente gleichsam abgesondert“ wird, daß durch das, „was künstliche Instrumente zeigen, das, was Natur leisten kann, beschränkt und bewiesen werden soll“. Der Physiker kann nur das entdecken, was seine Voraussetzungen gelten lassen. In bezug auf die Farben kann er nur mithelfen, die Umstände herzustellen, unter denen Farben gesehen werden. In der Physik ist nur allegorisch von Farben überhaupt die Rede. Optik ist heutzutage tatsächlich nur ein Ausschnitt aus der Physik der Ätherwellen. Auch Farbenblinde können Optik treiben; Newton selbst hatte nur ein sehr mangelhaftes Unterscheidungsvermögen für Farben.

Das ist auch heutzutage allgemeine Einsicht geworden. Die Front von Goethes Farbenlehre hat sich gegen die Psychologie

verschoben. Man meint, Farben seien etwas „Psychisches“. Sicherlich sind die Farben an eine je bestimmte sinnliche Organisation gebunden. Die Bienen sehen anderes als und anders die „Farben“. Sind aber darum die Farben bloße „Empfindungen“? So kann man auch nicht mehr sagen. Denn man unterschlägt dabei, daß als Farbe ja doch etwas begriffen, verstanden, irgendwie „gefaßt“ wurde. Wir zum Beispiel sehen „Grund“farben bzw. Mischungen von solchen; die Griechen sahen aber stofflich gebundene Farben. Und man versteht nicht den Reiz chinesischer Keramik, wenn man bei der Betrachtung von deren Glasuren nicht die völlig andere Art von Farbkonzeptionen der Chinesen mit im Blick hat. Sofern man Farben sieht, steht man bereits im Bann einer bestimmten Auslegung. Gerade wenn wir „bloße“ Farben sehen, zeigt sich in dieser Abstraktion eine bestimmte Hinsicht an, die von uns als selbstverständlich aufgenommen, anderen aber nur durch Beispiele veranschaulicht werden kann. Goethe sagt von den elementaren Erscheinungen der Natur, daß man sie „erst modifizieren muß, um sie sich einigermaßen assimilieren zu können“.

Man spricht von einer „Welt“ der Farben. Das ist keine so leere Redensart. Denn in den verschiedenen Sinnen ist Natur nicht gleichsinnig gegeben. Nur beim Tasten, Riechen, Schmecken gibt es in einem eigentlichen Sinn „Empfindungen“. In unserer privaten, auf sich selbst bedachten Existenz werden wir hier angegangen. Gerüche, Tastindrücke haben eine vorzüglich vitale Bedeutung. Gasgeruch warnt mich; der „Ernst“ des Widerstandes wird beim Tasten erfahren. Von den Farben gilt aber, daß „Natur als Ganzes“ sich mir hier darstellt. Was man selbst sieht, bei dem man insofern als Zeuge dabei ist, „erlebt“ man. Man erlebt Welt in Farben. Sicherlich — gerade der Augenschein kann täuschen. Durch Geruch und Tasten sucht man die Echtheit von etwas festzustellen, was man zunächst nur gesehen hat. Trotzdem erfreuen nach Aristoteles „vor allen anderen Wahrnehmungen die durch die Augen am meisten“. Denn im Sehen bringe ich mich zur Welt im ganzen in ein Verhältnis. Defekte anderer Sinne erzeugen nur eine

Unsicherheit. Blindheit bedeutet aber einen Ausschluß von der Welt und ein Zurückgedrängtwerden in den Bereich lediglich privater Existenz. In Farben und Tönen sind wir auf Seiendes im ganzen bezogen; es gibt bei den anderen Sinnen nichts der Malerei und Musik Entsprechendes. Gerade von hier aus wird aber von Goethe die Farbe angegangen. Er wirft Newton vor, für die geniale Tätigkeit des Malers keine Erklärung gefunden zu haben. Die Malerei wird ausdrücklich in das empirische Material seiner Farbenlehre miteinbezogen. Künstlerische Darstellung gilt ihm als die primäre Wahrheit der Farben. An Jacobi schreibt er später, daß der Titel „Chromatik“ für seine Farbenlehre unverfänglicher gewesen wäre.

Farben werden „draußen“ gesehen. Es sind flüchtige Erscheinungen, deren Vorkommen in die Situation eines Beobachters gebunden ist. Es bedarf einer bestimmten Hinsicht, um Farben zu sehen. Bestimmte Hinsicht heißt aber: bestimmte Möglichkeiten realisierende und andere nichtende Hinsicht. „Entstehen der Farbe und Sich-entscheiden ist eins.“ In „Umständen“ werden Farben geboren; es gilt, sie „aus ihrem gleichsam abstrakten Zustand zu erlösen“. Und sicherlich „weder Versuche noch Pigmente sind imstande, den vollständigen Farbenkreis vor Augen zu führen“.

Goethe beschreibt solche Situationen: „Die Sonne wird durch eine Röte verkündigt, indem sie durch eine größere Masse von Dünsten zu uns strahlt. Je weiter sie heraufkommt, desto heller und gelber wird der Schein. Wird die Finsternis des unendlichen Raumes durch atmosphärische vom Tageslicht erloschene Dünste hindurch angesehen, so erscheint die blaue Farbe. Auf hohen Gebirgen sieht man am Tage den Himmel königsblau, weil nur wenig feine Dünste vor dem unendlichen düsteren Raum schweben; sobald man in die Täler herabsteigt, wird das Blaue heller, bis es endlich, in gewissen Regionen und bei zunehmenden Dünsten, ganz in ein Weißblau übergeht.“ Und dann bringt Goethe das Beispiel eines alten Ölbildes, wo ein schwarzer Samtrock, nachdem dieses Bild feucht abgewischt war, sich plötzlich in einen hellblauen Plüschorrock verwandelte.

Er erklärte sich das „aus der Lehre von den trüben Mitteln“. „Der Künstler mochte seine schon gemalte schwarze Farbe, um sie recht tief zu machen, mit einem besonderen Firnis lasieren, welcher beim Waschen einige Feuchtigkeit in sich sog und dadurch trübe ward, wodurch das unterliegende Schwarz sogleich als Blau erschien.“ Was heißt aber „trübes Mittel“, „unterliegen“ usw.? Inwiefern ist die Farbe ein „Schattiges“? Durch Trübung scheint ja doch nur die Intensität des Lichtes vermindert werden zu können. Freilich — die Rede von „Finsternis“ und „trübe“ ist bei Goethe auch nicht eindeutig. Bei den negativen Farben der Blaureihe treten Finsternis und Trübe tatsächlich auch deutlich auseinander: Auf dem Grunde der Finsternis sieht man Blau. Die Finsternis bleibt hier Finsternis; sie wird keineswegs aufgehellt. „Darauf“ wird blau gesehen. Die Trübung der Dünste kommt hier dazu: je dichter die Atmosphäre wird, desto weniger sieht man hier Farbe; Blau geht über Weißblau in Weiß über. Die positiven Farben werden aber auf dem Grunde des Lichtes gesehen; durch trübes Mittel durchscheinendes Licht wird zu Gelb, Rot hinabgetrübt. Je mehr Trübe, um so mehr Farbe erscheint hier. Sicherlich — wenn es heißt, daß Blau „über“ dem Schwarzen gesehen wird, wenn von „Trübung“ durch Dünste die Rede ist, so ist das nicht einfach „handgreiflich“ zu verstehen. Aber hat es dann etwa eine nur metaphorische, also letztlich doch nur eben spekulative Bedeutung? Ich glaube nicht. Goethe sagt später in den Bemerkungen über die sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe, daß „Blau immer etwas Dunkles mit sich führe . . . Wie wir den hohen Himmel, die fernen Berge blau sehen, so scheint eine blaue Fläche auch vor uns zurückzuweichen. Wie wir einen angenehmen Gegenstand, der vor uns flieht, gern verfolgen, so sehen wir das Blaue gern an, nicht weil es auf uns dringt, sondern weil es uns nach sich zieht. Das Blaue gibt uns ein Gefühl von Kälte, so wie es uns auch an Schatten erinnert . . . Zimmer, die rein blau austapeziert sind, erscheinen gewissermaßen weit, aber eigentlich leer und kalt“. „Leer“, „kalt“, „zurückweichen“ usw., haben diese Wörter hier nur eine eben

„übertragene“ Bedeutung? Die Schwierigkeiten einer Interpretation von Goethes Farbenlehre entstehen aus der Meinung, daß in Wörtern immer etwas sachlich Bestimmtes bezeichnet sei. So als ob die Bedeutung eines Wortes ursprünglich sachlich fixiert, von daher nur eben übertragen sein könne auf andere „Sachen“. Wenn wir aber sagen, daß eine Farbe, ein Kontur, ein Brett usw. jedes „hart“ sei, so kann keiner von diesen Fällen vor anderen als die tatsächlich „ursprüngliche“ Bedeutung von „hart“ betrachtet werden. Sicherlich jedes ist hier auf seine Weise hart, „hart“ bezeichnet einen Eindruck, den Verschiedenes machen kann. Es ist eine bestimmte Bedeutungsrichtung, die hier aufgenommen wird, die — zunächst sachlich neutral — aus der Konkretion eines bestimmten Zusammenhangs sich dann lediglich unterschiedlich weiterbestimmt. Auf Goethes Farbenlehre angewendet: als „kalt“ ist Blau nicht metaphorisch gekennzeichnet. Wenn Goethe von „Finsternis“ spricht, so meint er „weiter nichts als“ „Finsternis“. Insofern kann Goethe bei der Morgen- und Abendröte von Phänomenen sprechen, die „selbst die Lehre“ sind, daß sich alles „Raisonnement hier in eine Art von Darstellung verwandelt“. Die Gesetze und Regeln, unter die Goethe die Farben bringt, lassen sich nicht „durch Worte und Hypothesen dem Verstande offenbaren“. Gerade und lediglich die eigentliche, die Grundbedeutung von „finster“, „darüber“ usw. ist es aber, in deren Vollzug man durch die Betrachtung der Urphänomene gezwungen, deren Aufnahme dann später durch die Bemerkungen über die sinnlich-sittliche Wirkung der Farben verfestigt wird. Goethes Urphänomene sind etwas anderes als Modelle. Denn an einem Modell führe ich etwas vor, was in sich definibel, d. i. was aus sich selbst heraus klar gemacht werden kann. Die Anschaulichkeit des Urphänomens kann aber höchstens mit der Veranschaulichung durch ein Beispiel verglichen werden. Auch Beispiele sind nicht nur ein bequemes, sondern das einzige Mittel, um jemandem etwas deutlich zu machen, was zunächst nicht im Bereich seiner ursprünglichen Um-
sicht liegt.

Der von Goethe repräsentierte Wissenstyp war eigentlich nicht auf „Natur“ bezogen. Goethe interessierte sich für Natur nur, sofern er dabei als an Erscheinungen selbst beteiligt war. Er schrieb an Schiller, daß bei seinen Naturbetrachtungen „immer ein subjektives Ganzes herauskommt“. Von der bildenden Kunst ging er über zur Naturforschung. Was zunächst nur Hilfsmittel sein sollte, reizte ihn dann als Zweck an. Die Probleme verstand er dahin, das Anschauen zu erleichtern. Bei der Morphologie — wenn Goethe z. B. von dem Körper eines Fisches sagt, daß er in das Wasser „paßt“ — ergibt das eine gleichsam ästhetische, also doch irgendwie ungemäßige Betrachtungsart. Bei den Farben ist es aber anders. Denn ihre Entstehung ist darin gebunden, daß bestimmte Hinsichten aufgenommen und sie so gefaßt werden können. Der Farbenlehre widmete denn auch Goethe einen anderen Ernst; der Ausdruck „aperçu“ würde hier schlecht passen. Auf die Farbenlehre hat ihn Goethe auch nie angewendet. Die Farbe war für Goethe „die Gesetzmäßigkeit der Natur in bezug auf den Sinn des Auges“.

Was vorzüglich interessiert, ist weniger die Natur als das Verhältnis des „bedeutendsten irdischen Gegenstandes, des Menschen“, zu dieser Natur.

DIE ERLEBNISWEISE DER „PRIMITIVEN“

Mayer-Groß stellt das „existenzielle Verhalten“ einer Denkhaltung gegenüber, die Subjekt und Objekt auseinanderspaltet; bei den Naturvölkern sei der Bereich des existenziellen Verhaltens gegenüber demjenigen des rationalen Denkens größer als bei uns. In dieser Gegenüberstellung ist aber mehreres getroffen:

Unter Fragen, die „existierend gelöst“ werden, versteht man zunächst Fragen, in deren Entscheidung eine Weltanschauung liegt. „Weltanschauung“ meint hier: etwas in Erfahrung und Schicksal Gewordenes, eine Haltung, die man zu seiner Haltung gemacht hat, etwas, wozu man sich bekennt, wofür man sich einsetzen kann.

Als ein „existenzielles Verhalten“ ist aber ebenso der Umgang mit den Dingen zu bezeichnen. Nur sofern man sich mit den Dingen auseinandersetzt, ersteht so etwas wie deren „Bedeutung“. Die Dinge werden je auf etwas Bestimmtes hin angesprochen. Ihr Was liegt je in der Richtung einer bestimmten Fraglichkeit. Vorgreifend verfügt man über die Dinge. Sie müssen gewendet werden, um begriffen werden zu können. In dem Erhellenden bestimmter Bedeutungen ist aber verwiesen auf je eine bestimmte Gerichtetheit des Daseins. Auf je einen bestimmten Sinn hin werden die Dinge verstanden. Die Kategorien stehen unter dem Horizont einer bestimmten Auslegung des Daseins selbst. Der Ausdruck „existenzielles Verhalten“ bezeichnet hier freilich nichts, worin in einer schicksalhaften Wendung des Lebens ein „Grund“ aufbricht, aus dem heraus etwas („hellsichtig“) entschieden wird, — vielmehr ist es hier gerade das alltägliche Verständnis der Dinge, das — fürs erste freilich verdeckte — „Motive“ enthält.

Die „Subjekt-Objekt-Spaltung“ bezeichnet nun einen gewissen Gegensatz lediglich gegenüber dem existenziellen Verhalten in diesem zweiten Sinn:

Die Dinge, sofern sie auf eine Seite hin genommen werden, sofern sie als etwas begegnen, was verwendet und betrachtet

werden kann, sind keine Objekte. Ob-iectum ist das, was man sich vor-stellt. Nämlich sich „irgendwie“ vorstellt. Etwas, von dem man „sich ein Bild macht“. (Es gibt keine „gegebenen“ Vorstellungen.) Als Objekt kann etwas „so“ oder „von einem anderen Standpunkte aus“ angesehen werden. Einiges spricht für, anderes gegen eine bestimmte Auffassung. Die Ansicht über eine Sache kann richtiggestellt werden. Die Vorstellung, die man sich von etwas macht, sucht das Wesentliche daran zu treffen. Einem solchen „Kern“, wie ihn das Objekt hat, das man sich insofern gerade „irgendwie“ vorstellt, steht aber bei den Dingen, sofern man mit ihnen umgeht, gerade die „Seite“ gegenüber, auf die hin sie hierbei in ihrer Bedeutung, nämlich unter einem Sinnhorizont, verstanden werden. Was man sich vorstellt, kann man in Zügen formulieren. Etwas in diesem Sinn Formulierbares ist z. B. die Ursache von etwas. Dasjenige, zu dem man die Ursache herausstellt, wird hierbei als etwas Erfolgendes beurteilt. Demgegenüber sind die „Gründe“ von etwas gerade dasjenige, worauf (als auf einen „günstigen Umstand“, „Einfluß“, „Bedingung“, „Anlaß“ usw.) als auf dasjenige verwiesen wird, „woran es liegt, daß . . .“. Die Ursache ist etwas, was analysierend ganz eigentlich herausgestellt wird, — gegenüber den günstigen Umständen, Bedingungen usw., die lediglich in dieser ihrer Bewandtnis, die es mit ihnen als der „Bedingung zu“ usw. hat, zu entdecken sind. Das, woran es liegt, daß . . . ist je verstanden als Umstand, Einfluß usw. Die hierin artikulierten Verweisungen werden aber durch die exakte Angabe einer Ursache nicht etwa aufgehoben. Bedingung, Einfluß usw. sind keine „Vorstufen“ für den Begriff der Ursache, an dem deshalb auch nicht die „Kausalbegriffe“ der Primitiven gemessen werden können.

In der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ ist lediglich die spezifische Denkhaltung des Urteils bezeichnet¹. Der kritischen

¹ In der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ ist noch nicht das Eigentümliche der Wissenschaft getroffen. Es liegt im Gefolge der „Thematisierung“ von etwas. (Vgl. die späteren Ausführungen des Textes.) Etwas, was hier — vorwissenschaftlich — bereits entdeckt ist, wird dann methodisch unter-

und insofern „individualistischen“ Haltung des Urteils, dessen Standpunkt immer „meiner“, bzw. ein Standpunkt nur insofern ist, als er von jemand vertreten wird, der korrigiblen Vorstellung, die sich jemand macht von etwas, steht gegenüber das („kollektivistische“) Verständnis im Umgang mit den Dingen. In der Bedeutung der Dinge, d. i. in dem, als was sie ange- sprochen werden, hat man sich selbst mit ausgesprochen. Neben abschließend befindenden Begriffen steht z. B. die Konzeption von „etwas Rundem“, d. i. von etwas, bei dem man es vorläufig als „etwas Rundem“ bewenden läßt. Das besagt aber, daß hier etwas lediglich in neuen Wendungen, auf andere Seiten hin, angesprochen bzw. besprochen, aber nicht eigentlich wie ein Objekt bzw. eine Sache ihrem Kern nach richtig gestellt werden kann. „Sprache“ ist immer je eine bestimmte Gemeinsprache. Sie ist etwas, was man gelernt, aber nicht sich gebildet hat. Man wächst hinein in die Bedeutungswelt seiner Muttersprache, die insofern ein „Mittel“ der Erkenntnis und nicht nur ein Mittel ist, sich mit anderen zu verstän- digen¹.

Wir stellen der „kollektivistischen“ Weltansicht das „individualistische“ Weltbild gegenüber. Ein Weltbild ist insofern „relativ“, als es einen bestimmten Standpunkt gegenüber der Welt bezeichnet, die hierbei als das Universum zur Dis- kussion steht. Ein Weltbild hat auch nicht die existenzielle

sucht. Es sind bestimmte Direktiven, nach denen hierbei vorgegangen und ein Fachgebiet erschlossen wird. Und wiederum etwas Besonderes liegt in der „technisch-naturwissenschaftlichen Geisteshaltung“ vor. Es ist die „Ent- schränkung“: Der Raum z. B. ist etwas, was zunächst in der je besonderen Räumlichkeit der Dinge begegnet und nur eben verdeckt hier mit erschlossen ist. Allererst in der Berechnung und Vermessung wird er thematisch ergriffen und freigelegt (Heidegger). Der nächste Schritt ist dann die Ent- schränkung der umweltlichen Gegenden zu „Dimensionen“. Die „Stellen“ des physikalischen Raumes sind der auf die Räumlichkeit des Daseins rück- weisenden Bedeutung entbunden, wie sie in den ursprünglichen Konzeptionen des „Platzes“, „Ortes“ usw. geprägt war.

¹ Vgl. E. Weisgerber, Muttersprache und Geistesbildung, 1929, ins- bes. S. 71ff.

Bedeutung einer Weltanschauung. Denn hier ist die Welt lediglich das, wozu man sich verhält, aber kein Objekt, worauf man bezogen wäre¹. Ein Weltbild, etwa das kopernikanische, ist etwas, was man in gewissen Zügen entwickeln, begründen und verbessern kann. Es ist etwas, wovon man überzeugt ist. Überzeugungen sind aber etwas, was man „für sich gewonnen“ hat, oder was einem beigebracht worden ist. Man teilt die Überzeugung eines anderen, bzw. macht sie sich zu eigen. Das Weltbild ist etwas anderes als die „Ansicht“ der Welt, d. i. als das, als was bzw. wie die Welt sich zeigt, sofern sie ausgelegt und verstanden wird. Diese Ansicht von der Welt, wie sie in den verschiedenen Sprachen, in deren innerer Form bzw. in den Bedeutungen und Kategorien faßbar wird, die hier je führend sind, ist etwas Vorgängiges gegenüber einem Bild, das man sich von demjenigen macht, was als „Welt“ hierbei bereits erschlossen ist.

Der Begriff der „Primitiven“ steht nun unter einer bestimmten Direktive. Er enthält eine bestimmte Meinung über die Naturvölker. Von „Primitiven“ meint man, daß an ihnen nicht nur eine historisch-chronologisch, sondern auch strukturell-genetisch frühere Stufe menschlichen Verhaltens demonstriert werden könne. Mit Mayer-Groß glaube ich nicht, daß man hier so von einer „Entwicklung“ sprechen kann. Denn fürs erste kommen die angeblich primitiven Vorstellungen ebenso auch bei Nichtprimitiven vor, ohne daß sie hier etwa nur eben als ein bloßer „Rest“ früherer Entwicklungsstufe aufgefaßt werden könnten². Fürs zweite erscheint hier aber etwas als unentwickelt und mangelhaft nur unter dem Aspekt einer Entwicklung, die an der Rationalisierung einer Vorstellung bestimmt und auf die Vorstellungsbildung bezogen wird. Die englischen

¹ Zum Begriff der Welt vgl. Heidegger, Vom Wesen des Grundes (Husserl-Festschrift 1929), S. 84ff.

² „Man ist erstaunt, wenn man sieht, daß die Chinesen und die Japaner (für die primitive Mentalität) mehr Beispiele geliefert haben als solche Völkerschaften wie die Andamanesen oder die Negritos“ (Olivier Leroy, La raison primitive, 1927, S. 33).

Anthropologen versuchten zu erklären, wie, d. i. von welchen Erfahrungen aus, aus welcher Haltung heraus man dazu kommt, sich die Dinge gerade so vorzustellen; Lévy-Bruhl behauptet demgegenüber das schlechthin Andersartige, „Prälogische“ dieser Vorstellungen¹.

Man glaubt z. B. feststellen zu können, daß die Begriffe der Naturvölker noch unentwickelt, weil „undifferenziert“ und „diffus“ seien. Man spricht von „einer ursprünglichen Be trachtungsart, bei der die Dinge nicht bloß ihren objektiven Gegebenheiten nach, sondern vielmehr durch subjektive, affektive Schau bestimmt und gestaltet werden . . . Die Welt der Primitiven, die Gegenstände dieser Welt, sind nicht bestimmt nach einem sachlichen Systemzusammenhang, sondern hier

¹ Lévy-Bruhl zitiert z. B. den Bericht von K. von den Steinen: „Die Bororó geben kalt zu verstehen, daß sie wirklich rote Araras seien, wie wenn eine Raupe sagte, daß sie ein Schmetterling sei.“ (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, 2. Aufl. 1897, S. 305.) Abgesehen von dem Un gewöhnlichen dieser Konzeption — inwiefern ist sie „prälogisch“? Lévy-Bruhl meint, die Bororós bemerkten den Widerspruch nicht, der darin liegt, daß sie rote Papageien wären, also Wesen, die offenbar nicht Bororós seien. Indessen: daß die Bororós sich „für dasselbe wie“ rote Papageien hielten, in dem Sinne nämlich, daß sie sich damit verwechselten, — so etwas Sinnloses ist aus dem fraglichen Bericht keineswegs zu entnehmen. Beläßt man es aber bei dem üblichen wenn auch fürs erste vagen Verständnis dieses „dasselbe sein wie“ — wo nämlich immer etwas auf etwas Bestimmtes hin „dasselbe ist wie“ —, dann steht die fragliche Konzeption logisch durchaus neben z. B. der Art, dem Geschlecht usw. Lediglich die Gegenstände, d. i. das, was man überhaupt nicht, also auch weder als „einen Bororó“ noch als „einen roten Papageien“ — ansprechen kann, sind hier von vorn herein und schlechthin „verschieden“. Nämlich sofern ihre Bestimmungen in einem übergreifenden Systemzusammenhang an der Stelle gefordert wären, die von dem Objekt fixiert wird und die für das Objekt konstitutiv ist. Etwas anderes aber als diese „Bedeutung“, die dem Objekt von einem System her zukommt, ist die Bedeutung im Sinne dessen, als was etwas genommen und verstanden wird. „Bedeutung“ meint hier nichts (einem Gegenstand) Zukommendes, sondern die vorgehabte Seite, unter der sich mir etwas zeigt. Dem Herausstellen eines Objektes steht hier gegenüber die Situation, in der sich mir etwas erschließt. Die Zugehörigkeit des A zu einem anderen B, das zu demselben Totem gehört, also dasselbe ist wie A, ist keine „mystische Partizipation“ von A an B.

erschaffen die Affekte den Sinngehalt der Welt“¹. Und als Beispiel für den diffusen Charakter der primitiven Vorstellungen dient der Bericht von R. Thurnwald², daß die Melanesier des Bismarckarchipels bei dem Worte ciki nicht nur an den Wassertropfen denken, „sondern auch an die Flecken, die er hinterläßt, auch an das Geräusch beim Herabtropfen selbst, sowie an die regelmäßigen Zeiträume, innerhalb derer die Tropfen vom Dache fallen; endlich auch an das unerwartete plötzliche Herabtropfen“. Das fragliche Wort bedeutet also nicht „die Nennung eines konkreten ganz und gar individuellen Einzeldinges, sondern eines Dinges innerhalb einer Gesamtsituation“³. Indessen — auch wir nennen z. B. gerade einen Fleck, der durch einen Tropfen entstanden ist, „einen Tropfen“. Nämlich gerade sofern wir verstanden haben, wo dieser Fleck herkommt, was er „bedeutet“. „Tropfen“ bezeichnet von vornherein nicht ein „ganz und gar individuelles Einzelding“. Ein Tropfen ist das, was tropft, bzw. auf etwas herabgetropft ist. Das Wort „Tropfen“ meint keinen durch Merkmale „an ihm selbst“ bestimmten Gegenstand. Einen Tropfen kann man sich nicht in dem Sinn vorstellen, daß diese Vorstellung ihre Direktive von einem sachlichen Systemzusammenhang her bekäme. Als „ein Tropfen“ kommt einem etwas vor. In diesem „sich etwas als etwas vorkommen lassen“ ist aber nur eben verwiesen auf das Durchstimmsein (Heidegger)⁴ von der Welt, aus der her einem etwas entweder bloß eben „vorkommt“ oder „widerfährt“ usw. Das meint: es sind nicht nur „primitivere Schichten des Seelenlebens“, in denen „das, was wir Vorstellungen nennen, und die Gefühle gar nicht so scharf gesondert sind“⁵. Aus-

¹ H. Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, 1926, S. 48.

² Ethnopsychologische Studien an Südseevölkern. (Beih. 6 d. Zeitschr. angew. Psych.) 1913, S. 91.

³ Werner, a. a. O., S. 80.

⁴ Etwas anderes als diese „Stimmung“ ist das fixe Verhältnis eines Lebewesens zu seiner Umwelt. Es bekundet sich gerade in der Wahl der Gegenden, die ein Tier z. B. aufsucht, um nicht in ein „fremdes Element“ zu geraten.

⁵ Werner, a. a. O., S. 48.

einandergesetzt werden vielmehr die Dinge überhaupt nur dann, wenn man sich mit ihnen auseinandersetzt. Man erfährt sie, sofern man z. B. sich umsieht oder umtut. Beobachtung, Übersicht, Vorsicht usw. sind Weisen umsichtigen Wachseins. Beobachtung und Vorsicht stehen aber neben der Besorgnis z. B., der zagenden Scheu usw. Was einem so begegnet, widerfährt usw., ist dasjenige, was man „erlebt“. „Erlebnis“ meint das, wo man dabei ist. Nur in der Welt kann etwas „erlebt“ werden. Gefühle, Affekte usw. können nur daraufhin als Erlebnisse benannt werden, als man sich „unangenehm berührt“, „bedrückt“, „erheiterter“ usw. fühlt durch dasjenige, was man insofern „erfährt“¹. Nur sofern man sich „irgendwie“ „befindet“, gibt es so etwas wie das Sich-erschließen oder Sich-verschließenlassen der Welt. (Ein Ausdruck wie „die psychologische Eigenart der „Naturvölker“ besagt hier zu wenig. Etwas was tatsächlich nur „psychologische Eigenart“ ist, würde sich etwa in der Art zeigen, wie man geneigt ist etwas anzusehen, eine Lage einzuschätzen, oder einen bestimmten Standpunkt, eine Haltung einzunehmen. „Etwas ansehen als etwas“ meint nicht: ihm eine Seite abgewinnen und es so in seinem Was, d. i. als das, als was es sich zeigt, sehen, sondern: etwas unter einer bestimmten Direktive nur eben ansehen als . . . Was angesehen wird als . . ., ist insofern etwas bereits Gefaßtes, d. i. etwas — wenn auch vielleicht dahinstellend — Begriffenes, also bereits irgendwie schon Erschlossenes.) Die Bedeutung der Dinge liegt nicht nur in der Seite, auf die hin sie angesprochen werden, sondern vorzüglich gerade in der Wendung auf diese Seite. Darin spricht sich aber gerade eine spezifische Grundbewegtheit des Lebens aus. Jede Fraglichkeit, jedes Unbekanntsein von . . . weisen auf je eine bestimmte Richtung der Auslegung zurück. „Wahr“ hat existentielle Bedeutung. In der Wahrnehmung, Betrachtung usw. ist es einem „zu tun um“ die Dinge.

Die sog. Objektivität des Objekts liegt nicht in dem Freisein von störenden Affekten, so als ob die ursprüngliche

¹ Vorstellungen und Urteile sind aber keine „Erlebnisse“. Es gibt überhaupt keine Bewußtseins-, „erlebnisse“ s. str.

Auslegung der Dinge „subjektiv“ wäre und an der Objektivität des Objekts gemessen und korrigiert werden könnte. Objekt ist etwas, sofern es vor-, nämlich zur Diskussion gestellt ist. Diskutierend spricht man über bzw. zu einer Sache. „Sache“ ist ursprünglich „Streitsache“, etwas, was zur Entscheidung vorgelegt ist. Es gehört zum Begriff der Objektivität, daß diese Entscheidung begründet und gegenüber Einsprüchen gehalten werden kann. Die Vorstellung, die man sich von einem Objekt macht, ist nun freilich etwas, was korrigiert werden kann. Die Rationalisierung betrifft nur solche „Vorstellungen“. Und die Verbesserung durch die Rationalisierung liegt in der schrittweisen Ausschaltung desjenigen, was der (öffentlichen) Diskussion entzogen ist.

Das Entsprechende gilt aber auch von der sogenannten Labilität der primitiven Vorstellungen: „Während unsere Wahrnehmungen zu einem großen Teile darin stückhafte Gliederung zeigen, daß die Stücke in ihrer objektiven Form und in ihrem objektiven Gehalt eine gewisse Selbständigkeit besitzen, „stabil“ sind, ist dies bei den primitiven Wahrnehmungen in viel geringerem Maße der Fall¹.“ Treffend weist Mayer-Groß darauf hin, daß eine bestimmte Figur, eine bestimmte Färbung überhaupt für sich gar nichts, sondern nur im Zusammenhang des Ganzen etwas bedeutet. Eine stereometrisch bestimmte Gestalt z. B. kann sehr Verschiedenes „sein“: sie kann etwa verstanden werden als die zufällige Gestalt, in die etwas, ein Stück Wachs z. B., einfach geraten ist. Oder als eine fertige Form, als „eine Spitz“¹, in der eine Nadel z. B. ihre technische Ausgestaltung erfahren hat. Oder etwa auch als die natürliche, d. i. kristallinische Gestaltung eines Minerals oder als die habituelle Morphe eines Protozoons. Die je verschiedene, technische oder natürliche Bedeutung der Gestalt, die als bloße „Gestalt“ zunächst überhaupt nicht heraustritt, ist z. B. an den Täuschungen zu demonstrieren: es ist ein Umspringen in andere Bezüglichkeiten, wenn Konturen, die zunächst die Runzeln eines welken Blattes zu sein schienen, bei näherem

¹ Werner, a. a. O., S. 84.

Zusehen sich als etwas anderes, meins damit aber auch sich selbst anders zeigen, etwa als die Zeichnung eines Schmetterlingsflügels. Auch die Farbe z. B. wird entweder als „Anstrich von“ oder als das „Wie“ von etwas im Sinne seines natürlichen Aussehens verstanden, oder sie wird als etwas genommen, was nur eben irgendwohin getropft ist usw. Es ist eine besondere Wendung, nämlich eine bestimmte Richtung der Thematisierung, wenn man eine Farbe bloß als eine „bestimmte Farbe“, nämlich als spezifische Grundfarbe, oder als Mischung von solchen Grundfarben begreift; oder wenn in dem Begriff des Oktaeders etwas lediglich als stereometrische Gestalt verstanden wird. Diese Thematisierung ist keine bloße „Abstraktion“, sie ist nicht nur dahin aufzufassen, daß ein unselbstständiges „Moment“ eines Gegenstandes herausgestellt würde. In der Thematisierung wird eine — freilich ausgezeichnete — Seite der Farbe, unter der sie sich auch zeigen kann, ganz eigentlich herausgekehrt. Ein weiteres Beispiel sind z. B. die Zahlbegriffe der Naturvölker. Sie enthalten nicht nur den Hinweis auf dingliche Gruppierungen, sondern auch auf die Zählung und deren Mittel, z. B. auf die Hand als das Modell dieser Zählung. Nur gleichsam verdeckt „hat“ bzw. „kennt“ der Primitive hier die Anzahlen, die als das, was lediglich nach größer und kleiner verschieden ist, erst freizulegen sind. Die Anzahl wird Thema, sofern ihre Ordnung usw. hier die leitende Bewandtnis ist, auf die hin dann etwas 2, 3 usw. „ist“.

Die sogenannte Labilität ist demnach weder etwas der primitiven Vorstellungsbildung Eigentümliches, noch ist sie etwas, dem durch die Stabilität dessen, was in der Thematisierung ergriffen wird, abgeholfen würde. Es ist ein sehr äußerlicher Aspekt, wenn hier stabile und nichtstabile „Vorstellungen“ unterschieden werden. Als „primitiv“ wird hier etwas angesehen, was tatsächlich nur eben das Ursprüngliche gegenüber der Thematisierung ist. Sicherlich — was thematisch ergriffen wird, ist bereits vorher erschlossen. In der Thematisierung ist aber darum noch keine „Entwicklung“ bezeichnet. Die Thematisierung ermöglicht freilich allererst so etwas wie

„Wissenschaft“. Und es gibt eine Entwicklung in dieser Wissenschaft: anfängliche Vorstellungen werden aufgegeben und durch bessere ersetzt. In der Rationalisierung ist aber dann eine Entwicklung der Vorstellungen selbst, aber keine Stufe der „Vorstellungsbildung“ bezeichnet. Die „Objektivität“ der Vorstellung liegt hier nicht nur im Gefolge eines bestimmten Verhaltens — sie ist vielmehr etwas, worauf es von vornherein abgesehen ist. Ihr Vorzug kann nur in einer bestimmten Einstellung motiviert werden. Er steht unter derselben Direktive wie die Methode, diese Objektivität zu erreichen. An der Objektivität von Vorstellungen können insbesondere nicht die „Begriffe“ gemessen werden, unter denen die Dinge ursprünglich genommen werden. Dem Schema einer Vorstellung steht hier die Kategorie gegenüber. „Kategorie“ meint: die antizipierte Hinsicht, unter der die Dinge „fraglich“ sind. In der Vorstellung „bewältigt“ man einfach das Objekt, das etwas fest Umrissenes ist, dessen verschiedene Auffassungen einander bestätigen und korrigieren können, sofern es hier überhaupt nur ein „Kern“ ist, der getroffen werden soll. Etwas anderes aber ist das in der Umsicht waltende Verfügen über die Dinge, sofern man sie anspricht auf . . . und sie insofern erschließt, als sie sich zeigen von der Seite, auf die sie gewendet werden. (Die Kategorien als Treffmöglichkeiten sind keine „Bedingungen“, — wie etwa die Bedingungen des Experimentators etwas sind, was bei ihm ebenso steht wie die Ausdeutung der Art, wie die Dinge hierbei lediglich eben reagieren, — nämlich ohne sich dabei in dem, was sie sind, nun auch zu zeigen.) Man versteht sich hier auf die Dinge. Man lernt z. B. etwas kennen. Etwa ein Mineral, sofern man die Bedeutung bestimmter Farberscheinungen darin entdeckt usw. Anderes wiederum kann einem von vornherein „verschlossen“ sein. Z. B. bestimmte Farben, sofern deren Konzeption in einer bestimmten Wendung liegt und wir im Bann einer anderen Auslegung befangen sind. Überdies ist es aber ein bestimmtes Durchstimmtheit von . . ., in dem es allererst so etwas gibt wie solches sich einsetzendes „Erfahren“ (experiri). Vor-sicht,

Beobachtung, Sich-kümmern-um, Dafür-sorgen-däß . . . weisen auf ein bestimmtes Verhältnis-zu der Welt: Man kennt die Dinge schon irgendwie, wenn man irgend etwas Bestimmtes noch nicht ergründet hat. Man muß irgendwie sein, d. i. sich da-seiend befinden, wenn man so etwas soll entdecken können wie „Landschaft“ z. B. oder eine sogenannte „Natur“¹. Nämlich eine Natur im Sinn dessen, was sich nicht nur mir, d. h. unter einer Seite, zeigt als das, was es „ist“ (im Sinne von: „bedeutet“), sondern etwas, was sich vorzüglich so darbietet, wie es ist. Oder: sofern man die Physiognomie von etwas entdeckt, wird man gerade selbst von daher „angesprochen“. Oder: im Begriff der „Wilden“ artikuliert sich das Abständige, wie sie ihren Entdeckern als „Wilde“ eben lediglich „vor-kamen“. Etwas anderes ist z. B. das in dem griechischen Ausdruck $\beta\acute{a}\beta\acute{a}\varrho\iota$ getroffene Verhältnis, in dem der Griech zu dem insofern „Fremden“ steht, als dieser „eine unverständliche Sprache spricht“. Und das Entscheidende liegt hier nicht nur in der Art, wie sich der Mensch selbst in seiner Fraglichkeit aus-legend versteht, als vielmehr in der darin faßbaren „Grundart des Seins seines Daseins“²: ob man z. B. so bei den Dingen ist, daß man sich mit ihnen befassen, sie wahrnehmen kann, und insofern hier über die Dinge verfügt, als sie dann in ihrem Was auf das zurückkommen, auf das hin man sie vorgreifend angesprochen hat, so, daß man sie begreifend dann ganz eigentlich „zur Verwahrung bringt“. Oder ob man sich so als zu der Welt gehörig findet, daß man — und das erscheint als „Gleichgültigkeit gegen die Wirklichkeitssphären“ — „verlegen“ nicht mit den Dingen umgeht und sie auch nicht auf die Seiten hin nimmt, die sie einem unter dem Horizont einer je bestimmten Lage (als „dies“ „dort“ „Vorhandene“ z. B.) zukehren, nämlich als das, was sie nun „wirklich sind“, — sondern daß man nur eben an dasjenige „röhren“ kann, was als ein „Wesen“ lediglich die und die „Züge“ trägt, d. i. sein Äußeres in dem

¹ Vgl. G. Stern, Über das Haben, 1928, Kap. 3.

² Heidegger, Besprechung von E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, II. (Deutsche Lit. Ztg. 1929, Heft 21, S. 1009).

Sinn „ist“, daß man es in der Maske auch „sein“ kann, dem man als einem Wesen nicht eigentlich begegnen kann, das man vielmehr in seinem Namen nur eben „berufen“ und dem man sich anbefehlen kann.

Die Parallelität des sogenannten archaisch-primitiven mit dem schizophrenen Denken kann dann nicht mehr dahin gedeutet werden, daß in der Erkrankung eine tiefere biologische Schicht aufbricht. Ich stimme hier mit Mayer-Groß überein; sein Hinweis darauf, daß nicht nur die angeblichen Primitivismen, sondern daß auch Welt- und Religionssysteme verzerrt bei Menschen in Erscheinung treten, die vor ihrer Erkrankung nichts davon wußten, ist schlechthin schlüssig. In-dessen — es ist auch hier nicht einfach „die existenzielle Einstellung“, in die eine beginnende Gehirnerkrankung den Menschen hinüberreißt. Was fürs erste das Stigma der Störung trägt: „außer-sich-geraten-“, „erschüttert-“ oder nur eben „verwirrt-sein“ usw. tritt ein im Gefolge bestimmter Erlebnisse. An den sogenannten Symptomen der Erkrankung zeigt sich eine Änderung in dem Verhältnis zu der Welt. Die Ver-rückung bezieht sich auf die Art des Seins-in der Welt. Das Benommen- oder Besessensein von ... sind nicht einfach Weisen, von den Dingen „gerührt“ zu werden, — wie Erschütterung, Schreck usw. eben weiter nichts als solche „Affekte“ sind. Denn die Affekte und Gefühle sind etwas, was „verständlich“ ist. Nämlich auf dem Grunde je einer spezifischen „Befindlichkeit“. Man lacht z. B. über das, was einem komisch „vorkommt“. Man ist hier offen für dasjenige, was eben nur daraufhin einem irgendwie „vorkommen“ kann, als man sich hier überlegen löst aus der Situation, in der man es erfährt. Nur insofern man besorgend etwas gewärtigt, erschrickt man über das nicht Erwartete usw. Auch in dem Benommen-sein-von ... ist aber nur eine Art Sich-zu-befinden-in der Welt bezeichnet. Die Basis von deren Auslegung ist hier verrückt, wenn man sich als in dem Sinne an die Dinge gewiesen findet, daß man sich nur als ihnen verwandt erfahren kann.

PRAGMATISMUS UND EXISTENZPHILOSOPHIE

1.

Die gegenwärtige philosophische Situation in Deutschland ist durch die Existenzphilosophie bestimmt. Sie bedeutet einen Bruch mit der Philosophie bisher. Trotz der Verschiedenheit von deren Systemen und Standpunkten erkennt man von heute aus das Einheitliche in deren Intentionen, das Durchgehende ihrer Problematik. Sie blieb umfangen von einer wie selbstverständlich genommenen Haltung, die aber gerade dem nicht mehr gewachsen ist, was in der geistigen Situation unserer Zeit zum Durchbruch drängt. Daß es Lehren und Systeme waren, scheint sie gerade in Frage zu stellen. Vielleicht gab es keine Zeit, die so wie die heutige all diese Systeme „kennt“. Aber gerade dies, daß diese Philosophie so in bloßes Wissen verwandelt werden kann, macht sie verdächtig. Wir sind mißtrauisch geworden gegen das, was in den Grenzen der Vernunft darstellbar ist, was darin aufgefangen, was in Formen des Allgemeinen und jedem verfügbar gemacht werden kann, ohne daß es hierzu existenziellen Einsatzes bedarf. Wir spüren das Unverbindliche dieser Systeme und Lehrstücke.

Für die heutige Situation ist bezeichnend der Einfluß von Nietzsche und Kierkegaard. Beide galten zu ihrer Zeit als Outsider. Ihr Denken war so anders. Das sind keine Lehren und Positionen, die demonstrierbar wären, über deren Recht man diskutieren könnte. Es ist eine neue Gesamthaltung. Es ist kein Denken, das in Lösungen zur Ruhe kommt, um sich dann von sich selbst gleichsam wieder dispensieren zu können. Nietzsche und Kierkegaard, beide befanden die „Systeme“. Alles scheint ihnen in diesen Systemen verharmlost zu werden. Sie wiesen darauf, wie darin von dem Ernst abgelenkt wird, der in mir als in meiner Wirklichkeit aufgebrochen ist. Das Ungewisse, Gespannte, Offene, Fragmentarische unserer zeitlichen Existenz steht im Gegensatz zu der sich schließenden Totalität solcher Lehrstücke. Beide entdeckten das „Unmenschliche“ in

dem Ansatz z. B. eines „reinen“ Subjekts der Erkenntnis. Für Nietzsche ist der Wille zum System geradezu ein Mangel an Rechtschaffenheit.

Die Frage, was Philosophie eigentlich „sei“, wird hier neu gestellt. Sie wird gelöst aus der Verklammerung, in der sie seit Descartes mit der Wissenschaft war. Für Nietzsche und Kierkegaard ist Erkennen ein „Auslegen“. Dies „Auslegen“ bedeutet ein erhellendes Verstehen, ein ent-deckend Sichtbarmachen der fürs erste verborgenen Gründe unserer Existenz. Existenzphilosophie, sofern sie keine Lehre ist, kann man also nur vorführen. Denn in dieser neuartigen Bewegung des Denkens erzeugt sich allererst der Raum, der hier in Schritten der Reflexion durchmessen werden soll. Diese Reflexion ist sich bewußt, keinen Boden zu finden. Nur die Richtung der Bahn solchen Denkens kann man bestimmen wollen.

Es gibt ein Wort von Kierkegaard: „Der Philosoph des Systems ist als Mensch wie einer, der ein Schloß baut, aber im Schuppen nebenan wohnt. Dieses phantastische Wesen lebt nicht selbst in dem, was es denkt, aber eines Mannes Gedanke muß der Bau sein, in dem er wohnt.“ Man bemerkt leicht eine gewisse Affinität in den Motiven solchen Denkens zu denen des Pragmatismus. Denn wenn dieser unabirrt durch Standpunkte die Praxis des Erkennens zu analysieren unternehmen kann — was anderes stellt er darin bloß als die Gleichgültigkeit und das Belanglose dieser schulphilosophischen Erörterungen? Auch der Pragmatismus hat zum Gegner eine Philosophie, die sich in Verkennung ihres ursprünglichen Wesens wie eine Wissenschaft, nur eben als die höchste, etablieren wollte, die aber nie eigentlich akut sein konnte, die immer das Nachsehen hatte in den Dingen, die von tatsächlicher Wissenschaft innerhalb derjenigen Grenzen schon durchgeführt wurden, innerhalb deren sie überhaupt sinnvoll sind. Und der Pragmatismus hat in derselben Weise wie die Existenzphilosophie die Systemphilosophie zum Gegner. Denn auch ihm bedeutet diese Gegnerschaft kein diskutierend Sich-mit-dem-anderen-auseinander-setzen, um so das Recht eines Standpunktes bestimmen und

begrenzen zu können. Beide setzen sich schon in ihrem Beginnen, ohne sich überhaupt mit ihm einzulassen, von diesem Gegner ab. Und der Vergleich zwischen beiden ist deshalb so demonstrativ, weil keines das andere beeinflußt hat. Um die verschiedene Lagerung der Ganzen dieser Arten des Philosophierens zu zeigen, soll nun hier eine Parallele gezogen, in der Richtung des einen das andere angeschnitten werden. Wobei der Bezugspunkt durch die beiderseitige Ausrichtung auf den Begriff der Wahrheit bestimmt sei. Denn wiederum gilt: beide, Pragmatismus und Existenzphilosophie, suchen ein Verhältnis zur Wirklichkeit zurückzugewinnen. Der Pragmatismus in dem Hinweis auf schlichte Praxis, die er ausspielt gegen die Überspannung des von der Tradition angesetzten Wahrheitsbegriffs. Die Existenzphilosophie in dem Verlangen nach Redlichkeit des Denkens, in dem Appell an den Ernst des Einzelnen. Wir werden also eine Feldbestimmung des Pragmatismus und der Existenzphilosophie versuchen. Dieses Feld entdeckt sich in einer je bestimmten Denkhaltung. Diese Denkhaltung ist verbunden bestimmten Ansprüchen, die der Pragmatismus als billig an die Wahrheit zu stellen gewillt ist, bzw. einem — bei der Existenzphilosophie — bestimmt gerichteten Suchen nach „eigentlicher“ Wahrheit.

2.

Freilich — die Kritik hat sich den Pragmatismus durchgehend zu billig gemacht. Man muß durchzustoßen suchen auf die großen Intentionen von James und Dewey, um die Nähe zum Pragmatismus zu spüren bei dem jungen Nietzsche etwa, der in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ von den „Müßiggängern im Garten des Wissens“ spricht.

Dewey spricht von dem „Vorurteil, daß das Seiende ein irgendwie erkanntes Seiendes sein müsse“, — so als ob das Gefüge des Seienden nur im Begriff liegen könne. Denn unser ursprüngliches Verhältnis zu den Dingen sei gar nicht die Erkenntnis. Vielmehr betreffen wir uns beim Umgang mit den

Dingen als dem nächsten. Man hat und erfährt sie z. B. im Hantieren, im Verlangen danach, in ihrem Umstrittensein als Sache. Sie zeigen sich mir als Widerstand. Das Wetter draußen merke ich, sofern es meine Stimmung beeinflußt. Man erfährt die Dinge im Durchgang der Praxis. Eine als Dezimalbruch aufgeschriebene Zahl brauche ich z. B. nicht zu „erkennen“ — ich muß nur „bescheid mit ihr wissen“, mit ihrer Schreibweise usw., um sie verrechnen zu können. Erkennen im eigentlichen Sinne würde aber bedeuten, daß man etwas, sofern man es begreift bzw. sich vorstellt, „in Verwahrung bringt“. Wobei ein in Besitz genommener „Bestand“ dann als wahr gilt. Ursprünglich „verhält“ man sich aber zu den Dingen und macht es insofern richtig oder nicht, als man darauf eingespielt ist; Irrtum bedeutet ein Fehlgreifen. In dem, als was und wie etwas erfahren wird, reflektiert sich die Art und Richtung meines Umgangs damit. Das Seiende hat zunächst keine gedachte Struktur wie der Gegenstand der Erkenntnis, der immer irgendwie „vor gestellt“ ist. Und weist nicht schon das Wort „begreifen“ in die Richtung eines in den Griff bekommend Sich-befassens mit . . ., um sich so darauf zu verstehen, daß man damit Bescheid weiß? Die Dinge werden nie isoliert als Gegenstände erkannt, sondern immer im Rahmen^{1*} von Situationen erfahren.

Dienächstliegende Wirklichkeit^{2*} war also hier unterschlagen worden. Was bedeutet dann aber „Erkenntnis“? Man spricht vom „Gegenstand“ der Erkenntnis. Was erkannt werden soll, rückt in den Aspekt eines Gegenüber. Ist also „zeitweilig“ nur Gegenstand. Erkenntnis hat „episodischen“ Charakter (Dewey). In der Erkenntnis wird immer eine Frage aufgenommen. Sie bedeutet Untersuchen, Zusehen, Prüfen, gespannt Ausschauen. Der Motor dieser geschärften Aktivität ist aber immer eine Verlegenheit. Sie liegt im Unterbrochensein meines Bescheidwissens. Der Erkenntnis geht es um dessen Wiederherstellung. Also ist Erkenntnis immer eingelagert in einen Horizont, der selbst nicht erkenntnismäßig ist, der aber andererseits gerade das erkennende Subjekt hält, weiterträgt und insgeheim leitet. Denn nicht von ungefähr bemüht man sich

um Erkenntnis. Es gibt keine so desinteressierte, „reine“ Erkenntnis. Man will etwas dabei. Nämlich dies, wieder verfügen zu können über die Dinge. Jede Erkenntnis ist relativ zu einer besonderen natürlichen Situation. Wie immer sie sei, was immer sie wolle, sie kann die Situation nicht transzendieren, und weil Erkenntnis zurückführt in die Umgänglichkeit der Dinge, hat sie „instrumentale Funktion“ (Dewey).

Bisher war die Rede von der „Stelle“ der Erkenntnis. Wie vollzieht sie sich aber? In dem Abstandnehmen-von, in der „Subjekt-Objektpaltung“ ist ein Auf-sich-zurückgeworfen-sein bezeichnet. Hinter den abstrakten Beziehungen, die Erkenntnistheorie in Ansatz bringt, erkennt der Pragmatismus in Haltungen, Affektionen usw. das existenzielle Geschehen, die Wirklichkeit, an der diese Beziehungen aufzuweisen sind. Der Gegenstand der Erkenntnis wird auseinanderzulegen, zu sondieren versucht. Man sucht wegweisende Anzeichen aufzuspüren in der Absicht, wieder handgemein werden zu können mit den Dingen. Und was zunächst in dieser Richtung entwerfend ausgedacht und vorgestellt war, bewährt sich als wahr, sofern es sich in der Folge als tatsächliche Umgangsmöglichkeit erfüllt. Die Wahrheit liegt in der Lösung und Klärung von Situationen. Eine Situation steht nur insofern im Zeichen der Wahrheit, als ihre überwundene Spaltung gegenwärtig ist, als Handlungsfreiheit als wiedererreicht bewußt wurde. Erkenntnis und Wahrheit gibt es nur in ihrer Nachwirkung. In der Umsicht und Helligkeit praktischer Umgangsmöglichkeit. Wahrheit ist in dem, was entspringt, was „wird“ durch vernünftiges Zutun. Und sie ist nichts Festes, sofern sie sich verschiebt in der Richtung der fortschreitenden Gesamtsituation. Wahrheit läßt sich also nicht aufschichtend in Besitz nehmen. Sie ist nur Mittel und darf nicht zu letztgültiger Wirklichkeit hypostasiert und aufgebaut werden. Sie hat nicht „an sich“ Bestand. Sie ist nur ein Wechsel, der eingelöst zu werden verlangt. Wahrheit liegt nicht in irgendwelcher Übereinstimmung mit Gegenständen, sondern darin, daß irgendwelche Operationen zu den Situationen „stimmen“.

Wahrheit ist aber auch nicht im einzelnen Menschen. Bleibt Wahrheit innerlich, so steht sie in der Gefahr ihrer Vereitelung. Denn die Situation, deren ringsum offene Helle die Entdecktheit der Wahrheit ist, ist „Feld“ der Praxis. Im Feld der Praxis trifft man sich mit den anderen. Mein Können, also auch meine Erkenntnis bestimmt, d. i. begrenzt sich rücksichtlich dieser anderen. Ich kann der Berufene bei etwas sein oder nicht; Wahrheit kann also nur gemeinsam erfahren werden. Erkenntnis verlangt nach Zurechtweisung durch die anderen. Wahrheit ist also auch insofern nicht absolut, als ihr Entstehen abhängig ist von dem wechselseitigen guten Willen derer, die einander mit-teilen, ihre Erkenntnis ineinanderfügen und dabei umbilden lassen. Franklin: „Ein Mensch, der seine Zusammengehörigkeit mit anderen einsieht, gibt alle Wahrheit auf, die aus sich selbst räsonniert.“ Alles direkte Behaupten der Wahrheit zerstört ihre Mitteilung. Denn Behauptungen unterbinden die Antwort des Zuhörers. Mit-teilung der Wahrheit wird wichtig, wenn ihre Beweglichkeit und deren Gefährdung durch den dogmatischen Eigensinn des Einzelnen erkannt worden ist. Tatsächlich ist in der Sozialpsychologie von Franklin, wie dies E. Baumgarten¹ gezeigt hat, der Pragmatismus bereits angelegt. Denn er ist eine Denkart, eine Gesinnung, die auch im amerikanischen Lebensstil die geheime Führung hat. Im Pragmatismus reflektiert sich etwas, was auch dem amerikanischen Alltag sein Gesicht gibt. Hinter dem Pragmatismus steht ein bestimmtes Ethos. Dieses Ethos wendet sich an die „Verständigkeit“ des Menschen, kehrt dessen Lage dahin, daß sie danach verlangt, überall verlässliche Bindungen zu schaffen und sich verfügbar zu erhalten. Es ist eine Haltung, die in Front steht gegen exklusiven Wissensbesitz.

Darin, daß im Pragmatismus ein solches Ethos zum Vorschein kommt, liegt gerade das „Echte“ dieses Philosophierens. Dies, daß der Pragmatismus kein ausgedachter Standpunkt ist. Erkenntnis und Wahrheit werden hier in der Breite ihrer

¹ E. Baumgarten, Benjamin Franklin und die Psychologie des amerikanischen Alltags. (Neue Jahrbücher 1933, S. 251 ff.)

Konkretion, als menschliche Angelegenheit, beschrieben. Ein bestimmtes Selbstverständnis des Menschen, ein Sich-in-bestimmter-Weise-ausgelegt-haben, welt- und lebensanschauliche Motive werden im Pragmatismus nachvollzogen, explizit gemacht. Ein bestimmt gearteter, und zwar natürlich und geschichtlich bestimmt gearteter Mensch kommt hier zur Sprache. Der Pragmatismus ist ein Nachtrag, den hier die Philosophie dem Leben gibt.

Darin liegt — das bemerkt man zunächst — das so radikal andere dieses Beginnens gegenüber der Systemphilosophie seit Descartes. Denn damit, daß in diesen Systemen der Philosophie im Bild des Ganzen des Seins auf das wahrhaft Seiende zugestoßen werden sollte, lag eine Entfremdung von sich selbst. Auch in Abwehr und Kritik blieben diese Philosophien als Schulen immer einander verhaftet. Und vorzüglich war es die Position des Descartes, die sich hier immer wieder durchsetzte. Sicherlich — auch der Mensch ist hier immer irgendwie in seinem Wesen und in den Motiven seines Daseins verstanden worden. Diese anthropologische Grundlegung blieb aber unerkannt und war nur insgeheim leitend. Der Mensch war dabei nicht in dem Gezüge seiner Natur bestimmt, sondern nur formelhaft mitangesetzt worden, — z. B. auf Leistungen, etwa die Erkenntnis hin, als die Bedingung von deren Möglichkeit. Dieses „Subjekt“ der Erkenntnis bezeichnet aber eine unmenschliche Position. Als zeitenträkt wird es hier herauspräpariert. Als ein archimedischer Punkt, von dem aus aber gerade der Mensch selbst in seiner faktischen Vereinzelung mit aus den Angeln gehoben und in die Schwebe gebracht wird. Er gilt hier als Vernunftwesen. Ist aber doch tatsächlich nur Vertreter dieser Vernunft. Und ist abgeriegelt gegen die untergründigen Ursprünge seines Daseins. Über dem Allgemeinen vergibt man hier, daß er ein Einzelner ist. Die faktische Existenz des Einzelnen wird verraten an Zeitloses. Seit Descartes geht die Philosophie konform der Wissenschaft. Sie teilt deren Anonymität. Ist mit Mitteln des Allgemeinen darstellbar. Ihre Probleme seien überzeitlich — so sagt man. Man

prüft die Richtigkeit ihrer Einsichten. Diesen Systemen der Philosophie gegenüber bedeutet der Pragmatismus eine Zurechtrückung. Er deckt z. B. auch gerade den insgemein verschwiegenen Horizont der Wissenschaft auf, wenn sie sich um Objektivität der Erkenntnis und Wahrheit bemüht. Gerade darin gelingt es leicht, das Siegel der Endlichkeit aufzuspüren: denn nur ein Wesen, das immer in Situationen steht, kann das Verlangen haben, sich weitgehend unabhängig zu machen von dem Besonderen dieser Situationen und kann nach Mitteln suchen, um Situationen verfügbar zu machen, die überall und jederzeit und für jeden anwendbar sind. Objektiv wird hier Wahrheit nur eben als ein sorgliches „Mittel“, das einem an die Hand gegeben ist.

3.

Der Pragmatismus ist eine Besinnung auf das, was eigentlich geschieht bei der Erkenntnis. Er zeigt die Stelle der Wahrheit im Leben auf und bedeutet eine Korrektur der traditionellen Lehre, sofern er das Scheinhafte daran zerstört. Er will zurück zur unverkürzten Wirklichkeit. Existenzphilosophie aber will nicht nur eine solche Korrektur sein, um das Scheinhafte einer Ideologie aufzuzeigen. Sie ist keine schlicht zurecht-rückende, sachliche Besinnung, die wie im Pragmatismus in eine Verständlichkeit zurückbringt — gewiß des Einverständnisses in bezug auf den Boden, den man nur nicht hätte verleugnen dürfen. Die Redlichkeit existenzphilosophischen Denkens ist mehr als bloße „Ehrlichkeit“. Dem Echten pragmatischen Fragens steht bei Existenzphilosophie gegenüber das Sich-bemühen, sich in „Eigentlichkeit“ zu halten. Existenzphilosophie will keine Aufklärung. Gerade deren Thema wird gleichgültig, wenn sich Existenzphilosophie gegen die „Verflüchtigung“ wendet, wie sie geschieht in Erkenntnis und Wissen, sofern diese ein Ausweichen bedeuten vor der Wirklichkeit in einem selbst. Wirkliche Umkehr steht hier gegenüber einer Besinnung aus vorschneller Ausdeutung heraus.

Existenzphilosophie weist auf das Verhängnis für den Menschen, über den Wissenschaft Macht gewinnt, und der so abgelenkt gegen sich selbst um eigenste Möglichkeiten betrogen wird. Sie rückt nicht sachlich zurecht, sondern stellt mich, sofern sie nämlich mich zurückholt aus einer Verstellung meiner selbst. Sofern ich mich dort nicht finden kann, wo mich Philosophie als Subjekt des Wissens suchte. Kierkegaard will den einzelnen Menschen ernüchtern, in die Wirklichkeit seiner Existenz, die zeitlich und zu verantworten ist, mich zurückrufen aus der Verlorenheit an ein Allgemeines wie Vernunft oder „objektiver Geist“. Auch Nietzsche will einen Realismus menschlicher Existenz. Es käme nicht an auf Leitbilder oder irgendwelche Weltanschauungen, sondern darauf, durchzustoßen auf das, was mich wirklich bewegt und zumeist verdeckt ist, auf die Untergründe unseres bewußten Daseins.

Existenzphilosophie, die nur appelliert, kann nicht öffentlich gemacht und in Sachstrukturen freigelegt werden. Es bedarf hier innerer Anstrengung, eines Einsatzes, um in Selbstbekümmerung neuen Boden zu gewinnen. Dies Philosophieren geschieht in Schritten. Die dabei geschehende Krisis stellt Existenzphilosophie gegenüber dem Philosophieren seit Descartes, das sich immer um die rechte „Methode“ bemühte. Methode ist ein sachlicher Weg, den man beibringen, den man lernen kann. Nämlich wie man die Dinge in Griff nimmt, behandelt, sachlich vorwärts kommt, sichere Ergebnisse erhält. Durch den Zwang der Sachen entglitt sich gerade diese Philosophie, die sich im Bemühen um die rechte Methode als höchste Wissenschaft etablieren wollte. Sie begab sich ihrer Anliegen, sofern sie sie gerade hierdurch in den Aspekt neuer Fachdisziplinen rückte. Erkenntnistheorie, Logistik, verschiedene psychologische Schulen entstanden durch die Auswirkung der cartesianischen Position. Diese Philosophie unterschlug die Wirklichkeit meines Daseins, diese Existenz, die zwischen Geburt und Tod gespannt ist. Sie wurde hier verraten an zeitlos Allgemeines, gleichsam stillgestellt dadurch, ihrer Spannung, des Offenen, Fragmentarischen benommen.

Heideggers Buch heißt „Sein und Zeit“. Es stellt neu die Frage nach dem Sinn von „Sein“. Was ja immer schon irgendwie verstanden wurde, wenn davon die Rede war. Dies durchschnittliche Verständnis gilt es aber explizit verfügbar zu machen. Dies geschieht dadurch, daß es unter den Horizont des Seins des Menschen ausdrücklich gerückt wird. Denn Existenz versteht sich selbst in den mannigfachen Bedeutungen, unter denen sie das Seiende nimmt. Man kann hier in zweierlei Richtung fragen: 1. Inwiefern wird in der mannigfachen Bedeutung des Seienden gerade die Verfassung meiner Existenz Erfahrung? Oder 2. Inwiefern bezeichnet die Zeitlichkeit des Daseins des Menschen die innere Möglichkeit seines Verhältnisses zur Welt, d. i. der Ansicht, unter der sich ihm die Welt zeigt? Die zweite Frage sei hier kurz erörtert:

Wenn nach der Zeitlichkeit unseres Daseins gefragt ist, so kann dies nicht bedeuten, dieses Dasein mit der Zeit zusammenzubringen, die wir ihrer sachlichen Bedeutung nach kennen, und die uns als Gegenwart, Zukunft usw. geläufig ist. Denn deren Bedeutung, d. i. die sachliche Bedeutung, die für uns etwas als gegenwärtig usw. hat, ist nur der Widerschein der Zeitlichkeit unseres Daseins. Im Dasein ist Zeit „angelegt“ im Gegensatz zu den Dingen, die sich „in“ der von daher konstituierten Zeit nur eben erstrecken.

Inwiefern ist nun Dasein an ihm selber zeitlich? Dasein bezeichnet hierbei den formalen Grundzug des Menschseins, noch diesseits des Besonderen seiner anthropologischen oder psychologischen Art. Daseiend „finden“ wir uns nun, d. i. es ist unmöglich, „hinter“ bzw. „vor“ uns zurückzukommen in unserem Dasein, das wir nur übernehmen, zu dem wir uns nur irgendwie verhalten können. Wir sind nicht mächtig unseres Daseins, also nicht mächtig unserer selbst insofern, als wir über unseren Anfang nicht verfügen. Wir „haben“ „zu“ sein. Das heißt unser Dasein ist uns nicht gegeben, sondern „aufgegeben“. In jedem Schritt unseres Daseins geht es dann aber also um uns selbst. Es bedeutet also ein Können, eine Möglichkeit in bezug auf Existenz, die hier als überkommene unter dem Horizont von

Möglichkeiten steht. Was darin Erfahrung wird: Unser Leben verlangt, irgendwie „geführt“ zu werden. Man entwirft sich auf einen Sinn hin. Versteht sich insofern auf sich selbst. Jeder Schritt meiner Existenz bedeutet also eine Auslegung meines Daseins, sofern er geschieht als ein Sich-auseinandersetzen mit der Welt in Situationen. Darin nun, daß ich meiner nicht mächtig bin, sofern ich den Grund meiner selbst mir nicht legen, sondern ihn mir nur nehmen kann in der Welt, darin, daß in meinem Immer-„schon“-dasein dessen Möglichkeit überholt ist, zeigt sich das Dasein als Faktum. Es ist das Faktum *κατ' ἐξοχήν*. Das meint: es ist nicht Faktum, wie sonst als Faktum das gilt, was in der Zeit geschehen, von irgendwoher entstanden ist und insofern seine Herkunft in der Zeit hinter sich gelassen hat. So ist etwa ein Haken etwas aus einem anderen zum Haken Gewordenes. Er war vorher noch nicht da, sondern statt dessen nur ein Stück Eisen. Daß dieser Haken dann irgendwo und irgendwann vorhanden ist, zeigt, wie er dem Kontext des Geschehens verfallen, durch umgreifende Situationen gehalten ist. Er hat eine „Stelle in“ der Zeit, nämlich in der sich zeitlich ausbreitenden Wirklichkeit. Anders aber die Faktizität des Daseins, die es an ihm selbst in seiner Zeitlichkeit hat. Und man kann auch das Sichfinden nicht trennen von dem Dasein. Dasein meldet sich geradezu als „Befindlichkeit“. Zeitlichkeit expliziert sich also ineins mit dem Dasein.

Zweitens: sofern man zu sein hat, entwirft man sich auf Möglichkeiten und ist insofern sich vorweg bzw. über sich hinaus. Ich komme aber, sofern es hierbei um mich selbst in meinem darin übernommenen Dasein geht, in jedem Schritt meiner Existenz auf mich zu bzw. zurück. Und wiederum: ich verhalte mich hier nicht auf irgendwelche Zukunft hin, wie man mit der Zukunft sonst wohl rechnen mag. Nicht die Zeit ist hierbei offen, sondern ich selbst bin das Offene. Ich entdecke mich als offene Frage. Diese Verantwortung seiner selbst aber, sofern man nämlich auf sich zukommt in dem, als was man sich übernimmt, geschieht im Augenblick der Entscheidung. Existenz „zeitigt sich“, sofern sie sich so in Schritten vollzieht.

Und sie ist von innen her zeitlich, in der Wurzel endlich, sofern sie gerade in ihrem Zukommen auf sich sich selbst verbunden ist. Zeitlichkeit „macht“ also gerade diese Selbstheit. Die Zeitlichkeit der Dinge bedeutet aber gerade das Gegenteil eines solchen sich in Selbstheit manifestierenden Verbundenseins. Was sie sind, sind sie von anderem her, und die Zeit ist ihnen etwas, wohinein sie gerissen, von dem sie mitgenommen, in dem sie liegen gelassen werden.

Wenn aber jeder Schritt von Existenz als Verantwortung ihrer selbst, nämlich als *λόγον διδόναι* geschieht, so ist Erkenntnis als ein Begreifen, nämlich Sichverstehen auf die Dinge, von vornherein hier miteingestellt. Erkenntnis geschieht als Auslegung seiner selbst in Situationen. Existenz vollzieht sich in Begriffen, sofern jedes Begreifen eine Auszeichnung ihrer selbst bedeutet.

Auch hier also geht es in der Erkenntnis um etwas, Erkenntnis will nicht sich „selbst“, wie es der Pragmatismus bestreit, daß Erkenntnis sich zum Sachwalter jenseitiger Wahrheit mache. Wahrheit war ihm aber sachliche Akkordanz, ein situationsgerecht Handeln. *Πρᾶγμα* ist aber jedermanns Sache. Als Sachwalter von Situationen wird hier Rede gestanden; dies bedeutet hier, es verständlich machen, zu erklären, inwiefern etwas hier „richtig“, d. i. unter den gegebenen Umständen die gegebene Wahrheit ist. Wobei nie vergessen wird, daß jeder noch so richtige Standpunkt im Laufe der Zeit überholt werden kann. Die Auseinandersetzung mit der Welt in der Existenzphilosophie bedeutet aber keine Lösung von Situationen als von Feldern der Praxis. Hier gilt es, sich selbst zu verantworten, und diese meine Auslegung kommt an kein Ende. Nietzsche: Das Dasein ist einer unendlichen Auslegung fähig. Sofern es sich immer zu einer neuen Wirklichkeit verpflichtet, wenn es im Lichte der Zukunft sich seine Vergangenheit erschließt. Denn diese meine Vergangenheit zeigt sich hier als Schicksal, das nie fertig ist, mit dem es nur immer neu fertig zu werden gilt. Denn der Mensch ist ein Werdender und immer unterwegs zu sich. Sein Verhältnis zu sich selbst kann sich in der Richtung eines Sichverlierens oder Sich-

gewinnens in seiner Eigentlichkeit gestalten. Er verliert sich in Uneigentlichkeit, wenn er in Vergessenheit seiner im Betrieb der Wissenschaft weg von sich ist, ohne den Sinn seines Tuns begriffen zu haben — so wie Nietzsche die Gelehrten sah. Wahr zu werden bedeutet hier aber eine Erhellung von Existenz. Und Redlichkeit ist dies, sich in seinen Ursprüngen anzueignen, sich zu stellen in dem, was man eigentlich ist. Situation ist hier keine sachliche Situation, d. i. keine Stelle in einem Feld, in dem man auftritt, sich trifft darin mit den anderen, bzw. sich kreuzt in seinen mit deren Absichten. Wo es so ist, daß jede Sorge mir abgenommen werden, daß einer für den anderen erkennen kann. Wahrheit ist hier etwas, an dem alle interessiert sind. Die in meinem Schicksal mir überkommene Lage kann aber überhaupt nicht so „gelöst“ werden. Es gibt hier kein Freikommen von . . . Niemand kann mir auch hier etwas abnehmen, sofern nur ich selbst hier etwas tun kann. Freilich — auch Existenzphilosophie verkennt nicht nur nicht, sondern betont gerade die entscheidende Bedeutung der anderen in der Auslegung des Lebens, und insoweit trifft sie sich mit Gedankengängen von Dewey. Denn gerade durch den anderen kann ich zu mir selbst, vor mich selbst gebracht werden, wenn er an mich appelliert, mich zu erringen aus meinem Abgleiten zum Mir-selbst-offenbar-werden. Der eine wird hier gestellt, an sich selbst freigegeben durch den anderen, — wozu es freilich der offenen Bereitschaft bedarf, sich auch stellen zu lassen durch den anderen.

Auch die sokratische Dialektik schafft solche Krisis und Wandlung. Wenn Sokrates danach fragt, was dies oder jenes „ist“, will er keine Begriffe definieren. Er sprach von einer *τέχνη μαίευτική*. Der andere sollte hier dessen entbunden werden, mit dem er sich als einem ihm zunächst unbewußten Wissen trug. Er sollte also zum expliziten Vollzug seiner selbst gebracht werden, sich insofern aneignen in seinem Selbstverständnis¹.

¹ Für eine Haltung wie die Franklins war es demgegenüber bezeichnend, daß er aus der sokratischen Ironie eine Methode mache: durch den Schein von Unsicherheit den anderen auf den Plan zu locken, um so die „Sache“ von verschiedenen Seiten aus ins Freie kommen lassen zu können.

Für Nietzsche galt es, auf den „Grundtext“ der menschlichen Natur durchzustoßen, und Kierkegaard sprach von der „Urschrift“ menschlicher Existenzverhältnisse, die er wieder lesen wollte. Gerade so etwas geschieht hier, wenn Existenz im Lesen ihrer Konzeptionen sich betrifft bei „Vorgriffen“, in ihrem Grundnehmen bei dem Stiften der in den Begriffen artikulierten Bezüge. Man betrifft sich hier bei sich selbst und wird sich — schrittweise weitergetrieben — seiner bewußt. In diesem „Betroffenwerden“ als dem Ausdruck einer Krisis ist aber der spezifisch philosophische „Affekt“, das *θαυμάζειν* des Plato, bezeichnet. Die wissenschaftliche Philosophie kannte keinen Affekt. Sie war etwas, woran man nur eben „Interesse“ nehmen konnte, woran man aber ebenso auch kein Interesse zu nehmen brauchte. Wenn oben der Pragmatismus ein „Nachtrag“ genannt wurde, so war er dies im Sinne einer Aufklärung. Diese geschah im Analysieren. Hier aber, bei der Existenzphilosophie, betont sich in der Nachträglichkeit eine notwendige Vorgängigkeit. Nämlich dessen, was nur als vorgängig leitend sein kann bei der Auseinandersetzung der Welt. Dieser Affekt des Betroffenwerdens ist also hier nichts nur eben Hinzukommendes und Begleitendes, sondern er ist verbunden dem Schritt dieses Philosophierens, das hier eine Umkehr ist.

4.

Ist Existenzphilosophie „Selbstreflexion“? Nicht in dem Sinn, wie sonst Selbstreflexion ein Nachdenken über sich, ein Überprüfen seiner Lage und seines Verhältnisses zu Welt und Menschen bedeutet. Wie solche Selbstreflexion z. B. bei Marc Aurel, Montaigne geschah. Denn hier erwachsen Anschauungen, Haltungen, Einstellungen. Sie reifen durch Erfahrung, die man im Leben gemacht hat. Und „Anschauung“ bezeichnet ein fixes Verhältnis zu etwas. Anschauungen kann man festhalten oder aufgeben. Sie sind Glaube oder Unglaube. Man „kommt“ irgendwie zur Skepsis; Reserve gilt als das „Gebotene“ usw. Etwas anderes ist aber die nicht aufzu haltende

Unruhe der Existenzphilosophie. In der das Ungesicherte unseres Daseins aufgebrochen ist, in der man sich als offene Frage entdeckt hat. Dieser Reflexion eignet Bodenlosigkeit. Indessen — stellt nun nicht gerade das Experimentierende in der Psychologie von Kierkegaard und das Versucherische in der aphoristischen Philosophie von Nietzsche beide in Gegensatz zu der zwingenden Begrifflichkeit von Heidegger als dem Repräsentanten heutiger Existenzphilosophie? Wie hier bei Heidegger der Aufriß menschlicher Existenz entwickelt, deren Rahmen abgesteckt wird, um von daher Schuld und Schicksal in ihrer inneren Möglichkeit zu begreifen, das ist doch handwerklich „gekonnt“ und eine Leistung, sofern sich darin das „Gearbeitete“ betont. Ist es nun ein Widerspruch zu dem vorhin Gesagten, daß Existenzphilosophie nicht lehrstückhaft zu demonstrieren sei?

Es sei hierzu die Sprache Heideggers untersucht. Gerade sie ist es ja, an der man Anstoß nimmt, an dem angeblich Gesuchten und Gewaltsamen der Ausdrücke. Wogegen vielleicht zunächst an Aristoteles zu erinnern wäre, dessen Ausdruck *τὸ τι ἦν εἶναι* z. B. ja auch kein von der Sprache ohne weiteres dargebotenes Wort ist, und dem man es nicht verargt, diesen Ausdruck gebildet zu haben. Prinzipiell aber ist zu bemerken: Nur der bleibt an der Sprache Heideggers hängen, der ihn nicht so liest, wie er gelesen zu werden verlangt. Er verlangt nämlich, wörtlich gelesen zu werden — was nichts Selbstverständliches ist. Denn im allgemeinen liest man anders. Man liest da in der Richtung auf Orientierung, um die Gedanken des anderen kennenzulernen. Man liest hier darüber hinweg, vorzüglich aber „dazwischen“. Man versteht hier, was „gemeint“ ist. Schreiber und Leser treffen sich hier in einer durchschnittlichen Verständlichkeit. Das meiste bleibt hier nur halb gesagt, und es darf das auch. Und gerade die Dimension philosophischer Erörterungen pflegt durch Traditionen und Schulen weitgehend festgelegt zu sein. „Subjekt“, „Objekt“, „transzental“ usw. — überall kommt man hier irgendwie „mit“. Daß aber nun Heidegger „wörtlich“ zu lesen ist, bedeutet das Gegenteil

solchen Lesens. Nicht etwa dies, daß man sich hier an die Worte hält, wie etwa bei einer Beschreibung, deren sachliche Genauigkeit hier das „Wörtlichnehmen“ motiviert. Sonder: es gilt hier, sich an das Wort in dem zu halten, was es als Wort „bedeutet“. Das ist etwas anderes als das Sachliche, zu dessen Bezeichnung es meist verwendet wird. Heidegger appelliert an das Rückfinden zur Potenz des Wortes. Es gilt, die Richtung zurückzugewinnen, in der das Wort von sich aus etwas zu bedeuten gibt, — wie dieser an das Wort gebundene und noch nicht sachlich fixierte Hinweis z. B. insgeheim immer schon leitend ist bei der Wahl eines Wortes, wenn man um die Fassung eines Gedankens ringt. Freilich — es ist eine besondere „Erfüllung“, die solche Wörter wie „Sorge“, „Befindlichkeit“ usw. hier bekommen. Sie entdeckt sich allererst in Verfolg einer Denkbewegung, an deren Aufnahme nur appelliert werden kann. Es wird hier nicht einfach in das vorgegebene Feld der sachlichen Bezüge gewiesen, in und zu deren Artikulation sich die Sprache zunächst gebildet hat. Das Ungewohnte und wohl als gewaltsam Anstößige der Wendungen und Wortzusammensetzungen bewahrt aber gerade davor, in solche nächstliegenden und geläufigen sachlichen Erfüllungen abzugleiten. Die zwingende Begrifflichkeit der existenzialen Analytik ist also etwas ganz anderes als die Exaktheit systematischer Begriffe. Denn exakt heißt: ausgeführt, und jeder systematische Begriff kann ausgeführt, nämlich ex definitione „realisiert“ werden. Durch „Sorge“, „Befindlichkeit“ wird man aber versetzt, nämlich hineingezwungen in die Gliederung dessen, worin man sich in der Grundlegung seiner Existenz selbst schon verstanden hatte.

Dann freilich stellt aber die zwingende Begrifflichkeit Heideggers die existenziale Analytik zu dem Philosophieren von Nietzsche und Kierkegaard. Es ist kein Denken, das einem Menschen zugänglich wäre, der „nur“ „denkt“, dem nur das etwas gilt, der nur das aufzunehmen gewillt ist, was in die Durchsichtigkeit der ratio gehoben werden kann. Auch die existenziale Analytik wendet sich an den Einzelnen, der von

sich aus etwas mitbringen muß. Wohinein er nur eben als etwas in ihm gewiesen werden kann. Nichts ist hier so geradezu sagbar. Nietzsche: „Mich zu verstehen ist eine Auszeichnung, die verdient werden muß.“ Nietzsche und Kierkegaard, beide suchten ihren Leser. Auch Heidegger sucht ihn. Und die Redlichkeit Nietzsches — was ist sie anderes als der Feind einer billigen Zufriedenheit, die die Wahrheit in Formeln und in Fraglosigkeit zu besitzen meint.

SINN DES STUDIUMS DER WISSENSCHAFT

Ich will hier nicht etwas umreden, woran, wenn einer studiert, von ihm schon irgendwie geglaubt wird^{1*}. Der Sinn der Wissenschaft selbst ist nichts Fragloses. Es ist nicht selbstverständlich, daß Wissenschaft sein soll, — daß sie heute noch sein soll. Denn Wissenschaft ist zeitgeboren. Jede Zeit gewinnt sich im Kampf gegen eine andere Zeit, setzt sich als Maß hierbei durch für das, was als wirklich und was als nur illusionär zu gelten hat. Gerade darin beweist eine Zeit ihre Wirklichkeit, daß sie den anderen Zeiten Richtung, Art, Ebene des Kampfes aufoktroyiert, sie zwingt, sich dahin zu transformieren und sich so eine relative Bedeutung zumessen zu lassen. Aber wogegen Wissenschaft ursprünglich im Kampf stand, ist heute keine Macht mehr. Damit ist aber Wissenschaft um ihre Spannung gekommen. Unser Pathos ist ein anderes geworden. Auf Sachlichkeit und beweisbare Wahrheit, darauf hat sich heute Wissenschaft zugespitzt. Kein Einzelner ist mehr als Instanz beansprucht. Die Wissenschaft verträgt nicht mehr das persönliche Pathos echter Überzeugung. Sie braucht es nicht. Es ist die Frage, von woher der Wissenschaft eine neue Leidenschaft kommen kann.

Als zeitgeboren steht Wissenschaft wesentlich in Frage. Sie ist überkommener Besitz — so scheint es. Sicherlich ist sie nicht Erbe. Dem Besitz fehlt, was das Erbe auszeichnet: daß man ihm fraglos seinerseits verbunden ist. Erbe ist das, worin man sich selbst überkommen ist. Z. B. die Sprache, das Ethos eines Volkes und seine Güter^{2*}. All das gilt es verantwortlich zu übernehmen. Darauf zuzukommen in jedem Schritt. Existenz vollzieht sich als ihre Aus-Zeichnung.

Einen Besitz gilt es aber als Besitz zu rechtfertigen. Und nur Anwendung scheint ihn rechtfertigen zu können. Die Legitimation scheint ihm nur von außen kommen zu können. Er gilt als tot, wenn er nicht diese Rechtfertigung findet. Und Besitz ist auch etwas Fragwürdiges. Er birgt Verfallsmöglichkeiten. Er ist eine labile Beziehung. Die immer auf der Kippe

ist, ihr Subjekt zu vertauschen. Der Besitzer ist immer auf dem Weg, Höriger seines Besitzes zu werden, sich zum Objekt dieser Beziehung zu entgleiten.

Wissenschaft als bloßer Besitz — gerade so scheint sie sich oberflächlichem Blick zu zeigen. Sie scheint zu versinken in die Endlosigkeit dessen, was niemanden etwas angeht. Die Festigkeit und Exaktheit wissenschaftlicher Methoden ist verführend, Wissenschaft sich bloß anzulernen. So wie wir die Wissenschaft in Fächer aufgesplittet heute sehen, scheint sie in das Belieben jedes Beliebigen gestellt zu sein. Man glaubt, den unverantwortlichen Unernst zu bemerken^{3*}. Und die Betriebsamkeit des Fachwissenschaftlers scheint nur mühsam die Angst gänzlicher Sinnlosigkeit zu verdecken. Die Wissenschaft erweckt Staunen, aber keine Teilnahme. Ein utopischer Sachverstand macht sich breit. Und der tatsächliche Glaube an die Wissenschaft zeigt sich doch, recht besehnen, als Aberglaube, der ebenso schnell in Feindschaft umschlägt, wenn die Wissenschaft zu versagen scheint. Man beschimpft sie dann als Schulwissenschaft.

Diese Krisis der Wissenschaft liegt aber nicht an Grenzen des Könnens, sondern am Bewußtsein ihres Sinnes. Sicherlich — die Wissenschaft als Besitz scheint unser nächstliegendes Verhältnis zu ihr zu bezeichnen. Aber ist sie es wirklich? Ist tatsächlich Wissenschaft nur eine Position? Für die zu argumentieren — und das heißt doch: für die nachträgliche stützende Gründe herbeizuschaffen — das erste verräterische Zeichen wäre, die Räumung dieser Position schon jetzt vorbereitend ins Auge zu fassen? Ist, wenn Wissenschaft als Besitz gilt, Wissenschaft nicht hierzu erst entstellt worden durch die „mittlere Art Mensch“, die sich alles, die sich vor allem ihren Gegner zu verbilligen sucht? Wissenschaft als bloßen unverbindlichen Besitz festhalten zu wollen — bedeutet das kein Ausweichen? Ist es nicht der Versuch, die Wissenschaft einzufügen in das System der Sicherungen, die der Mensch der Alltäglichkeit braucht, um sich vor dem Einbruch der wesentlichen Fragen zu schützen? Wissenschaft als Besitz — haben wir hier nicht die Wissen-

schaft unversehens aufgenommen, als was sie uns von ihren Verrätern zugespielt wird ?

Von Galilei gibt es das Wort: In der Welt gibt es keinen größeren Haß als den der Unwissenheit gegen das Wissen. Wo ist der Stachel dieser Feindschaft, daß diese in Haß entarten kann ? Wo doch Haß verkrampftes Unfresein bedeutet. Der Hassende nur nicht wahr haben will das, neben dem er nicht bestehen kann^{4*}. Was ist es, worum das Wissen hier beneidet wird ? Was, hinsichtlich dessen Unwissenheit sich nicht vergleichen kann mit Wissen ? Wissenschaft braucht und will keinen Schutz, Wissenschaft ist etwas sehr Unbürgerliches. Nämlich Wissenschaft als Haltung. Nietzsche sagte einmal: Im Wissenschaftler leben die Tugenden des Soldaten. Wie meinte er das ?

Das Ungesicherte des Beginnens des Wissenschaftlers hatte er da im Blick. Die Dinge werden in der Wissenschaft angegangen. Erkennen heißt: am Werke sein. Und nur einem wagenden Zugriff, der sich der Erfüllung seiner Voraussetzungen durch eigenes Können gewiß ist, gelingt es, die Dinge ihrer Labilität zu entreißen und sie in die Hand zu bekommen. Es gilt, den Dingen taktisch beizukommen. Wissenschaft versucht sich an den Dingen und in diesem Sich-versuchen drückt sich aus, wie sie sich immer ins Unerkannte gestellt weiß^{5*}. Erfahrungswissenschaft ist eine Erfahrungskunst. Es ist eine eingreifende Macht^{6*}. Die Natur wird hier unter Bedingungen gestellt, ihr wird die Ebene aufgezwungen, auf der sie sich zu stellen hat. Wissenschaft setzt sich verordnend durch in der Wirklichkeit. Das Feld der Wirklichkeit, in der wir heute leben, ist allererst erschlossen, freigelegt, erschaffen durch Wissenschaft. Und zwar durch eine Wissenschaft, die sich außerhalb der Praxis hält. Denn bloße Praxis bleibt unter einem Horizont, der der natürlichen Umsicht zugänglich ist. Praxis ist Sache einer seinsmäßig gesicherten Existenz. Wissenschaft darf die Anwendung, die von ihr gemacht wird, bei ihrem Beginnen nicht im Auge haben. Denn wer sich dem verbindet, was aus der Beschränkung des Gesichtskreises der Gegenwart als Ziel

erkannt wird, hat nicht die Freiheit, die nötig ist, um sich unter die Zukunft zu stellen, um gerade deren Berufener zu sein. Nur reine und sich in dieser Reinheit scharfhaltende Wissenschaft entdeckt, was schon als Möglichkeit dem in die Praxis Verfangenen verschlossen bleibt, Kepler hätte nicht die Planetenbahn berechnen können, wenn nicht Archimedes die Theorie der Kegelschnitte entwickelt hätte^{7*}. Nur in dieser Richtung wachgehaltene Wissenschaft sichert dagegen, in das bloß interne Verhältnis zu entgleiten, das der Fachmann zu den Aufgaben seines Gebietes hat. In Vergessenheit um den Sinn der Entscheidungen, die bestimmd für seine Methoden waren. Wer nichts als Chemie versteht, versteht auch die nicht recht, das sagte schon Lichtenberg.

Wissenschaftliche Haltung — dazu gehört Disziplin. „Unter den Masken der Freiheit ist die Disziplin die undurchdringlichste^{8*}.“ Das Verschwiegene echter Größe drückt sich darin aus. Sie braucht kein Pathos, ihre selbstsichere Freiheit will nicht auf sich angesprochen werden. Freiheit — das bedeutet hier keine verhauchte Idee, sondern dies, daß die männlichen Instinkte die Herrschaft haben über die anderen. Sie zeigt sich in harter Klarheit. Nichts anderes als die Probe darauf ist der Mut des Soldaten. Denn dieser Mut ist etwas anderes als hitzige, sich anwerfende Bravour. Hellsichtigkeit gehört dazu. Nur die Tapferen sind die Männer der Tatsachen. Das meint Nietzsche wohl. Tatsachen wollen wie Gegner ins Auge gefaßt werden, Distanz wird verlangt. Sachlichkeit — nämlich kalte Herzhaftigkeit. Sachlichkeit der Wissenschaft bedeutet kein Unbeteiligtsein, als ob man hierbei von sich selbst dispensiert wäre. Die Wissenschaft in der Überlegenheit ihrer Distanz, dem instinktiven Mißtrauen gegen Abwege des Denkens hat nicht das Verlockend-Entspannende der Anonymität. Man verbilligte diese Sachlichkeit sich wohl dahin, aber sie ist gerade alles andere. Sie ist geradezu das Gegenteil:

Objektivität — und Nietzsche hatte hier die Redlichkeit im Auge, die „als Anstandssache eine unserer jüngsten Tugenden“ ist — bedeutet Rechtschaffenheit des Denkens^{9*}. Objektivität

ist etwas anderes als Allgemeingültigkeit. Nicht als ob der Wissenschaft eine doch so gleichgültig bleibende Absolutheit der Geltung als Verbürgung von Sicherheiten zugespielt werden sollte. Objektivität ist das Gegenteil solcher Allgemeingültigkeit. Sie bedeutet Angemessenheit der Erkenntnis an ihren Gegenstand. Daß man ihn ernst nimmt. Daß man ihn wirklich trifft, darauf stößt. Am Widerstand entzündet sich das Verhältnis zu den Dingen, das man Erkenntnis nennt. Es steht im Gegensatz zu einem Denken, das kurzschlüssig in sich selbst verläuft^{10*}. Erkenntnis bedarf immer erneuter Auseinandersetzung. Dies, daß man sich einsetzt dabei. Wahrheit gibt es nicht unabhängig vom erkennenden Menschen. Sie will und kann gar nicht absolut sein. Um einer Sache gerecht werden zu können, ist alles andere als eine Ausschaltung seiner selbst verlangt. Sondern dies, daß man selbst der Sache gewachsen ist. Man muß sich in sich selbst vertiefen, um sachentsprechend zu erkennen. Charakter wird verlangt. Nur in der lebendigen Begegnung zweier kernhafter Wirklichkeiten gibt es dies, daß sich die eine der anderen erschließt. Den Sinn aufzuschließen, das ist das erste, was in der Wissenschaft verlangt wird. Goethe sagte einmal: Es ist immer ein Unglück, wenn man veranlaßt wird, nach etwas zu streben, mit dem man sich nicht in regelmäßiger Selbsttätigkeit verbinden kann. Es gibt keine richtungslose, indifferente Wahrheit. Einzustehen für Unvermeidliches, das ist der einzige Zugang zur Wirklichkeit. Nur im Lichte dessen, was als Zukunft ergriffen wird, zeigt sie sich. Wahrheit — das ist eine Existenzform, zu der konkrete Menschlichkeit verantwortlich sich trägt. „Konkrete“ Menschlichkeit, das meint: eine ihrer Art und ihrer Zeit verbundene. Die Wirklichkeit ist nicht bloßes Feld der Erfahrung, wie man uns wohl glauben machen möchte. Wir sind nicht Freibeuter in diesem Feld, erobernd, Tatsachen beiseitebringend. Vielmehr: die Wirklichkeit ist ein Feld der Berufung. Sich zu neuer Wirklichkeit zu verpflichten, das bedeutet Erkenntnis. Das meinte Nietzsche, als er sagte, daß man in der Wissenschaft gerade in dem angesprochen wird, worin auch der Soldat sich gestellt findet.

Und was ist es um die Verbindlichkeit der Wissenschaft? Nicht als Wissen ist sie das. Verbindlichkeit bedeutet nicht die Maßgeblichkeit irgendwelcher Erkenntnisbestände, die fremd hereinstehen in unser Leben und respektiert sein wollen. Wissenschaft ist nicht die Maske irgendwelcher Anonymität, als ob wir in der Wissenschaft unter die Botmäßigkeit einer unänderbaren Wirklichkeit gezwungen werden sollten. Die Verbindlichkeit der Wissenschaft ist die Verbindlichkeit einer Handlung, deren Instanz jeder in sich selbst findet, zu deren Verantwortung er sich frei zu bekennen hat.

STANDPUNKT UND EXISTENZ

1.

Ich knüpfte an den Vortrag von Herrn Madelung an über Standpunktwahl und -wechsel in der Physik^{1*} und möchte nach dem Standpunkt selbst fragen. Ich möchte bestimmen, was ein Standpunkt „ist“. Nicht als ob ich ihm definierend beikommen wollte. Ich will die Frage nicht analysierend kritisch aufnehmen, als ob zu sagen, was ein Standpunkt ist, dasselbe wäre wie zu fragen, worauf er im wesentlichen hinauskommt. Vielmehr: ich will das darin verborgene Selbstverständnis entfalten. Es soll aufgelockert werden. Ich will es auf Motive abbauen, die fürs erste verschüttet sind. Es geht mir darum, den Sinnkreis aufzuweisen, der unversehens als darin liegend mit aufgenommen ist. In welcher Richtung wird, wenn man von Standpunkt redet, das Verhältnis zu den Dingen hier angeschnitten? In welcher Richtung wird, wenn „Standpunkt“ als allgemeine Formel dieses Verhältnisses angesetzt wird, hierbei verstellend abgedrängt von den ursprünglichen Bezügen, in die wir gestellt sind?

Die Formulierung des Themas — „Standpunkt und Existenz“ — ist doppeldeutig. Es soll erstens, was Standpunkt „ist“, aus dem Rahmen menschlicher Existenz in seiner inneren Möglichkeit so begriffen werden, daß die Verfassung dieser Existenz dabei gerade selbst mit zum Vorschein kommt. Fürs zweite wird aber hier der Standpunkt in Gegensatz gebracht zu den Stellungen und Haltungen, in denen der Mensch zumeist sich hält.

Um das, was Standpunkt, z. B. als physikalischer Standpunkt, bedeutet, in den Blick zu bringen, gilt es zunächst, ihn von außen abzugrenzen.

1. Der Standpunkt ist etwas anderes als ein Gesichtspunkt bzw. Standort. Obgleich auch er eine Perspektive bedeutet. Der Standpunkt steht geradezu in einem gewissen Gegensatz zum Gesichtspunkt. Denn als Gesichtspunkt bestimmt sich

etwas aus einer Mannigfaltigkeit möglicher, d. i. in Stellen dieser Mannigfaltigkeit vorgegebener Gesichtspunkte. Der Gesichtspunkt bedeutet eine Perspektive, sofern sich hier etwas perspektivisch verschoben, von sich aus in einer bestimmten Ansicht zeigt. Übersicht verlangt hier eine Vermehrung der Gesichtspunkte. Die Sache verlangt, von verschiedenen Seiten zur Sprache gebracht zu werden. Es gibt hier eine Ordnung, ein System von Perspektiven, deren jede in ihrer Bedeutung, als Verkürzung z.B., nur verstanden werden kann durch Hinzunahme der anderen. Daß man nur je unter einem bestimmten Gesichtspunkt eine Sache sehen kann, bedeutet hier eine Beschränkung. — Ein Standpunkt prätendiert aber gerade, sich durchzusetzen gegenüber den anderen. Und seine Perspektive bezieht sich nicht auf eine Ansicht der Sache, sondern meint eine Darstellung, die hier als maßgeblich in dem Standpunkt behauptet wird.

2. Ein Standpunkt, auf den man sich stellt, ist eine Position, die man vertritt. Zu deren Verteidigung man sich anschickt, die man zu behaupten sucht. Der Fürsprecher eines Standpunktes setzt sich diskutierend auseinander mit dem Vertreter eines anderen Standpunktes. Denn der andere ist hier ohne weiteres ein gegnerischer Standpunkt. Der andere wird aber hier nicht beansprucht zur Richtigstellung einer Ansicht. Wobei man ja nicht gegen-, sondern miteinander die Sache betrachten würde. Immer bleibt ein Standpunkt bezogen auf mögliche Gegner. Nur so kann man sich in seiner Position begrenzend festlegen, diese Position zurücknehmend, erweiternd, verschiebend verbessern. Denn der Standpunkt, den man zu gewinnen sucht, bedeutet immer Vorsorglichkeiten, die man trifft.

3. Vom Standpunkt aus sucht man ein Bild, eine Darstellung von etwas zu bekommen. Durch Übersetzung sucht man sich etwas verfügbar zu machen. Die Orientierung, deren Verlangen hinter der Wahl eines Standpunktes steht, bedeutet keine Übersicht in dem Sinne, wie ein Ding sich mir mehr oder weniger übersichtlich darbietet. Daß sich mir ein Ding von sich aus deutlich zeigt, ist an Zufälligkeiten der Situation gebunden.

Durch Platzwechsel kann ich mir eine deutlichere Sicht zu verschaffen suchen. Oder kann durch Beanspruchung des anderen die Befangenheit meiner Einstellung zu überwinden suchen. Von einem Standpunkt aus will ich aber hier etwas erklären. Bzw. meinerseits darlegen können. Ich gebe ihm hier eine Gliederung, die bei mir steht.

4. Man vertritt einen Standpunkt bei der Beurteilung von Fällen, z. B. in der Diagnose. Oder bei dem Spruch des Richters. Ein Fall wird hier insofern beurteilt, als es gilt, ihm einen systematischen Wert zuzumessen anhand einer Skala vorgebildeter Begriffe. Der Fall wird hier aufgefaßt als . . . Die Lehre von der Subsumtion unter Begriffe in der Schullogik ist eine Standpunktslogik. In der Anlage eines Standpunktes sind die Fälle vorgesehen, mit denen es fertigzuwerden gilt. Die Wirklichkeit erscheint hier als Spielraum möglicher Fälle. Positionen sind auf das Problematische der Wirklichkeit bezogen. Probleme — das sind nicht Fragen, die wir an die Welt stellen, sondern etwas, in dem wir selbst befragt sind. Gerade der Standpunkt, die von mir vertretene Position ist es, was hier seinerseits durch den Fall in Frage, nämlich auf die Probe gestellt wird. Auf diese Beanspruchung als Lehre hin gibt es die Tragfähigkeit des Standpunktes. Ein Standpunkt kann der Wirklichkeit gewachsen sein oder nicht. Daraufhin prätendiert er, sich jederzeit und überall durchsetzen zu können.

2.

Ich will jetzt die Vertretung eines Standpunktes, d. i. das Verhältnis, in dem man sich zu etwas als zu einem Standpunkt verhält, konfrontieren mit anderen Haltungen.

Standpunkte sind etwas Sachliches. Sie sind anonym. Sie sind demonstrierbar, beweisbar. Das Agonale jedes Standpunktes gilt es zu bemerken. Sofern ja doch der mögliche Gegner konstitutiv ist für einen Standpunkt. Dem Gegner muß er also erreichbar sein. Mit Mitteln des Allgemeinen muß er dar-

gestellt werden können. Nur sofern eine Position sich halten läßt, erweist sie sich als gesichert, d. i. erfüllt sie die Ansprüche, die an sie als Position zu stellen sind. Einen Standpunkt vertreten bedeutet einmal, ihn argumentierend zu stützen und zu halten, fürs zweite: ihn geltend zu machen und durchzusetzen.

Die Anonymität, das Sachliche unterscheidet den Standpunkt von der Überzeugung. Die wohl auch manchmal als ein Standpunkt bezeichnet wird, den man vertritt. Indessen: Überzeugungen haben nichts sachlich Zwingendes. Man kann sie nicht beweisen und auch nicht lehren. Nur im freien Verhältnis der einen Existenz zur anderen kann so etwas entstehen wie die Gemeinsamkeit einer Überzeugung. Überzeugungen können im anderen nur erweckt werden. Man appelliert an den Menschen selber dabei. Man lebt einer Überzeugung. Jemandes Überzeugung ist immer jemanedes persönliche Überzeugung. Überzeugungen, die „man“ hat, d. i. für die niemand verantwortlich steht, gelten von vornherein als unechte, blinde Überzeugungen. Denn nur aus eigenem Ursprung vollzieht sich so etwas wie eine Überzeugung. Überzeugungen — das sind die „Anschauungen“, zu denen man als einem fixen Verhältnis zur Wirklichkeit kommt. Sie haben ihre Instanz in einem selber. Sie reifen. Man ist eingesetzt darin. Man kann nicht diskutierend darüber streiten, man kann nur kämpfen darum. Auch hartnäckige Borniertheit beruft sich wohl gegenüber sachlichen Darlegungen auf „Überzeugungen“. Was aber beweisbar aufzuzeigen ist, verträgt gar nicht und braucht nicht den Ernst wirklicher Überzeugung.

In bezug auf die Wirbeltheorie des Schädels spricht Goethe ausdrücklich von einer „langgehegten Überzeugung“. Solche Erkenntnis behielte immer etwas Esoterisches. Man könnte es wohl im ganzen aussprechen, aber nicht eigentlich beweisen. Es sei etwas, was aller exoterischen Behandlung widerstrebe. Und im deutlichen Gegensatz gegen die Darstellung von einem Standpunkt aus betont er in der Farbenlehre, daß ihm hier die Dinge selbst die Lehre seien. Er weiß um ein besseres Wissen, das in einer Tiefe verankert ist, daß ihm keine Argumente

etwas anhaben können. Und er spricht in bezug auf diese Überzeugung von einem originalen Wahrheitsgefühl. Es sei ein Wissen, das aus dem Inneren am Äußeren sich offenbart. Es legt sich erst fest im Gewahren dessen, was es suchte. Daraufhin „aperçu“. In dieser „Anschauung“ ist ein ursprüngliches Verhältnis zu den Dingen gemeint, in deren Entbergung er sich hält. Eine Position kann aber nicht Wahrheit, sondern nur Richtigkeit beanspruchen.

Worin liegt hier der Unterschied zwischen „wahr“ und „richtig“? Von Wahrheit reden wir dort, wo sich etwas zeigt als das, was es ist. So unterscheiden wir etwa auch wahres Gold von Scheingold. Und wahr ist ein analoger Begriff. Auch einen Menschen verstehen wir als wahr, wenn er sich erschließt in dem, was er ist. Ein wahres Wort, ein wahrer Gedanke bedeutet anderes als richtiges Wort und richtiger Gedanke. Wahr ist ein Gedanke, sofern sich in seinem Licht, unter Rückstrahlung gleichsam, etwas ent-deckt. Ein richtiger Gedanke ist aber ein wegweisender Gedanke. Ein solcher, in dessen Aufnahme man weiterkommt. Der den Schlüssel gibt zur Lösung von Aufgaben. Auch ein Standpunkt ist daraufhin richtig. Und er beansprucht gerade als Standpunkt nichts anderes als solche Richtigkeit. Sofern er ja doch als Position die Anbahnung einer Darstellung ist, die Darstellung von Fällen vorsorglich darin angelegt ist. Auch eine Überzeugung lassen wir wohl manchmal „richtig“ sein. Damit haben wir aber etwas im Auge, was sie als Anschauung sekundär auch sein kann. Sofern sie nämlich eine Einstellung ist, die richtunggebend mich bei meinen Erfahrungen leitet.

Jede Überzeugung ist eine entschiedene Überzeugung. Ich erschließe mich aber darin in meinen Möglichkeiten. Die Position aber, zu der ich mich entscheide, wird hierbei von mir gewählt. Wählen bedeutet eine Entscheidung in bezug auf gegebene, sachliche Möglichkeiten. Auf Möglichkeiten, die für jeden jederzeit, überall zuhanden sind, die von ihm — unverbindlich — aufgegriffen, die ihm auch beigebracht werden können.

Anschauungen, zu denen sich einer bekennt, Überzeugungen,

die man lebt, sind Entscheidungen in der Richtung, daß sich hier Existenz selbst unter Bedingungen stellt und sich dabei selbst gerade als unbedingt erfaßt. Es sind letzte Entscheidungen, von denen her den Dingen eine Bedeutung zugemessen wird, von denen her die Frage nach dem rechten Verhältnis der Dinge überhaupt erst einen Sinn bekommt.

3.

Der Standpunkt bedeutet eine Grundlegung, sofern darin die Erkenntnis der Dinge angelegt ist. Was ist das Besondere dieser Grundlegung? Nämlich im Vergleich mit dem „Grunde“, der als unter der Hand gelegt und wesensmäßig vorgängig das ist, worauf im alltäglichen Umgang, in der Auseinandersetzung der Dinge, in jedem Schritt unserer Existenz verantwortlich zugekommen wird? Die Wirklichkeit wird insofern ausgelegt, als sie als je eines Situation, in die man gestellt sich findet, schürzend aufgenommen wird. In der Aufnahme von Hinsichten und Rücksichten, im Stiften von Bezügen erschließt man sich die Wirklichkeit. Wir kommen dabei zu, zurück auf uns, übernehmen uns darin als der, als den wir uns finden. Denn in der Auseinandersetzung der Dinge geht es um uns selbst. Die Dinge begreifen, bedeutet ein Sichverstehen darauf im Sinne eines *ἐπιστασθαι*. Die Dinge zeigen sich mir im Spiegel meiner Möglichkeiten. Vorgriffe sind hierbei leitend. In ihrer Umgänglichkeit sind sie das, was sie sind. Sie zeigen sich mir unter Seiten, Wendungen. Das Was der Dinge ist ihre Bedeutung. Die Dinge sind Objekt des Begriffs in dem Sinn, als der Begriff das einseitige Verhältnis ist, in dem ich mich vollziehe und zu komme auf mich in meinem Dasein. Dieses Dasein wird hierbei in seiner Faktizität aufgenommen. Die Grenzsituation des Menschen ist darin bezeichnet. Dies, daß er nicht über seinen Anfang verfügt, daß er nicht zurückkann vor sich selbst. Sie wird Erfahrung in der Unausweichlichkeit, sich immer als in Situationen gestellt zu finden. In deren Auslegung geschieht

schrittweise eine Verdichtung des Kontextes der Wirklichkeit. Schon Kant sprach von einem solchen „Kontext“. Man faßt hierbei Fuß in der Wirklichkeit. Es ist eine Grundlegung unserer selbst, was in dieser Auslegung der Dinge geschieht. Die Dinge zeigen sich mir immer in einer bestimmten Ansicht. In den Vorgriffen, die hier leitend werden in Hinsichten usw., sind Vorentscheidungen bezeichnet. Sie rücken in das Licht dieser Entscheidungen. Die Welt zeigt sich als Gegenwurf meiner sich in ihrem Dasein verstehenden Existenz.

Die Wirklichkeit — so hieß es — wird als Situation aufgenommen. Im flüchtigen Durchgang wird sie erschlossen. Eine Grundlegung geschieht hier insofern, als immer von neuem Fuß gefaßt wird. Und als jeder Schritt hier auf schon geschehene Schritte sich bezogen weiß. In ihrer Offenheit und Fraglichkeit wird die Situation aufgenommen. Und die einzelnen Begriffe ebenso wie das Ganze der Erfahrung ist hier etwas, bei dem man sich nur nachträglich betreffen kann. Was aus dem Vollzug nicht zu lösen ist. Die Begriffe des alltäglichen Lebens können nicht definiert, sondern nur durch Beispiele veranschaulicht werden. So, daß der andere durch die Konkretion des Beispiels unter der Hand versetzt wird in den Vollzug eines Selbstverständnisses. Standpunkte demgegenüber können aber sachlich entwickelt und vorgeführt werden. Nämlich als gegebene und wählbare Möglichkeiten. Es sind nicht Grundlegungen meines Daseins, — als ob darin auf so etwas wie je meine Situation zugekommen würde. Man faßt hier nicht selbst Fuß in der Wirklichkeit. Sie sind in anderem Sinne z. B. eine Grundlegung der Natur. In der Physik wird Natur die Ebene aufgezwungen, auf der sie sich im Experiment zu stellen, auf die sie sich umzusetzen hat. Die Welt der Physik ist die Umwelt physikalischer Apparate. Im Gefolge solcher Sichtung stellt sie sich heraus. Diese „Sichtung“ bedeutet aber etwas anderes als die Sichtung der Wirklichkeit, wenn sie im Umgang mit den Dingen je andere Seiten hervorkehrt, die Dinge sich mir in wechselnden Situationen auch in wechselnder Bedeutung zeigen. Die Umsetzung fehlt ja doch hierbei.

Positionen werden ins Leere angelegt. Sie bedeuten aber nicht, wie der gelegte Grund meines Daseins, ein *πέρας* in der Aufhebung eines *ἀπειρον*. Standpunkte werden formuliert vorsorglich für jeden Fall. Denn die Wirklichkeit wird hier genommen als etwas, was von Fall zu Fall als in bestimmter Richtung problematisch akut werden kann. Sie ist hier nicht etwas, wohinein man sich als wie in Situationen gestellt findet, sondern etwas, von woher man sich vor Lagen gestellt sieht. Als Spielraum möglicher Konstellation interessiert diese Wirklichkeit.

Was unterscheidet Lage und Situation? Situation ist als je eines Situation immer unergründlich, sofern ja doch Existenz sich selbst darin in ihrer Schicksalhaftigkeit aufnimmt. Als Lage bezeichne ich hier aber das, wohinein jeder kommen kann. Durch die Praxis eines bestimmten Vorhabens bestimmt sie sich als diese Lage. Lagen sind vorzüglich z. B. praktische Lagen. Modelle können sie illustrieren. Sofern jede Lage unter der Ausrichtung eines Unternehmens steht, gibt es hier einen Stand der Lage, der gut oder schlecht sein kann.

In dem Standpunkt ist der maßgebende Grund gelegt für die Beurteilung von Fällen. Als Position bedeutet er die Bereitstellung der Mittel verrechnender Darstellung. Die Gewärtigkeit, vor Lagen gestellt zu werden, verlangt Sicherung des Standpunktes. In dessen Ausbau Fälle vorgesehen werden.

4.

Im Standpunkt wird eine Darstellung angelegt. Natur wird eine Übersetzung aufgezwungen. Man spricht von der Sprache der Physik und von der Sprache des Rechtes daraufhin, daß hier bestimmte Begriffe maßgeblich sind für Auffassungen von Fällen von Standpunkten aus. Wie steht standpunktliche Darstellung zu der Darstellung, die etwas in eigentlicher Sprache erfahren kann?

Humboldt sprach in bezug auf die verschiedenen Sprachen

von einer verschiedenen Weltansicht. In jeder Sprache ist eine bestimmte Auslegung der Dinge hinterlegt worden. Sprache wird geradezu konstitutiv für die Artikulation der Dinge. Sie verordnet deren Bedeutung. In den verbalen Wurzeln, in den Grundbedeutungen sind Vorentscheidungen der Sprache bezeichnet. Das sachlich Verschiedenste kann in den Bedeutungskreis eines Wortes gezwungen werden. Sicherlich, die erschließende Funktion des Wortes ist weitgehend verdeckt durch die Verständigungstendenz unserer Rede. Aber die geistige Auslegung, von der die Dinge hierbei gestreift werden, ist nicht zu übersehen. Die Präsenz an das Wort gebundener Bedeutungen lässt uns nach dem richtigen Wort für etwas z. B. suchen. Und die Verschiedenheit der Sprache zeigt sich in der Verschiedenheit der Bedeutungsfelder, z.B.: *fundo*, *gießen*, *χέω*. Das Verschiedenste ist „sprengen“^{2*}. Das Wort ist die zuspitzende Auszeichnung, die Fassung dessen, was als Eindruck in uns rege oder als Sicht in uns lebendig ist. Wobei als Wort hier etwas nur eben aufgenommen wird, d. i. Raffung und Schürzung erfährt. Das Wort hat aber keine autonome Bedeutung. In seiner Bedeutung wird es allererst festgerückt auf Grund eines Verstehens dessen, was hierbei wesensmäßig unausdrücklich bleibt. Was nicht unbestimmt, sondern vollkommen deutlich ist, aber über alle Ausdrückbarkeit hinausliegt; was durch die artikulierte Prägnanz des Wortes nur überlichtet wurde. Die Unterschichtung des Wortes gilt es zu bemerken. In jeder Sprache ist nun eine bestimmte Potenz bezeichnet. Sie liegt in den in den Sprachwurzeln hinterlegten Möglichkeiten. Es gilt ein inneres Verhältnis dazu zu gewinnen, um durch Wendungen, die man dem Wort gibt, etwas sagen zu können. Übersetzen bedeutet, etwas in das Licht der Entscheidungen einer anderen Sprache zu rücken. Von Humboldt gibt es die Bemerkung, daß man nur dann aus dem Kreis einer Sprache treten kann, wenn man in den Kreis einer anderen hinübertritt. Man braucht die Entschiedenheit der Sprache. Das Merkwürdige ist nun, wie man in jeder Sprache alles irgendwie sagen kann. Diese Universalität der Sprache ist nun etwas

anderes nicht nur als die Totalität der Erfahrung, sondern als die Allgemeingültigkeit eines Standpunktes.

Der Horizont der Sprache ist verschieden. In jeder Sprache ist eine bestimmte Welt bezeichnet. Horizont ist etwas anderes als Gesichtskreis. Gesichtskreise sind etwas Natürliches, Sachliches, Zufälliges. Innerhalb von Gesichtskreisen liegt etwas. Man kann sich freimachen von seinem zufälligen Gesichtskreis. Denselben Gesichtskreis zu haben bedeutet, ihn zu teilen. Die Enge und Weite eines Horizontes charakterisiert aber den Menschen selber. Es gibt Menschen ohne Horizont. Bei denen alles isoliert gegeneinander bleibt. Die unfrei wirken. Die ohne Welt sind, stur verfangen im Verfolgen von Zielen. Erweiterung des Horizontes bedeutet eine Wandlung der Existenz des Menschen. Sofern Sprache weithaft ist, erfüllt sie die Existenzform eines Volkes. In ihrem Horizont ist die Linie bezeichnet, die Existenz um sich zieht, innerhalb deren sie sich hält, die das Helle, Übersehbare vom Dunkeln und Unaufhellbaren scheidet.

Allgemeingültigkeit eines Standpunktes ist etwas anderes als Universalität. Sie bedeutet das Ende, bis zu dem die Grenzen eines Standpunktes gedehnt werden können. Denn Standpunkte gelten für Fälle. Darauf bezog sich ja schon ihre Richtigkeit. Es sind Anweisungen, mit Fällen fertig zu werden. Als maßgeblich werden sie behauptet. Daraufhin steht ihre Tragfähigkeit in Frage. Als etwas, was überall, jederzeit, für jeden in einer bestimmt gearteten Lage willkürlich in Ansatz gebracht werden kann, werden sie ausgebaut. Als etwas, worin Existenz freigekommen ist von dem, wohinein sie in Anschauungen, Ansichten und Sprache verstrickt ist. Die Welt, in bezug auf die hierbei aber ein Verhältnis aufgenommen wird, ist neutralisiert, angeschnitten auf Aufgaben, deren Richtung etwa durch die Zeit bestimmt wird, wobei diese ihre Maßgeblichkeit im Stand ihrer Wissenschaft versteht, oder auf solche, die aus dem typischen Zuschnitt des Lebens entstehen, dessen Ordnung und Einrichtung im Recht etwa durchgesetzt werden sollen.

Die Wirklichkeit ist hier nichts, was unter dem Horizont von Situationen aufgenommen wird. Sondern ein Raum, der als Spielraum möglicher Lagen und Fälle durchmessen wird. In dem sich Existenz vorsorglich sichernd auszubreiten sucht.

Zusatz

Für den Standpunkt ist nur dies wesentlich, daß er als maßgebend zur Geltung gebracht und durchgesetzt wird. So gibt es den Standpunkt, von dem aus man etwas beurteilt, d. i. auf Bestimmtes hin etwas ansieht und auffaßt. Also den Standpunkt des Juristen, Arztes, der Gesellschaft z. B.

Vom Standort im Sinne des Gesichtspunktes, den man wechseln kann, und vom Standpunkt ist der Standort zu unterscheiden, wie er z. B. in der Zeit, in der man lebt, bezeichnet ist. Man ist ihm verbunden. Man ist der Hörige seiner Zeit. Nähe und Distanz, in der man zu etwas steht, sind von daher bestimmt. Und „Abstand“ meint hier eine so sich natürlich ergebende Unbefangenheit. Insofern sieht man etwas heute anders als vor hundert Jahren. Standorte hat man innerhalb der Dinge bzw. zu den Dingen — auch ohne daß es auf deren Betrachtung hierbei abgesehen wäre. Im Gegensatz zu dem Gesichtspunkt, der sich gerade auf die Perspektiven bezieht, unter denen etwas betrachtet wird.

(In einer „Zeit“ kann aber auch ein Standpunkt bezeichnet sein, auf den bezogen andere Zeiten gemessen werden. Seine Durchsetzung ist auf einen Gegner bezogen, dem hierbei die Ebene aufgezwungen wird, auf der er sich zu stellen hat.)

Nur dieser Bezug auf einen Gegner unterscheidet aber den Standpunkt, den man unter Einsatz seiner Existenz vertritt, von der Überzeugung. Anonym sind nur sachliche Positionen.

VERANTWORTUNG, ZURECHNUNG, STRAFE

1.

Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit gelten als die Bedingungen, an deren Erfüllung die Berechtigung der Strafe gebunden ist. Was Strafe „ist“, dafür ist hier das durchschnittliche Verständnis leitend. Es ist das Privileg der Praxis des alltäglichen Lebens, gerade in der Vergessenheit seiner Ursprünge mit sich selbst ins reine zu kommen, in der durchstoßenden Auseinanderlegung von Situationen diesen reliefartige Zügigkeit zu verschaffen. Aus der Flüchtigkeit entsteht hier gerade Sicherheit. Sie schwindet erst bei haltmachender Betrachtung. Man sucht einen Gesichtspunkt, unter dem die Strafe genommen werden kann, um von andersher Licht darauf fallen zu lassen.

Was die Strafe „ist“, wird z. B. ersetzt durch die andere Frage, worauf sie als auf das Wesentliche hinauskommt. In der „Vergeltung“ glaubt man die entsprechende Formel gefunden zu haben. Daß aber die Strafe hier als „eine Art“ Vergeltung gilt, zeigt, wie dies nur der erste tastende Schritt ist, der Strafe einen Sinn zu geben. Tatsächlich „deckt“ eine solche Erklärung mehr das, was Strafe ist, als daß sie es erschließt.

Geradezu ein Ausweg ist es, die Frage nach dem, was die Strafe ist, in die andere hinüberzuschieben, was sie „soll“ und diese Frage als eine Frage nach dem Zweck der Strafe zu verstehen. Man sucht also dann ihr Wesentliches außer ihr. Die Strafe gilt hier etwa als Mittel der Abschreckung. Als Mittel ist sie aber dann auch an ihrem Zweck zu messen. Es entsteht die Frage, ob andere Mittel hier nicht besser sind. Überhaupt aber: es hat etwas Klägliches, mit Strafen einschüchtern zu wollen. Trotz wird hier geradezu herausgefordert. — Oder aber man glaubt, nach so etwas wie einem „Sinn“ der Strafe suchen zu müssen. „Sinn“ der Strafe meint etwas, was sie an ihr selber hat. Sicherlich — auch der Zweck einer Sache zeigt sich an ihm. In der Ausgestaltung von etwas kann eindeutig auf einen

bestimmten Zweck verwiesen sein. Es gibt den „eigentlichen“ Zweck von etwas gegenüber seiner zufälligen Verwendung. „Sinn“ aber als das Worum-willen von etwas ist kein solches sachliches „Wozu“. Jedes menschliche Verhalten, jede Handlung z. B. hat einen „Sinn“. Ohne diesen Sinn könnten sie nicht erfaßt, erklärt, beurteilt, gerechtfertigt werden. Aber nicht jede Handlung ist als Mittel zu einem Zweck zu erklären. Und ebenso der gerechte Ausgleich — wohin man den Sinn der Strafe manchmal bestimmt — ist nicht bloß ein Zweck, auf den die Strafe hierbei insofern „bezogen“ würde, als sie ihn herbeiführt. Gerechtigkeit — so meint man doch hier — vollzieht sich in der Strafe. Die Strafe wird dabei als Einrichtung, wie von einer sich darin durchsetzenden Ordnung umgriffen, verstanden. Im Sinn beantwortet sich das Recht, die Billigkeit der Strafe. Man sucht der Strafe in ihrem Sinn Eigengewicht zu geben. Dieser Frage nach dem Sinn, der in der Strafe gesucht und gefunden wird, liegt aber offenbar die andere Frage voraus nach dem schlichten „Was“ der Strafe. Woraufhin wird etwas, und zwar Verschiedenstes, als „Strafe“ begriffen? Woraufhin läßt die Sprache in der „Strafe“ nicht nur im engeren Sinn etwas „gesühnt“ — warum läßt sie z. B. auch Dummheiten „bestraft“ werden? In welchen Zusammenhängen zeigt, entdeckt sich etwas als „Strafe“? Und recht besehen wurden auch hierzu Verantwortung und Zurechnung herangezogen, nur daß dieses Motiv — wie der Ansatz beider als bloßer Bedingungen der Straffähigkeit zeigt — unbegriffen geblieben war. Was sind aber Verantwortung und Zurechnung selbst, und wie stehen sie zueinander?

2.

1. Im Begriff der Zurechnung artikuliert sich eine Auslegung, der es in bezug auf ein Geschehen Verschiedenes bedeutet: dieses Geschehen von irgendwoher entstanden sein und insofern sich in seinen Gründen in den Kontext der Wirklichkeit verlieren zu lassen — und: in einem „Willen“ so etwas wie

Ursprung, Ausrichtung und Halt dieses Geschehens entdecken zu können. Die Frage nach der Zurechnung bezieht sich darauf, wieweit solcher Wille sich durchgesetzt hat in der Gestaltung der Dinge, wieweit ein Geschehen als seine Tat umrissen werden kann. Die „Macht“ eines Menschen zeigt sich in dem, was ihm zuzurechnen ist.

2. Jemand wird etwas in dem Sinn „zugerechnet“, daß er — in der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes — daran schuld ist, daß es auf sein Konto kommt. Man fragt, wer im Grunde der Täter ist, ob etwas tatsächlich, wie es scheint, A. oder nicht vielmehr B. zuzurechnen sei, — wenn z. B. A. unter dem hypnotischen Zwang von B. etwas getan hat. Irgend-einer muß schuldig sein. Das verlangt hier schon die Erklärung eines Geschehisses. Diese Zurechnung von etwas an jemanden meint hier eine innerweltliche Beziehung, die einfach festzustellen und zu entscheiden ist, über deren Sinn aber nicht von verschiedenen Standpunkten aus diskutiert werden kann. Klarheit über die Zurechnung von etwas wird aber vorzüglich von daher erfordert, daß nicht nur das Tätersein von etwas in Frage steht, sondern das „Schuld“-sein an etwas in dem engeren Sinn, daß irgendwelchen Ansprüchen nicht genügt worden ist. Und Zurechnungs„fähigkeit“ bezieht sich hier auf das Akut-werden dieser Zurechnung in Folgen: Zurechnungsfähig ist, wer verantwortlich für etwas herangezogen werden, wen man verantwortlich für etwas aufkommen lassen kann.

3. In einem andern Fall ist es aber gerade schon die Zurechnung selbst, was in Frage steht. Freilich nicht an diesen oder an einen andern. Sondern ob jemandem das, was er sicher getan hat, auch eigentlich zuzurechnen sei. Sofern es nämlich nicht eigentlich „ihm“ entsprungen ist. „Er“, das meint hier weniger ihn selbst, von sich aus gegenüber dem, was er unter dem Einfluß anderer tut. Sondern „ihn“ in dem, was er als frei-handelndes Wesen tut. Wobei der Gegensatz ist, daß das, was er tut, aus einer ihn gleichsam seiner selbst benehmenden, in die Verzweiflung stoßenden Not geschieht. Seine „Einschaltung“ wird hier verhindert. Weshalb man geradezu von „Kurzschluß-

handlungen“ spricht. Kretschmer kennzeichnet sie als „Reaktionen, wo aktive Impulse sich unter Umgehung der Gesamt-persönlichkeit direkt in Handlungen umsetzen“¹. Viele Fälle von Kindesmord unehelicher Mütter gehören hierher. Verzweiflung, Sorge um die eigene Existenz und um die des Kindes treibt sie dazu. Eine solche Mutter tötet ihr Kind, „ohne an etwas anderes zu denken“, weil sie sich nicht anders zu helfen weiß. Ungescheut. In einer Verzweiflung, die das Maß verlieren läßt. Wie unter einem triebhaften Zwang stehend. „Wenn das Kind nicht wäre, dann . . .“ ist hier ein Gedanke, der wohl auch andern in solcher Lage kommen mag. Aber während im allgemeinen ein solcher Gedanke sich nicht durchsetzen kann gegenüber dem, was sonst an Motiven wach wird, hat er hier — wie ungeschaltet — „durchgeschlagen“. Was hier geschieht, ist wie abgespalten von dem Täter. Die Tat ist nicht „seine“ Sprache. Sie trägt nicht „seine“ Züge — verglichen mit ihm „sonst“. Sie charakterisiert nicht „ihn“, sondern ist ein Symptom von etwas. Dem entspricht es denn auch, daß in der medizinischen Psychologie die Heimweh-Reaktion in Form von Brandstiftung und Kindertötung als typisches Syndrom beschrieben und erklärt werden kann. Nur „stückhaft“ gehört hier die Tat zu ihrem Täter. Und dies meint hier: „verminderte Zurechnungsfähigkeit“. Verantwortung gleitet in Erklärung ab.

4. Man spricht so schlechthin von „Unzurechnungsfähigkeit“ bei Berauschten. Hier ist nicht die Persönlichkeit, sondern das Bewußtsein ausgeschaltet. Bzw. der Berauschte ist nicht bei „vollem Bewußtsein“. Und man weiß: wäre er es gewesen, hätte er sicher das nicht getan. Eine entsprechende Sicherheit fehlte im dritten Fall. Denn demgegenüber, daß der Rausch ein in seiner Auswirkung bekannter Zustand ist, mit dem als Folge einer Vergiftung einfach zu rechnen und dessen Vorliegen ohne weiteres festzustellen ist, bedurfte es hier eines „Blickes für“ Situationen und Menschen, um die verminderte Zurechnung bei einer Tat „verstehen“ zu können. Sie geschah

¹ E. Kretschmer, Medizinische Psychologie, 4. Aufl., 1930, S. 185.

ja doch auch bei vollem Bewußtsein, überlegt und bedacht. Nur das Blickfeld war hier eingeengt, die Perspektive verzerrt. Triebhaft, abgeblendet gegen anderes geschah hier die Tat. Diese in dem schaltungslos Durchschlagartigen bezeichnete Anormalität menschlichen Verhaltens ist aber etwas anderes als die Anormalität eines Zustandes, bei dem „automatisch“ etwas in Wegfall gekommen ist. Bei dem Berauschten ist lediglich die Orientierung ausgeschaltet. Er weiß nicht, was er tut. Ist sich nicht dessen bewußt. Und das meint: er ist in dem, was er tut, nicht ausdrücklich mit ausgerichtet auf die Folgen. Er hat sie nicht mit eingestellt in sein Wollen. Sich ihrer nicht bewußt zu sein bedeutet keine Unbedachtsamkeit. Denn unbedacht sein hieße: es fehlen lassen an . . . — was als ein Sich-verhalten freilich zuzurechnen wäre. Durch den Zustand des Berauschten ist aber daran zu denken schon als Möglichkeit ausgeschlossen. Er hätte es nicht getan, wenn er sich „im Zügel“ gehabt hätte. Was im Rausch geschieht, ist deshalb auch schon erscheinungsmäßig anders als z. B. die Brandstiftung bei der Heimweh-Reaktion. Es wirkt roh und sinnlos. Der Berauschte tut und redet aber auch Dinge, an denen er sonst gehemmt worden wäre. Indessen — vielleicht auch eben lediglich gehemmt worden wäre, zu denen er also gerade auch sonst einen Antrieb verspürte. Weshalb sich im Rausch gerade die wahre Natur und Meinung eines Menschen zeigen kann. Weil hier alles ohne die Kontrolle wacher Bewußtheit geschieht — nämlich z. B. gerade des Bewußtseins von Verantwortlichkeit und Strafbarkeit. Offenbar kann dem Berauschten nicht zugerechnet werden, was er bei klarem Bewußtsein im Hinblick auf seine Verantwortlichkeit und auf die Strafbarkeit der Tat unterlassen hätte. Man bemerkt den Gegensatz des vierten zum dritten Falle: im dritten Fall wurde etwas nicht zugerechnet, weil es nicht der „wahren Natur“ des Betreffenden entsprach. Im vierten wird etwas nicht zugerechnet, obgleich vielleicht gerade darin die „wahre Natur“ des Betreffenden zum Vorschein kommt.

In der Bestimmung der Zurechnungsfähigkeit faßt sich

zusammen, inwieweit jemand zur Verantwortung gezogen werden kann. Von der Verantwortung soll aber gezeigt werden, daß sie nicht nur eine „Bedingung“ der Strafe, sondern daß die „innere Möglichkeit“ der Strafe aus dem Sinnkreis der Verantwortung aufzuweisen ist.

3.

Man hat Verantwortung, sofern man auf etwas hin „beansprucht“ wird.

Menschliche Existenz ist an sich verantwortlich. Es ist dies der Ausdruck ihrer Zeitlichkeit. Selbstsein vollzieht sich darin, daß Existenz verantwortlich auf sich zu- und zurückkommt, d. i. daß sie sich hierin übernimmt als die, die sie in Schicksal und Schuld „ist“. Existenz geschieht in solchen Schritten zu sich selbst. Sie steht zu ihrem Schicksal, das nichts Fertiges, sondern etwas ist, mit dem es „fertig zu werden“ gilt. Und das Perfekte der Schuld kommt darin zum Vorschein, daß man sich nur in der „Übernahme“ ihrer dazu verhalten kann. Denn was man getan hat, dessen ist man nicht in dem Sinn enthoben, daß man es hinter sich lassen könnte. In der Schuld bleibt man ihm verbunden. Sicherlich — es kann nicht verändert, es kann aber „aufgenommen“, und es kann darauf zugekommen werden.

Man ist aber verantwortlich bzw. wird verantwortlich gemacht „für“ etwas, sofern man — als der dazu Berufene — dafür einzustehen und aufzukommen hat. Diese Verantwortlichkeit kann geregelt werden. Der Beamte z. B. ist verantwortlich für alles, was in seinem Ressort geschieht. Aus Zweckmäßigkeitgründen ist der Besitzer eines Hundes für dessen Schaden verantwortlich. „Unverantwortlich“ handelt einer, sofern er damit rechnet durchzukommen. Die Möglichkeit des Akutwerdens einer Verantwortlichkeit — zu der er sich aber hierbei bekennt — wird hier für nichts geachtet. Verantwortungs „los“ ist aber einer, der Verantwortung überhaupt nicht kennt, sich über Ansprüche hinwegsetzt, der deren Verbindlichkeit übersieht.

Im Unterschied zur Zurechnungsfähigkeit, deren Feststellung immer auf wirkliche oder mögliche Fälle bezogen bleibt, ist die Verantwortlichkeit etwas, in deren Maß es schlechthin Unterschiede gibt. Von Verschiedenen wird in verschiedener Weise erwartet, daß sie bestimmten Ansprüchen entsprechen. Verschiedenes „erwarten“ heißt nicht nur damit zu rechnen — wie etwa bei einem Paralytiker mit einem bestimmten Verhalten bloß eben noch „gerechnet“ werden kann. Vielmehr: man verlangt je anderes. Von einem, aber nicht nur „in bezug auf einen“ wird hier etwas erwartet. Die Verantwortlichkeit eines Erwachsenen wird anders beurteilt als die von Kindern. Die Ansprüche sind geradezu verschieden, die an sie gestellt werden. Verkennung des hierin bezeichneten Maßes eines Menschen läßt ihn zu hart beurteilt werden. Die Frage nach der Zurechnungsfähigkeit wird akut innerhalb der bestimmten Grenzen einer je bestimmten Verantwortlichkeit.

Zur Verantwortung gezogen wird man, wenn man bestimmten Ansprüchen nicht entsprochen hat und insofern schuld an etwas ist. Man wird hier „gestellt“. Man verantwortet sich dann z. B. vor jemandem, sofern er sich zum Vertreter dieser verletzten Ansprüche macht. (Nicht jeder kann einen aber so zur Verantwortung ziehen.) Oder der andere appelliert lediglich an mich, sucht mich auf mich selbst, d. i. in das Bewußtsein meiner Verantwortung zurückzubringen.

Zu dem aber „zu stehen haben“, was man getan hat, bedeutet: dafür aufzukommen haben. Z. B. dadurch, daß man es zurechtrückend wieder ins reine bringt. Verantwortung geschieht aber zumeist als Rechtfertigung. Man versucht, das Getane zu erklären, d. i. es im Nachtrag stützender Gründe in der Richtung darzustellen, daß nach Lage der Dinge den Ansprüchen soweit als möglich entsprochen worden ist.

4.

Auch in der Strafe wird — das stellt sie zur Verantwortung — zurück- bzw. zugekommen auf . . . Jemanden zur

Verantwortung ziehen, ihn aufkommen zu lassen für . . . bedeutet geradezu, ihn strafend dafür „zahlen“ zu lassen. Man wird bestraft für Dummheiten, Verfehlungen. Beschränkte Selbstsicherheit, Verblendung und Eitelkeit muß man „büßen“. Man wird bestraft für etwas, was und sofern man es nicht verantworten kann. Sofern Verantwortung als ein Sichentwerfen auf Möglichkeiten geschieht, betont sich darin, wie ich demjenigen verbunden bin, was — verantwortet — eine auseinandersetzende Auszeichnung erfährt. Und die „Freiheit“ von Existenz besteht gerade darin, sich frei bestimmen zu lassen, begründen zu können im Hinblick auf . . . „Frei“ ist aber der Gegenzug von „eigenwillig“. Denn in meinem „Können“ begründe ich mich ja. Strafe ist aber die Folge von Eigenwilligkeit. Darin, daß man Leichtsinn büßen muß, kommt zum Vorschein, wie man die Dinge aus der Hand gegeben hatte, — als Exempel dafür, daß man etwas gegriffen haben muß, um später darauf zu- und zurückkommen, um ihm verantwortend die Spitze geben zu können. Strafe wird verwirkt im Sich-begeben seiner Freiheit. Man wird unfrei, wenn man sich verstockt der Erkenntnis verschließt. Jegliches „fehlen gegen . . .“ bedeutet aber ein solches dekapitiertes Verhältnis zu . . . Eigenwilligkeit glaubt sich über die Verantwortlichkeiten hinwegsetzen zu können, die in Rechten und Verbindlichkeiten ausdrücklich angezeigt sind.

Nur solches Vergehen kann bestraft werden, — aber nicht die Handlung, nicht die Tat, nicht das Unrecht, bei denen man sich vergangen hat. (Wobei als „Handlung“ das gilt, worin Existenz sich selbst vollzieht; Handlung ist ein Schritt der Selbstgestaltung. Das Maß eines Menschen, menschliche Größe zeigt sich in der Handlung. — „Tat“ heißt aber, was in der Auswirkung einer Handlung „geschieht“. Den Dingen wird durch die Tat ein Gesicht gegeben. Die Größe einer Tat zeigt die Macht einer „Persönlichkeit“. — Schließlich: auch als „Unrecht gegen jemand“ bekommt etwas eigenen Bestand; „unrecht“ ist nicht einfach ein Prädikat der Handlung oder dessen, was einer tut. Denn nur dieses Unrecht gegen jemand kann von diesem

verziehen werden, — sofern er nämlich das Verhältnis, in dem der Erste zum Zweiten stand, wiederherstellt.) Das Unrecht gegen den andern z. B. ist etwas, was ihn einfach trifft. „Vergehen“ kann man sich aber nicht so unmittelbar am andern, sondern nur an der Person des andern, sofern nur hierin Ansprüche zum Vorschein kommen — nicht anders als in dem Eigentum z. B.

Die Strafe als Folge eines Vergehens hat man „verwirkt“. Dies fordert auf, die Strafe mit der Nemesis zu vergleichen. Es ist aber hier der Frevler, der durch Nemesis ereilt wird. Hybris vermisst sich, an etwas zu röhren, dessen natürliche Überlegenheit dann in der Nemesis zutage tritt. Der Frevler hat sein Geschick selbst herbeigeführt. Es ist das Beginnen selbst, was in der Folge zur Bloßstellung seiner als eines eitlen Unterfangens führt. Es bleibt bei diesem Beginnen. Der Frevler ist nicht mächtig dessen, woran er rührte und was sich dann gegen ihn selbst kehrt. Er unterliegt der Macht der Dinge, an die er wegen zu röhren wagte. Der Nemesis fehlt das „Zurückkommen auf . . .“, sofern Nemesis in der schlichten natürlichen Fortsetzung eines Tuns gelegen ist. Der Frevler wird nur insofern auf sich zurückgebracht, als er seine Unterlegenheit erfährt. Er hatte sich vermassen in bezug auf die Schranken, die seiner Natur gezogen sind. Der Frevler war nicht in dem Fall, Ansprüchen nicht entsprochen, sondern in dem anderen Fall, eine Überlegenheit nicht respektiert zu haben. Und während Nemesis Vermessenheit in ihre Grenzen zurückweist, also die Ohnmacht des Frevlers an den Tag bringt, verwirkt man die Strafe gerade, sofern man die Freiheit, etwas zu können, nicht wahrgenommen hat. Schließlich aber: der Frevler ist bloßes „Objekt“ der Nemesis, von der er als einem Geschick betroffen wird. Jemanden mit Verachtung „strafen“ heißt aber: ihn diese Verachtung als Folge tragen zu lassen. Darin liegt, daß er nicht bloß Objekt dieser Verachtung ist und dieser Verachtung als einem „Geschick“ nur eben nicht entgehen kann. „Tragen“ ist etwas Aktives. Es steht in der Spannung gegen Wider- und Gegenständiges. Sofern man etwas trägt, wird man fertig damit.

Tragen ist eine Leistung. Wer etwas trägt, weicht insofern nicht. Und sofern man etwas als Folge trägt, entgleitet man sich gerade nicht zum bloßen Objekt der Strafe. Wie dann, wenn man in Selbsttäuschung über das, was diese Verachtung hier tatsächlich „trifft“, d. i. worauf sie zurück- und zukommt, sich lediglich mit dieser Verachtung abfinden wollte. Darin, daß man das Subjekt der Strafe ist und nicht deren Objekt, liegt auch schon der Unterschied der Strafe gegenüber der Vergeltung. Sofern man die Strafe als Folge trägt, wird man darin vor sich selbst gebracht. Dies Zurückkommen auf sich wird im Akt des Bestrafens inauguriert. Vergeltung macht aber lediglich, daß einer „wieder daran denkt“, sofern er es z. B. schon wieder vergessen hatte. Vergeltung kann eine Lehre, eine Warnung sein, kann zum Grund werden, vorsichtiger zu sein. Und überdies: vergolten kann nur werden, was der eine dem andern getan hat. Und ob überhaupt und wie etwas vergolten wird — ob z. B. nicht gerade Böses mit Gute zu vergelten ist —, dies wechselt je nach der Natur des Menschen, ob er nachträglich oder dankbar oder großzügig ist usw.

Wenn so die Strafe ihrer inneren Möglichkeit nach aus dem Sinnkreis der Verantwortung zu demonstrieren ist, so fällt von daher auch Licht auf die Folgen ihrer Aktualisierung — die freilich nicht bloßer „Zweck“ der Strafe sind. Wäre man bloßes Objekt der Strafe, so als ob einem hier nur eben zur Vergeltung ein Übel zugefügt würde, so wäre nicht einzusehen, wie durch die Strafe Besserung eingeleitet werden könnte. Das Gegenteil — Verstocktheit wäre zu erwarten. Daß man aber in der Strafe vor sich selbst in seinem Sich-verfehlt-haben gebracht wird, darin liegt freilich ein Ansatz zur Besserung — weshalb denn auch Strafe als Züchtigung gestaltet werden kann.

DIE WIRKLICHKEIT BEI DEN NATURVÖLKERN

In der begrifflichen Auseinandersetzung der Wirklichkeit glaubt man ein Maß finden zu können für eine „Primitivität“ der Naturvölker. Der Begriff der Wirklichkeit wird dabei unbesehen durch die Intentionen bestimmt, die sich in der Wissenschaft und ihrer Methodik durchsetzen. Die Wirklichkeit und das Ziel solcher Absichten — eins ist im andern mitbedeutet. Richtung, Art, Stand, Grenzen der Erkenntnis wären tatsächlich auch etwas, was der Suche nach Vorstufen entgegenkommt. Aber die Beispiele, die solche primitiven „Denkformen“ veranschaulichen sollen, zeigen doch etwas anderes. Nämlich dies, wie die Wirklichkeit überhaupt zunächst etwas ist, worin der Mensch steht; wie unter ihrem Horizont die Dinge weniger erkannt als auf einen Sinn hin verstanden und in eine Sprache gebracht werden. Die Beispiele zeigen, wie von vornherein der Bezug auf eine Entwicklung entfällt, die an der rationalen Durchbildung wissenschaftlicher Vorstellungen bestimmt ist^{1*}.

Man glaubt, etwa darin, daß dasselbe Wort nicht nur den Wassertropfen bezeichnet, sondern auch den Fleck, den er hinterläßt, und auch das Geräusch, das er macht usw., entdecken zu können, daß die Begriffe der Naturvölker undifferenziert und diffus¹ seien. Das sachlich Unbestimmte eines solchen Wortes ist aber doch nur die Kehrseite einer Kraft der Sprache überhaupt — nämlich dessen, daß zufolge der Unterschiedenheit der Bedeutung des Wortes das sachlich Verschiedenste — auch in unserer Sprache z. B. — als „Tropfen“ genommen und gefaßt werden kann. Und wenn man einen Mangel an Stabilität darin finden will, daß dasselbe — z. B. eine ins Holz geritzte Spirale — in verschiedenen Zusammenhängen auch Verschiedenes „ist“, so wäre nur kurz daran zu erinnern, daß überhaupt nichts von sich aus aufkommen kann für das, als was es doch nur an seiner Stelle begriffen wird —

¹ Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie. Leipzig 1926.

nämlich im Rahmen einer Wirklichkeit, die in der Bedeutung der einzelnen Dinge als wie in Knoten geschürzt aufgenommen wird. — Und was bedeutet das „Unentwickelte“ von Zahlbegriffen, bei denen nicht nur dingliche Gruppierungen, sondern auch das Zählen und dessen Mittel mitbedeutet sind? Ein wesentlich ursprüngliches Verhältnis zu den Zahlen drückt sich darin aus. „Ursprung“ ist aber nicht eine so relative Bestimmung wie „Vorstufe“. Ein ursprüngliches Verhältnis steht einem frei gewählten Gesichtspunkt gegenüber, von dem aus etwas als Thema vorgenommen wird, unter dem man sich zum Sachwalter bestimmter Interessen macht. — Die genannten Beispiele veranschaulichen nur Andersartigkeiten, die in den Grenzen fremd sind, in denen auch eine Sprache fremd ist. Nur ein je anderes Selbstverständnis legt sich in den so verschiedenen gerichteten Begriffen auseinander. Deshalb kann man sich diese auch noch zu übersetzen versuchen. Ein so freies Sichvorhalten mißlingt aber bei Erscheinungen, wie es der Dämonenglaube ist oder der Gebrauch der Maske oder der Affektkreis des Tabu. Offenbar steht der Mensch hier so anders in seinem Wesen, nämlich nicht so im Begriff seiner selbst, daß man auch nicht in einem entsprechenden Begreifen darauf zukommen kann.

Eine Überleitung zu der Interpretation dieser Phänomene ist aber nun darin angelegt, daß der Begriff sich auf ein Schema (Kant) bezieht und daß er insofern auch in den Kreis der Einbildungskraft fällt. Denn daß Begriffe durch Beispiele veranschaulicht, daß sie geweckt werden können, daß man durch das Beispiel in den Vollzug der für den Begriff konstitutiven Hinsicht versetzt wird, zeigt, daß die Versinnlichung eines Begriffes nicht einfach die Beschaffung eines gegenständlichen Anblicks, sondern zunächst eine Verlebendigung bedeutet. Begriffe sind gekonnte Griffe, in denen man den Dingen handhabend bzw. sichtend beikommt: meine Natur wird geschaltet, wenn ich mich im Begreifen einspiele auf die Dinge. Es ist z. B. eine geistig-sinnliche Auslegung, von der etwas gestreift wird, wenn man es — sich darein einbildend — als „sprengen“,

„stehen“, „liegen“ artikuliert. Und das Gebärdenhafte der verbalen Grundbedeutung trifft weniger die äußere als die hierbei als Spannung, Gelassenheit usw. mit eingedeutete innere Bewegungsgestalt. Schon näher an unser Thema führt dann die versinnlichende Fassung, die der Eindruck im Wort erfährt. Im Durchgang durch menschliche Bewegtheit wird er umgeboren. Durch Verlautung im Wort wird das, wovon ich ergriffen bin, so entbunden zu sich selbst, daß ich es mir frei vorhalten kann. Und auch die Gebärde ist nicht der schlichte Ausdruck dessen, wovon man bewegt wird — es wird abgefangen darin und in eine Bahn gebracht: auch hier gibt es Schemata.

Eine Weise solcher versinnlichend-fassenden Artikulation dessen, wovon der Mensch ergriffen ist, ist aber auch der Dämonenglaube. Die Tibetaner erklären dazu, daß es Dämonen nicht eigentlich gibt, bzw. nur für den, der sie erlebt; der affektfreie Heilige kenne keine Dämonen. Von Affekten gepackt und von Dämonen besessen zu sein, sei dasselbe¹. Worin sich gerade dies ausdrückt, daß die Dämonen nicht freizügig hinzugedacht, d. i. nicht eingebildet im Sinne von „bloß ausgedacht“ werden — etwa gar in der Absicht einer Erklärung. Vielmehr: der Mensch findet sich hier besessen von einer Wirklichkeit, die unplacierbar ist. Die Furcht, die einen dämonenhaft packt, ist keine sachlich begründete Furcht. Es wird hier nicht etwas befürchtet, was als Gefahr erkannt und vorgesehen wird. Was zu seiner Zeit — also unter dem Horizont eines hierbei erschlossenen Raumes — eintritt. Denn wenn man diese Furcht immer je „selbst“ ist und verantwortet, findet sich dort der Mensch ausgeliefert an das überraschend Hereinbrechende, von dem er in Besitz genommen wird. Und entsprechend ist der Haß, von dem der Mensch als von einem Dämon besessen ist, ein anderer als der, mit dem man jemand verfolgt, der ein nachbohrend verweilendes Sinnen und Denken ist, in dem sich zumeist eine Antipathie zu verantworten sucht,

¹ A. David-Neel, *Initiations lamaïques*. Paris 1930. — K. Zucker, *Psychologie des Schamanisierens* (Z. f. d. ges. Neurol. u. Psych., Bd. 150, 1934).

in dem sich die Geistigkeit eines Menschen — das, wogegen er empfindlich ist — zeigt.

Die Wirklichkeit ist hier etwas, was man nicht begreifend in die Hand bekommen, sondern was man nur geschehen lassen, dem man sich nur anbefehlen kann. Das „Tabu“ ist von hier aus zu begreifen. Die Scheu vor dem Tabu ist keine fürchtende Scheu. Nicht wegen seiner Bedrohlichkeit wird hier etwas gemieden; wobei es ja doch in seiner Bedeutung verstanden sein müßte. Gerade diese Freiheit zu den Dingen fehlt, die sie an ihrer Stelle erkennen ließe. An das Tabu zu röhren ist nur ähnlich unmöglich, wie wenn einer, der Scham oder Takt vermissen läßt, etwas Unmögliches tut. Man vermißt sich, wenn man daran röhrt. Nicht als ob man seine Fähigkeiten falsch einschätzte — man täuscht sich vielmehr darüber hinweg, daß man dessen, was man sicherlich „kann“, darum nicht auch schon mächtig ist. Nicht als ob man es nicht in der Gewalt bzw. die Gewalt darüber, wenn es in Gang gekommen ist, verloren hätte. Aber man ist nicht „selbst“ das, was man doch sicher ist und tut in dem Sinn, daß es als Beginnen bei mir steht. Es gehört zum Begriff des Tabu, ansteckend zu sein. Darin liegt, wie dem Menschen, ohne daß er dazu frei wäre, die Initiative doch zugewiesen ist.

Auch Namen sind tabu. Durch das Wort kann etwas „berufen“ werden. Es kann wahr werden, was im Wort bannend umrissen ist. Wobei dies Etwas-herbeirufen ein Sich-ihm-anbefehlen bedeutet — wie allgemein ein Besitzverhältnis auf der Kippe steht, unversehens sein Subjekt mit dem Objekt zu vertauschen. Der Vollzug des Wortes ist hier in eine Kraft des Wortes selbst gestellt. Was aber zunächst — vom *λόγος σηματικός* her — so aussieht, als wäre hier das Wort mit einer okkulten, unbegreiflichen Kraft begabt — unter Verkennung der Grenzen und eigentlichen Leistung des Wortes —, diese vis magica zeigt sich gerade vom selben Stamm. Man versteht gerade die erschließende begriffliche Kraft der Sprache, die Möglichkeit der Mitteilung der Sprache allererst, wenn man einen anscheinend so abseits liegenden Wortgebrauch heranzieht, wie

es z. B. auch der Fluch ist. Denn man „vernimmt“ doch etwas im Wort; das bedeutet: das Wort beruft, erweckt im anderen, was im Wort verlautet worden ist. Die Wortbedeutung, die wie selbstverständlich im Mittelpunkt der Sprachphilosophie steht, in bezug auf die man immer wieder der Versuchung unterliegen will, sie vom Wort zu isolieren, bzw. sie ihm nur assoziativ zu verbinden, die man wohl gar oft mit dem Begriff verwechselt hat — diese „Bedeutung“ des Wortes entspringt einer Potenz, die das Wort als umbildend artikulierende Ver- sinnlichung hat.

Auch beim Regenzauber z. B. wird durch Vorzeichnung die Manifestation eines Geschehens erzwungen, das in sich bündig ist und das nur mächtig zu werden braucht. Praxis bedeutet hier kein sachkundig-umsichtiges Zu-Werke-gehen — so wie hier auch die Dinge nicht als Zeug in ihrer verstehbaren Eignung zu etwas, sondern nur als der Sitz von Kräften zu erlangen gesucht werden. Schon das bloße Sichdenken bedeutet dann eine Vorbildung, durch die ein Geschehen auf die Bahn gebracht werden kann. Durch einbildende Vorzeichnung wird den Dingen ebenso Macht über sich gegeben, wie man sich als den Sitz einer kosmischen Wirksamkeit erfahren muß. Als begeben an die Dinge erfährt man sich hier — also in der geraden Umkehrung dessen, was die Rede von einem Anthropomorphismus meint.

Allgemein: der Mensch findet sich hier offen für eine Wirklichkeit, die sich in auf sie hin transparenten Zügen lediglich künden, die sich aber nicht zeigen kann als das, was sie ist. Denn man muß in Freiheit zu den Dingen stehen, wenn sie einem als das, was sie „in Wirklichkeit sind“, erscheinen, wenn sie in ihrem Was erkannt, d. i. in ihrer sachlichen Bedeutung verstanden werden sollen, wenn man unter frei gewählten Gesichtspunkten den Dingen Seiten abgewinnen will. Eine Wirklichkeit aber, die sich mir in ihren äußereren Zügen kündet, erschafft sich eine Hörigkeit meinerseits, bzw. diese wird hierbei vorausgesetzt. (Eine in dieser Richtung veränderte Grundhaltung zur Welt tritt auch in der Verbindung zutage, die

zwischen der Entfremdung der Wahrnehmungswelt und dem Stimmenhören besteht — womit nicht mehr als eine Parallele zu dem eben Gesagten gegeben werden soll. Das Fehlen von optischen Halluzinationen ist hierbei bezeichnend. Denn während die Dinge mit dem Blick aufgesucht und betrachtet werden, es vorzüglich das Vorfeld von Aktionen ist, was gesichtet wird, und während die Dinge in einem Abstand zu mir gesehen werden, wird das Ohr seinerseits erreicht durch den Ton, der den Abstand zu mir schon überwunden hat, wenn ich ihn höre. Aus einer vitalen Gebundenheit wird der Kranke gedrängt in die Richtung von Gehörseinbildungen. Dieselbe Grundstörung drückt sich nun aber auch darin aus, daß das Aussehen der Dinge in der Richtung auf Fremdheit verwandelt ist: der Kranke kann sich die Dinge nicht freigeben auf erkannte Möglichkeiten, er kann nicht frei hineingehen in die Dinge, die ihm ein Geheimnis zu bergen, bzw. unheimlich alles mögliche zu künden scheinen.) Wenn also — wie vielfach bei den Naturvölkern — das Bild für die Sache genommen wird, der Traum gleich viel wiegt wie die Wirklichkeit, so bedeutet das nicht etwa einen Mangel an kritischem Unterscheidungsvermögen, sondern eine Entwickelung der äußeren Erscheinung, sofern diese lediglich als „Gesicht“ genommen wird, in dem sich mir etwas künden will. — Auch die Maske ist der Anblick eines Wesens, dem man nicht frei begegnen kann. Man ist ihrem Blick ausgeliefert, ohne ihn seinerseits aufnehmen und durchschauen zu können.

Die Tangibilität des Tabu, die Möglichkeit seiner Profanierung, dies, daß der Mensch hier nicht mächtig ist dessen, was er gleichwohl ist und tut, daß er aber hierzu gerade zu sein hat usw. — all das kehrt aber in merkwürdiger Verschiebung wieder bei dem Schamgefühl. Denn man schämt sich dessen, was man nicht eigentlich „selbst“, sondern was man nur eben „auch“ ist, woran man als an etwas allgemein Menschlichem nur eben teilhat. In der „Blöße“ ist etwas bezeichnet, worin man sich als in seiner personalen Integrität durchbrochen findet. Man sucht die Blöße dem Blick zu entziehen, sofern man die

Zweideutigkeit scheut, in die er hierbei durch seinen Gegenstand geraten würde. In diesen Parallelen zeigt sich aber eine Homologie der Affekte. Wie die vergleichende Anatomie den analogen die homologen Bildungen als Abwandlungen eines Grundtypus gegenüberstellt, so weist auch die Homologie zwischen dem Affektkreis des Tabu und dem Schamgefühl auf etwas Durchgehendes in der Verfassung der menschlichen Natur.

WANDLUNG DES SOLDATEN

Der Vergleich zwischen den Soldaten verschiedener Kriege zeigt, daß „Soldat“ kein normativer Allgemeinbegriff ist. Es gibt hier keinen Kern tatsächlich wesentlicher Bestimmungen, der als etwas sich in der wechselnden Gestaltung der Wirklichkeit immer wieder Durchsetzendes festzuhalten wäre, um das Maß von deren Darstellung abzugeben. Davon überzeugt man sich bei dem Versuch einer Psychologie des Soldaten. Die Richtung wechselt, in der die Frage nach der soldatischen Existenz je ihren bestimmten und „natürlichen“ Sinn erhält. Die Ausbreitung des Interesses ist verschieden. Die Wirklichkeit liegt je anders, aus der der Begriff des Soldaten allererst die Spitze seiner Bedeutung und die Bündigkeit seines Gehaltes bekommt.

Den Soldaten der Heere des 17. Jahrhunderts z. B. versteht man von vornherein als einen bestimmten Menschentypus. Seine Gestalt bestimmt sich durch die Menschen, aus denen er sich rekrutierte, die zu diesem Handwerk die Anlage und die Lust dazu hatten. Man kann ihm psychologisch beikommen, etwa ihn darzustellen versuchen als Beispiel des Abenteurers: Die Frage nach dem Sinn des Daseins weist ihn ins Unbekannte. Das Bindungslose seines Beginnens benimmt den Herumgetriebenen der Freiheit, sich in Begegnissen und Erfahrungen Endgültiges bedeuten zu lassen. Die Erscheinung des Abenteurers kann auf Motive aufgebaut werden, die in der Natur des Menschen, in der Lage von seiner Existenz gründen. Die innere Möglichkeit des Abenteurers ist von daher zu begreifen.

Der Soldat des Krieges von 1870 ist nichts so Ursprüngliches. Was sich in seiner Gestalt ausdrückt, ist nicht einfach psychologisch zu erfassen. Er ist wie durch eigenes Gesetz geformt. In einem überkommenen Glauben stehend weiß er um den Sinn seiner Berufung. Es ist ein bestimmter Geist, der ihn bildet und ausrichtet, auf den bezogen das Wort „soldatisch“ als Maß- und Wertbezeichnung hier seine ursprüngliche Erfüllung findet. Es trifft einen bestimmten Stil, der als Haltung sich durchsetzt.

Der Sinn morphologischer Betrachtung wird — unversehens — wiederum ein anderer bei dem Soldaten, der sich in den letzten Krieg gestellt fand. Denn hier geschah eine radikale Veränderung des Verhältnisses zur Welt. Sie kündet sich schon an in der Überlagerung des wirtschaftlichen durch das technische Denken. Während es im Gebiet der Wirtschaft immer noch Probleme sind, was entdeckt und behandelt wird, ist die Technik nur noch vor Aufgaben gestellt. Probleme sind etwas, womit man sich auseinandersetzt, dessen Klärung ausdrücklich darauf bezogen bleibt, daß echte Probleme nicht zu beseitigen sind. Im Unterschied zu Aufgaben, die es einfach auszuführen gilt, und die in merkwürdiger, nie ganz durchschaubarer, aber tief gegründeter Antizipation ihre Auflösung enthalten. Daß hinter der Technik nicht die Unabdingbarkeit eines Glaubens steht, zeigt sich wieder im existenziell Unverbindlichen des technisch Richtigen. Das Entspannende ihrer Sachlichkeit schafft aber gerade Gefährdung. Ungesichert entdeckt sich hier der Mensch als offene Frage. Er findet sich auf sich selbst, d. i. aber auf „seine“ Zeit gewiesen als auf die Instanz, die darüber entscheidet, was illusionär geworden und was wirklich ist. Denn er steht unter dem Prinzip dieser Zeit, deren gebietender Ausdruck der letzte Krieg, deren maßgebende Gestalt der Soldat dieses Krieges war.

Man bemerkt: „Soldat-sein“ besagt Verschiedenes. Die Logik der darin ausgedrückten Beziehung wechselt. Die Ursprünge der Spannung, die die Wirklichkeit soldatischer Existenz aktivieren, liegen an verschiedenen Stellen.

1.

„Soldatisch“ als Stilqualität meint nicht „militärisch“. Das Militärische ist — so scheint es zunächst — ein Gebiet, in bezug auf das es die interne Kenntnis eines Fachmannes zu erwerben gilt. Es gibt militärische Fähigkeiten. Der Militär wird als Sachverständiger zur Beurteilung einer Lage herangezogen —

nicht anders als man sich auch durch Ingenieure beraten läßt. Indessen — das Militär bezeichnet zunächst eine „Schule“. Und zwar eine, durch die man nicht nur — immer mehr ihr entwachsend — hindurchgegangen ist, sondern eine solche, in der gerade der Berufssoldat immer bleibt. Sie ist ein Exerzitium der Praxis. Und die Verwendung des Wortes „Manöver“ zeigt, wie hier gerade der Ernstfall der Gegenstand dieser Übung ist. Der als Soldat Einberufene „dient“ beim Militär. Die Truppe ist ein „Körper“. Der ihr durch Einexerzieren beigebrachte Drill ist eine „Potenz“ (Clausewitz), die bei der Berechnung taktischer Operationen als Größe veranschlagt werden kann.

Der Militär ist ein durch das Besondere seines Berufs geformter Typ. Das Bild, unter dem man ihn kennt, ist ein erscheinungsmäßiges: an bestimmten Zügen, an dem auf bestimmtes gerichteten Blick bzw. an dessen sachlicher Schulung erkennt man den Militär. Das Soldatische trifft aber den Stil eines Menschen. Der Soldat war im besonderen zum Träger des preußischen Geistes geworden. Er war der erste Stand in Preußen. Das Heer bedeutete hier nicht primär nur ein Mittel zum Durchsetzen politischer Zwecke. In der Maßgeblichkeit des Soldaten drückte sich eine bestimmte Haltung zum Leben aus. Nur wo der Soldat als der erste Stand galt — wie es z. B. auch für Japan gegenüber China kennzeichnend ist —, konnte ihm diese Verpflichtung zur Vorbildlichkeit erwachsen. (Auch in England z. B. gibt es kein spezifisch soldatisches, vom Nichtsoldatischen bewußt sich absetzendes Ethos. Der englische Offizier ist ein als Engländer durchgeformter Typ.)

Militärische Zucht, die dem gedienten Soldaten ohne weiteres als typisch anzusehende militärische Haltung, ist noch nicht die eigentliche soldatische Disziplin. „Disziplin“ meint — das gilt allgemein — nicht bloß das, was jemand beigebracht werden, bzw. was man selbst üben kann: sich in der Gewalt zu haben gegenüber dem, was in uns an Neigungen und Motiven aus- und gegeneinander drängt. Dann wäre sie bloß eine Haltung, deren Wahrung lediglich gegen ihr Aufgegebenwerden in Spannung stünde. Disziplin setzt sich aber nicht nur in der

Überwindung von etwas durch. Sie ist etwas Positives. Zuinnerst ist sie schrittweise Erfüllung von etwas.

Die Disziplin des Soldaten bezieht sich auf die Ausschließlichkeit, mit der er sich dem unterstellt, was Clausewitz den *Esprit de corps* genannt hat. Man hat die bildende Potenz dieses Ethos zu bemerken. Es wird hier etwas „wahr“ damit, daß es verwirklicht wird. Der Blick darf nicht an soldatischen Traditionen haften bleiben. Tradition ist das Herkommen, nach dem verfahren wird, Formen, die als Brauch festgehalten werden. Tradition, in der man befangen bleiben, von der man sich aber ebenso auch befreien und in seiner Selbsttheit durchsetzen kann, wahrt oder pflegt man lediglich. Das Soldatische bezwingt aber, worauf es sich anwendet. Ausgreifend gestaltet es die Dinge. Sein Geist bildet, sofern er Kräfte entbindet. Den „wirklichen“, d. i. vollendeten Soldaten nennen wir den „Typ“ des Soldaten. Wobei demnach „Typ“ etwas anderes bedeutet als bei dem „Typ“ des Beamten etwa. Denn hier sind wir auf die Grenzen eines Menschen bezogen, wenn wir ihn „den Beamten“ z. B. nicht verleugnen lassen. Das durch die Umstände seines Berufes Verbildete an einem Menschen, seine von daher erklärbaren Besonderheiten, hat man hier im Blick. Der Mensch selbst aber wird gebildet als Soldat. Kalte Herzhaftigkeit und Kühnheit, Klarheit des Denkens — das sind Tugenden, die auf die generelle Lage des Menschen zugeschnitten sind.

Im Ruhm, den der Soldat sich erwerben kann, zeigt sich gesteigert die Richtung, unter der er begriffen wird: als menschliche Möglichkeit ein Maß menschlicher Größe zu sein. Denn dieser Ruhm bedeutet anderes als bloß berühmt zu sein. Berühmt ist man nur im Munde der anderen, bei ihnen gilt man als derjenige, der ... Die Sucht, bekannt zu werden, sich so seine Bedeutung bestätigen zu lassen, zu wollen, daß von einem gesprochen wird, — kurz: Ehrgeiz — ist nicht Ruhmbegierde. Es gibt den Ruhm des Sieges. „Sieger“ ist kein bloßer Verhältnisbegriff. „Mächtigkeit“ zeigt sich im Siege.

Zum Soldaten wird man erzogen. Daß einer „zum Soldaten

geboren“ ist, ist nicht aus der Durchprüfung gegebener Anlagen festzustellen, — es zeigt sich erst in der Bewährung — als die schwerelose Erfüllung der an den Soldaten gestellten Forderungen. Soldatischer Mut z. B. ist etwas Besonderes. Er ist keine schlichte Eigenschaft. Wie wohl sonst jemand als mutig charakterisiert wird, sofern das seine Natur beschreibt. Stärke und Wehrhaftigkeit, die in solchem Mut sich zeigen, sind keine Forderungen. Was aber im soldatischen Mut sich durchsetzt und vorbildlich zeigen kann, ist die Willensgetragenheit einer Haltung. Sie allererst lehrt die Erfahrung; der Mut schafft die Männer der Tatsachen. Diese Haltung steht in Spannung gegen das, was sie draußen bezwingt. Der Mut, den es in allen Dienstobligiehen zu haben gilt, bedeutet entschlossenes Inangriffnehmen. Insbesondere für den Soldaten gilt, daß es besser ist, einen falschen als keinen Entschluß zu fassen. Denn Lagen können nur erkannt, d. i. ins Auge gefaßt werden, sofern man darin steht. Nur im Licht eines Beginnens können sie sich zeigen. Ihr Prinzip steht bei mir. Auch beim falschen Entschluß bleibt man Subjekt der Lage. Zögernde Untätigkeit bedeutet aber die Aufgabe eines „Standes“, sofern dieser sich seiner als „Stand“ nur in der Aktivität einer Spannung, in der Überwindung von Labilität versichern kann. Zögern bedeutet: sich zum Objekt der Situation entgleiten. Zögern steht am Beginn der Flucht, wo es schwer wird zu entscheiden, was von beiden das erste ist: von den Dingen fixiert werden oder Möglichkeiten ergreifen müssen, die, da jede gleichgültig ist, mich nicht begründen können in meinem Verhalten.

Andererseits: Man wirft dem Soldaten oft Mangel an „Zivilcourage“ vor. Der Soldat sei „der starke Mann nur, wenn eine Order von oben die Verantwortung für den Gebrauch der eisernen Hand ihm abnimmt“. Zunächst: Courage ist nichts so Einfaches wie Mut. Der Couragierte setzt sich über Hemmungen, Bedenklichkeiten hinweg, die angesichts einer Gefahr kommen. Er läßt sich nicht einschüchtern. Courage ist — gegenüber dem Mut — eine sich ihrer als begründet bewußte Kraft. Durchdrungen von dem Recht einer Sache bzw. der

Richtigkeit eines Plans durchbricht sie die Formen, durch die Zuständigkeiten begrenzt werden. Im Bewußtsein der Verantwortung dessen, was man tut, zeigt man Courage. Militärs mögen nun einen „instinktmäßigen Respekt“ vor der Legalität haben als Ausdruck der Grenzen ihrer Berufung bzw. ihres Fachs als dessen, wovon sie etwas verstehen. Der dem Soldaten vorgeworfene Mangel an Zivilcourage, der sein Verhalten als „typisch“ für ihn erscheinen läßt, hat andere Gründe: er ist nicht Flucht vor der Verantwortung. Er bedeutet auch nicht die Korrektheit des Beamten. Der Soldat hat eine instinktive Scheu, zu röhren an eine Ordnung, die gesetzt ist. Deren Stabilität letztlich vom guten Willen abhängt; die schnell illusionär werden kann, ohne daß darum die ungreifbaren Mächte dahinter schon widerlegt worden wären. Für den, der im Elementaren steht, gibt es überhaupt keinen Weg in die Verhältnisse einander sich kreuzender Zuständigkeiten, durch die vorbauend Entscheidungen eingeschränkt werden, der Zugang zur Wirklichkeit versperrt wird.

Der Esprit de corps ist auch der Grund für die Kameradschaft. Denn Kameradschaft ist keine Gemeinschaft in dem Sinn, wie etwa die Sippe eine natürliche oder wie das Volk eine Schicksalsgemeinschaft ist, oder wie Freunde einander verbunden sind. Kameradschaft kann gerade nur dort entstehen, wo man nicht zu Hause ist. Immer irgendwie „draußen“: im Feld, im Lager, in der Kaserne. Wo es kein Privatleben mehr gibt. Der Soldat setzt sich bewußt ab von dem seßhaften Bürger, er ist der Fahne verschworen, der er folgt. Kameradschaft zeigt sich im Eintreten des einen für den andern. Nicht immer sind es Gefahren im engeren Sinne, in denen sie Bewährung findet. Sie wird aktiviert, wenn der Gegensatz heraustritt zu dem und zu denen, wogegen und gegen die man sich nicht-achtend absetzt. Der Geist, in dem es so etwas gibt wie Kameradschaft, ist lebendig nur in der Spannung seiner Erfüllung. Und gegenüber der offenen Unbestimmtheit, Horizonthaftigkeit des Geistes als Ausdruck schon bestehender Gemeinschaft ist er als eindeutig bestimmende Richtung gegenwärtig. Er „gibt in

dem, was wir kriegerische Tugend des Heeres nennen, gewissermaßen das Bindemittel ab zwischen den natürlichen Kräften, die in derselben wirksam sind. Es schießen an dem Geist der Innung die Kristalle kriegerischer Tugend leichter an“ (Claußewitz).

Das Soldatische, als Ausdruck einer bestimmten Haltung zum Leben, deckt sich nicht mit dem Bild, das man sich vom „guten Soldaten“ macht. Man nennt als dessen Eigenschaften Tapferkeit, Mut usw. Wobei aber diese Begriffe nicht in der Schärfe und Tiefe ihrer eigentlichen existenziellen Bedeutung genommen werden. In dieser ursprünglichen Bedeutung der Tapferkeit z. B. werden spezifisch dem Menschen gestellte Ansprüche bewußt; es bemüht sich danach das, was schlechthin als „Größe“ eines Menschen im Blick ist. Im Unterschied zum Mut, der Ausdruck vitaler Stärke ist, in dem sich die Seite zeigt, unter der sich einer stellt. Wobei dann immer die Frage, worin jemand mutig ist, den Vorrang vor der anderen hat, ob er es überhaupt ist. Denn das letztere würde nicht eigentlich „ihn“, sondern lediglich seine „Natur“ kennzeichnen. In der Beschreibung des „guten Soldaten“ dagegen werden Mut und Tapferkeit neben Verlässlichkeit und Widerstand gestellt. Und man greift sie auf, um sich auf eine allgemeine Formel zu einigen für die Eignung zum Soldaten bzw. für das, was von ihm als Leistung verlangt wird. Als Tapferkeit gilt hier etwas, was vorliegt oder nicht. Der tatsächliche Widerstand einer Truppe wird damit bezeichnet. Diese Tapferkeit kann umrissen und gemessen und der eine mit dem anderen daraufhin ohne weiteres verglichen werden. Man bemerkt aber den Unterschied einer solchen zum Wert objektivierten Qualität gegenüber ursprünglichen Eigenschaften — wie etwa die Kaltblütigkeit und blinde Herzhaftigkeit des Draufgängers auf etwas Elementares weist. Oder wie Bravour etwas Spezifisches, nämlich nicht nur etwas anderes als resistente Tapferkeit, sondern auch etwas anderes als Mut ist. Denn zum Mut gehört Umsicht. Bravour aber wirft sich an. Das Nichtachten der Gefahr, in der Gewißheit zu siegen, betont sich darin. Zähigkeit im Widerstande

kann aber ebenso eine natürliche Härte anzeigen, als es eigensinnigen Trotz bedeuten kann — also doch geradezu Gegensätze: selbstsichere Ruhe als Ausdruck einfacher Kraft, die den Gegner anlaufen läßt, und eine gereizt erst herausgeforderte Haltung, die sich einer dem andern zu beweisen suchen muß und die etwa so sich ausspricht: „das können wir auch“. Westfalen und Sachsen waren beide — trotz der verschiedenen seelischen Konfiguration ihrer Stammesart — gute Soldaten.

2.

Der Krieg tritt in verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Räumen immer in irgendeiner Übersetzung auf. Er wird ausgerichtet, gruppiert durch die Kraftfelder, in die er gerät, als deren Ausdruck er — alles andere verdrängend — sich durchsetzt.

Militärische Expeditionen, die planmäßig durchgeführt werden — zur Befriedung oder Unterwerfung irgendwelcher Stämme z. B. —, sind noch keine Kriege. Und Kriege können nicht auf die militärischen Aufgaben reduziert werden, die sie stellen. Denn der Krieg liegt — „irgendworaus entstanden“ — „über einen kommend“ — jenseits aller Ordnung als des vorhandenen Maßstabs aufgehender Rechnung. Indessen — nur dem Draußenstehenden erscheint er als das Durchbrochenwerden jeglicher Ordnung. Der Krieger selber weiß um das Besondere des Raumes, in dessen Ordnung so etwas wie eine Schlacht sich vollzieht. Er weiß um das Verdichtete dieses Geschehens: daß nicht zufällig im selben Feld und auf dieselbe Art Schlachten geschlagen werden. Und er gehört dazu. Es ist weniger Pflicht, was ihn aushalten läßt, als vielmehr ein urtümliches Verhältnis zum Kriege, der ihm Element geworden ist.

Der Soldat des letzten Krieges wußte um sich als den eigentlichen Träger seiner Zeit. Daß seine Existenzform zu dem Krieg gehörte, der ihn zu sich selbst geprägt und als Typus bezeichnet hatte. Er wußte um die Verlagerung der Wirklichkeit,

wenn er in sich selbst ihre Instanz fand, statt sich noch an überkommenen Maßstäben bewähren zu wollen. Denn der Soldat der Materialschlacht ist ein anderer geworden gegenüber dem, der 1914 ins Feld zog. Seine Grunderfahrung liegt anders. Seine Affekte haben gewechselt. Er erlebt Geschichte nicht in der überspannenden Weite maßgebender Sinngehalte, sondern als Lage, die es willensmäßig und taktisch zu beherrschen gilt. Er zuerst eigentlich hat ein Gefühl für die Größe des Krieges. Im Einstehen für Unvermeidliches gewinnt er den Zugang zur Wirklichkeit. Denn das unterscheidet diesen Krieger von dem Bürger, dessen Wesenlosigkeit er in der Zerstörung des Scheins seiner Sachlichkeit entdeckt, daß er das, woren er gestellt ist, als Schicksal — aber nicht als ein bloßes „Geschick“ versteht, mit dem es sich abzufinden, von dem es sich zu lösen gilt. Geschick und Zufälle sind etwas, was vorübergreift und was als einen treffend gewärtigt wird. Schicksale „widerfahren“ einem aber nicht nur. Es sind keine „äußernen“ Tatsachen und Geschehnisse, die ohne inneren Bezug zu mir mich nur als Objekt träfen. Vielmehr: man ist Subjekt „seines“ Schicksals. Im Begriff des Schicksals verdichtet sich ein Wissen darum, daß es Begegnissen gegenüber nicht einfach sich durchzusetzen gilt, sondern daß man sie als seine Sache zu führen hat, daß man dabei sich „gestellt“ findet. Nicht eigentlich eine neue, aber eine tiefere Wirklichkeit entdeckte sich in dem Krieg. Als Erfahrung begegnete, was in der Verfassung des Menschen irgendwie angelegt sein muß. Im ausgezeichneten Sinn gilt hier, daß, wer nach dem Krieger fragt, nach sich selbst irgendwie fragt. Und dies gerade, sofern nach dem Krieg gefragt ist. Denn „Krieger“ ist kein bloßer Stand. Es gibt auch kein ausgedeutetes Ethos des Kriegers. Und er kennt keine „Traditionen“. Es ist, als ob Vorzeitiges darin zum Vorschein käme. Trotz des Wechsels der Szenerie, trotz dessen, daß der Krieger von 1914 in einen neuen Raum getreten, der Krieg hier die Zeit selber geworden war — immer wieder bricht ursprünglich Natürliches durch.

Der Krieger ist kein Abenteurer. Wie es wohl die Landsknechte waren. Oder die Soldaten des Cortez. Sie wurden

verlockt mitzukommen. Durch unbestimmte Erwartungen auf Beute und ungekannte Länder. Der Abenteurer teilt mit dem Spieler die Lust, das Schicksal herauszufordern. Nur daß der Abenteurer nicht nur hinnehmend, sondern auch gestaltend ihm entgegentritt. Er wagt und stößt vor. Sicherheit ist ihm beengende Grenze. Er sucht sich einzusetzen. Gefahr bedeutet ihm weniger so etwas wie Selbsterfahrung und Bewährung als vielmehr den Repräsentanten des Ungewissen. Sehnsucht lebt in dem Abenteurer. Was etwas anderes ist als das Gieren nach Sensationen. Denn nicht, daß Begierde ihr Objekt hat, unterscheidet sie von der Sehnsucht, sondern daß sie zu assimilieren sucht. Die Bewegung der Sehnsucht hat aber entgegengesetzte Richtung: Daß man sich nach etwas sehnt, drückt das hier Wesentliche aus: selbst aus etwas heraus zu einem anderen kommen zu wollen. Als Abenteurer gilt, wer sich herumgetrieben und dabei mancherlei erlebt hat. Den Abenteurer hält es nirgends. Er steht unter dem Zwang, immer Neues wagen, immer weiter greifen zu müssen. Denn das Erreichte tritt ihm sogleich enttäuschend zurück. Hinter noch unversuchte Möglichkeiten. Er kann nicht halten in der Leere, die jede Verwirklichung in ihrer Grenze schafft. — Die Heerhaufen des 16. und 17. Jahrhunderts bestanden aus Abenteurern. Für geringen Sold schlügen sie ihr Leben in die Schanze, durch diesen „Kauf“ ausdrückend, daß sie freikommen wollten von denen, die ihnen sonst etwas schuldig sein könnten. Ungebunden, vor nichts zurückschreckend, waren sie „fähig zu allem“. Der Krieger ist kein Abenteurer. Die geheime Lust, die dem entgegenkommt, wohinein man gestellt ist, ist keine Sehnsucht. Das Elementare, in dem der Krieger „steht“, hat nicht das An- und Mit- und Weiterziehende des Unbekannten.

Der Soldat ist heute nicht mehr Waffenträger in dem Sinn, in dem es früher die Waffe zu „führen“ galt. Der Sinn des Kampfes hat sich geändert. Es gehört zum Begriff der Waffe, daß der Gegner dadurch „gestellt“ und nicht nur wie ein Objekt getroffen wird. Argumente sind die „Waffen“ einer Diskussion. Der Gegner soll geschlagen, der Kampf soll

entschieden werden. Das „vernichtend“ Schlagen bezieht sich auf das Zunichtemachen der Möglichkeit, sich erneut stellen zu können. Denn um die Position des Gegners geht es hier. „Position“ bedeutet dabei den wie im Spiel gewählten Einsatz, auf den man sich als das geeinigt hat, was es zu behaupten, zu verteidigen, anzugreifen, zu nehmen gilt. Als geschlagen bekennt man sich; darin setzt sich fort, daß die Entscheidung der Waffen „angerufen“ wurde. Die Sprachgebärden: Waffen führen, Waffen strecken, Waffen kreuzen, Waffen reinhalten usw. drücken aus, wie die Waffe weniger — wie das Werkzeug — geeignetes Mittel zu einem Zweck, als das im Zeichen der Entscheidung gewählte „Mittel“ im Spiele eines abgesteckten Feldes ist. Die Waffe verpflichtet ihren Träger.

Man sieht: Die technischen Konstruktionen von heute sind nur metaphorisch als „Waffe“ zu benennen. Spreng- und Gasgranaten, Bombenflugzeuge sind Mittel der Vernichtung eines Gegners, der als Masse in die Zonen verteilt ist, die als Räume vergast, als Gräben aufgerollt, durch Feuerwalzen freigemacht werden. Schon die Garbe des Maschinengewehrs rechnet mit dem, was als „Objekt“ in ihren Bereich kommt.

Dieser Krieg war rücksichtslose Kraftentfaltung. Der Effekt, auf den hin diese Apparatur konstruiert war, ist die Entbindung von Kräften. Ungebändigt, sich selbst überlassen, haben sie die zerstörenden Wirkungen, denen der Gegner als Objekt ausgesetzt wird. Trotzdem — der Soldat wußte, wo er zu stehen hat. Instinkthaft zog es ihn zu den Brennpunkten dieses Geschehens, um dort wie Material verbraucht zu werden. Das Raffinement dieser Konstruktionen ist bemerkenswert — nämlich gegenüber der brutal-primitiven Einsinnigkeit der Auswirkung ihrer unmittelbaren Effekte. Gerade die Komplikation ihres bedachten Zuwegebringens läßt Wirkungen sinnlos erscheinen, wenn am Ende solcher Berechnung der Ausbruch von Elementen steht.

Mobilmachung besagt heute anderes als früher. An Stelle der Arsenale tritt das Inventar der technischen Möglichkeiten,

über die man verfügt. Sie sind es, was heute mobil gemacht wird. Sofern nämlich diesen Konstruktionen eine kriegerische Wendung gegeben wird. In der inneren Richtigkeit dieser Konstruktionen tritt die besondere Sachlichkeit der Technik zutage: sie ist neutral, sofern sie primär nur Ziele, aber keine Zwecke kennt. Sie ist Mittel für alles und jeden. Sie hat nicht die bindende Kraft einer existenziellen Mitte — wie das z. B. noch die Wirtschaft war. Umgekehrt: in den immer endgültigeren Konstruktionen, in den immer brauchbareren Instrumenten und Waffen entbindet Technik Aktionen. Die Wahrscheinlichkeit des Gebrauchs einer Waffe steigert sich mit ihrer Vollendung. Die Technik tritt als Rüstung in Erscheinung. Die elementhafte Welt, in die man sich eingeschaltet findet, trägt in ihren überall teilhaft einzubauenden Konstruktionen zielhaftes Gepräge. Sie ist eine „anonyme“ Macht; niemand Verantwortliches steht hinter diesen — hieraufhin gerade als spielerisch empfundenen — großen Geschwindigkeiten, hinter der Isolierung und Steigerung von Kräften, auf deren Bindung alles ankommt, damit es gut geht.

Der Soldat des heutigen Krieges ist weniger zum Führen der Waffe berufen, als daß er Ingenieur und Techniker zu sein hat. Der Soldat ist in den Raum des Arbeiters getreten (E. Jünger). Auf Wendigkeit kommt es an, sich im Betrieb dieses Raumes zurechtzufinden. Als der Gegensinn technischer Apparaturen ist er zum Element geworden. Auch als bloßer Horizont ist Natur hier verlorengegangen. Die Landschaft bekam ein technisches Relief. Sie war verwandelt. Ihre Atmosphäre war geladen mit Möglichkeiten. Der Gegner blieb meist unsichtbar. Die Gefahr trat in Zonen in Erscheinung. Gefahr bedeutete hier nicht mehr den Einbruch in Sicherheiten. In bezug auf solche echten Gefahren blieb unwiderlegt, daß die Sicherheit heute größer geworden ist. Indessen — überall und jederzeit fand man sich gestellt durch diese neuartigen Möglichkeiten, denen man frei und ungedeckt ausgeliefert war. Gefahr war Risiko geworden. Hier erst gab es diese spezifische Blindheit, „mechanisch“ getroffen werden zu können. Der Abenteurer

stößt vor in eine Welt natürlicher Kräfte und Wesen; es kommt für ihn darauf an, teilzubekommen an solchen Kräften. Er „macht sich fest“ gegen Gefahren, die in Dingen verkörpert sind. In dem merkwürdig verdünnten Raum der technischen Welt aber muß man „Glück haben“. Nämlich sofern man hier dem Automatismus erklügelter Maschinen anvertraut ist und bis an die Grenzen des Möglichen geht. Wenn hier zum Zeichen des Beginns eines Kampfes, der bis ins einzelne vorbereitet wie eine Apparatur in Gang gebracht wird, eine rote Leuchtkugel zischend aus dem Graben steigt, so hat das Erkennen dieses Signals in der Komplikation seiner Bedeutung nichts so elementar Mitreißendes wie das Trompetensignal von früher, dem es einfach zu folgen galt. Nie vorher gab es diese alles Leben verscheuchende Leere des Schlachtfeldes. Das nur in seiner materiellen Bedeutung verstandene Getöse dieses Werkprozesses wurde durch keine Symbolik aufgelichtet.

Denn verglichen mit 1870/71 erscheint der letzte Krieg merkwürdig formlos. Dies aber nicht nur auf die Taktik hin, die er entwickelte: daß gesteigerte Feuerwirkung die Auflösung aller festen Formen erzwungen hatte, daß hier keine Manöver geschlossen an den Feind gebrachter Truppenkörper mehr ausgeführt wurden; daß hier vielmehr die Infanterie in Anpassung an die Feuerwirkung beweglicher geworden und als Masse verteilt ins Trichterfeld verstreut war; daß hier das Schwergewicht des Kampfes von der Infanterie auf die Maschinenwaffen, vor allem auf die Artillerie verlagert worden war, die nach neuer Taktik, orientiert an Geländestreifen, eingesetzt wurde; daß das Gelingen eines sich in Einzelhandlungen auflösenden Unternehmens hier nur eben im Überschlag zu berechnen und in seinem Ausgang — bei der Ausschaltung des Führers selbst kleinster Einheiten wie der Kompanie — ganz anders als früher auf die Fähigkeit, Umsichtigkeit, das Können des einzelnen gestellt war. Der letzte Krieg war formlos, sofern er sich nicht verdichtete in solchen Gebärden, wie es z. B. früher der Kampf um die Fahne war. Dem kriegerischen Geschehen von 1870, der „Bataille“, wohnte ein spezifischer Sinn inne, der dieses

Geschehen gleichsam bindend machte, in dem es als Sieg oder Niederlage begriffen gerade allererst zur Vollendung kam. Von daher wurde es gelenkt und aufgenommen. Von daher bekam es den über das Sicht- und Faßbare hinausliegenden Bestand in der Erinnerung. Denn die Fahne, um die es da ging, bedeutet weniger ein richtunggebendes Zeichen zur Sicherung von Zusammenhalt und Führung, als daß sie deren Sinnkreis lebendig macht. Um ihre Bedeutung zu erfassen, gilt es zu den Grundformen durchzudringen, in denen dieser Kampf ausgelegt und durch die er eingeengt wurde. Im Vorantragen und Fallen der Fahne vergegenwärtigte sich sein Sinn, und „vergegenwärtigen“ bedeutet hier nicht bloß: etwas „ausdrücken“. Die Ebene der Wirklichkeit wird in dieser sogenannten Symbolik festgelegt. In der Fahne konkretisiert sich das, dem man — im Eide darauf — sich verbunden hat.

Im letzten Krieg ging es aber nicht um Siege, die immer etwas Eindeutiges sind. Sondern um Erfolge, die am eignen Aufwand zu messen waren. Eine Leitung durch wirtschaftliche Gesichtspunkte setzte sich durch. Erfolge sind nie etwas Endgültiges, in sich Bündiges. Als Erfolg „gilt“ etwas nur, wird dahin gewertet in bezug auf die Absicht eines Beginnens. Bestimmte „Interessen“ waren bestimmend für die Art der Durchführung dieses Krieges. Als Erfolg stellt sich nur von einem Standpunkt aus etwas dar. Nämlich irgendwelche Vorgänge, Umstände, Ereignisse, die aber zunächst als das gewollt werden, was sie in ihrer schlichten Wirklichkeit sind. Darin, daß alles hier auf simple Vernichtung des Gegners abgestellt wurde, zeigt sich eine Entmächtigung des alten soldatischen Stiles an. Der letzte Krieg wurde geführt von Völkern, deren Ethos der Krieg fremd geworden war. Daß pazifistische Aufklärung die Freiheit genommen hatte, sich zum Krieg zu bekennen, die dadurch geschaffene Unsicherheit gegenüber dem Krieg, gab ihm gerade die Ausdehnung, die ihn — an militärischen Maßstäben gemessen — entartet erscheinen läßt. Im Eindruck des Unmenschlichen dieses letzten Krieges kündet sich die Verschiebung seines Telos: nicht um Macht ging es darin, deren

Anerkennung durch den Unterlegenen gerade das Untangierte des freien Verhältnisses voraussetzt, in dem der eine zum andern steht. Hier ging es lediglich um Gewalt. Wobei das Verhältnis der Macht zur bloßen Gewalt zu bemerken ist: je größer eine Macht, um so weniger bedarf sie der Gewalt, um ihren Willen durchzusetzen. Nie vorher waren so alle physischen Gewaltmittel ins Spiel getreten. Das Formlose dieses Krieges, das Unsymbolische der ihn leitenden Kategorien machte es aber dann, daß er kein eigentliches, nämlich kein „rechtes“ Ende fand — wie brute Wirklichkeit allererst in der Folge ihrer Umgestaltung, in der Auswirkung des Geschehens ihr bestimmendes Was finden kann. Im Sieg vollendet, entscheidet sich aber ganz eigentlich etwas.

3.

Der Typ eines Menschen zeigt sich in seinem Gesicht. Es offenbart ihn in seiner einmaligen unverwechselbaren Artung. Jeder hat „sein“ Gesicht. Es enthüllt ihn. Am Gang, aber im Gesicht, sofern man nämlich das Gesicht erkennt, erkennt man jemanden. „Gesicht“ hat die Doppelbedeutung: in die Welt zu sehen und gerade in der hierbei aufgenommenen Richtung sichtbar zu werden. Diese „Richtung“ ist aber hier keine sachlich zu bestimmende und anzugebende Perspektive. Sie pointiert sich vielmehr im „Blick“ eines Menschen. Darin, wie er z. B. einen ansieht. Irgendwelche Spannung ist konstitutiv für die Züge eines Gesichts, die nichts Natürlich-Morphologisches, sondern etwas „Geistiges“ sind. Das Tier ist „Zentrum“ seiner Umwelt. Sein Blick haftet am Nächstliegenden. Sein Sehen ist auf nacktes Leben bezogen. Tieren ist ihr Artcharakter ins „Gesicht“ geschrieben; etwas „Allgemeines“ kommt darin zu je wechselnder Darstellung. Die „Menschlichkeit“ von Zügen weist aber auf einen kategorialen Unterschied. Die Züge des Kindes werden als unentwickelt, sein Blick wird als „einfach“ verstanden. Daraufhin nämlich, daß Gesicht eine Frontstellung zu einer „Welt“ bedeutet. Jemandem ein Gesicht zusprechen

heißt: ihm ein freies Verhältnis zu erkennen zu dem, was als Welt im ganzen umfaßt wird und was sich von daher unter einem Horizont zu entscheidender Möglichkeiten zeigen kann. Wobei er sich als irgendwo seiend versteht, in einer Situation, die je die seine ist. Wie er in die Welt sieht, das macht ihn gerade zu einem Selbst. Nur daraufhin gibt es Darstellung einer im Durchgang durch Selbstheit gebrochenen Welt.

Die Gesichter und die Haltung der Soldaten von 1870, wie sie uns die Fotografien zeigten, die im Flur meiner alten Kaserne hingen, waren so anders¹. Fremd erscheinen sie uns heute. Und in dieser Fremdheit bekundet sich ein über alle Sagbarkeit hinausliegender Abstand. Denn „fremd“ ist nicht einfach das noch Unvertraute, das es kennenzulernen, d. i. schrittweise in seiner sachlichen Besonderheit zu fixieren gilt. Über alle sachliche Verschiedenheit hinaus liegt das schlechthin andere einer fremdartigen „Existenz“: der andere dort steht als „fremd“ mir hier gegenüber; gerade sofern man auf Fremdheit stößt, wird man dessen inne, was als Eigenes ebenso unveräußerbar ist.

In jedem dieser Bilder erkennen wir Männer, die ausgesprochene Gesichter haben. Es sind Gesichter, die jedes anders, aber jedes eindeutig irgendwie „dreinschaut“. Distanz liegt darin. Dabei auf dem Bilde „gestellt“ wirkend — alle bemüht um Verdichtung in ihrer Selbstdarstellung. Den Blickpunkt nur eben zur Einstellung nehmend, um darin seelische Vielfalt und die Entschiedenheit einer Haltung vortragen zu können. Man bemerkt das hier noch Ungemäße der fotografischen Wiedergabe. Denn das Bild des Menschen — und das meint vorzüglich: wie er sich selbst sieht, nämlich zu fassen und zu halten sucht — bestimmt sich mit durch die Wirklichkeit, in deren Ebene sein Äußeres angeschnitten wird. Was die Fotografien der 80er Jahre so fremd und starr erscheinen läßt, ist, daß es Männer waren, die „durch ein Temperament gesehen“ sein wollen. Es sind Gesichter, die verlangen, zwiesprachlich sich

¹ Beispiele solcher Bilder brachte ein ausgezeichneter Aufsatz von B. E. Werner „Vom Gesicht der deutschen Armee“ (Die neue Linie, Juni 1935). Die folgenden Bemerkungen sind von daher angeregt worden.

erschließen zu können, die, in den Raum barer optischer Erscheinungshaftigkeit gebannt, wie in zuständlicher Breite erstarrt und entstellt werden, die deshalb durch technische Mittel gar nicht zu erfassen sind. Es waren Männer, für die der Soldat ein Stand war, die als zum Dienst einberufen sich eingeordnet wußten in eine Welt, deren Güter als fraglos überkommen waren. Für deren Handeln Pflichtgefühl, aber weniger die Entschiedenheit politischen Glaubens bestimmend wurde. „Frömmigkeit der Tat“ ist ein Wort, das sie noch erfüllen konnten. Die unbefangene Festigkeit ihres Blickes zeigt, wie der Krieg für sie eine Steigerung ihres Lebens, eine „Zeit kräftigen Fortschreitens“ bedeutete. Sie wußten, daß, „wenn der Sturm vorüber, ein neues fertig dastehen“ würde. Der Schlachttag war als Ehrentag den Veteranen gegenwärtig. Das Im-Feld-gewesen-sein bedeutete Probe und Bewährung. In einem Kampf, der auch erscheinungsmäßig etwas Festliches hatte. Der um die Fahne ging, an die vorgetragen der Sieg sich heftete, deren Fallen es symbolisch sichtbar machte, daß die Entscheidung dem gehört, dem es gelingt, die schwankende Lage wieder aufzustellen. Das Ganze überschaubar in seiner Abfolge, durchsichtig in der Planung seines Aufbaues. Bildhaft gegenwärtig in der Erinnerung. Hier „fiel“ noch der einzelne. Sein Einsatz erfüllte den Sinn eines Lebens, das nach klassischen Maßstäben bestimmt war.

Diese Männer kannten noch den Krieg; sie hatten ihn kennengelernt wie anderes auch. Wobei das eine sie von den Friedenssoldaten vor 1914, das andere sie von dem Soldaten des letzten Krieges unterscheidet. Die Bilder aus meiner Dienstzeit zeigen nicht die durchgeprägten Gesichter der 80er Jahre. Statt wirklicher Festigkeit und Ruhe nur deren angenommene Haltung, in die sich als unangemessen ihr Träger nur eben hineinzustrecken sucht. Statt wirklicher Entschlossenheit ein als Geste herausgestelltes Selbstvertrauen — weniger kernhafter Glaube als eine ja sagende Zuversicht, die sich noch diesseits der Erfahrung hält. Es ist eine Sicherheit, die sich schon durch mangelnden Widerstand als bestätigt nehmen

möchte. In dem oft so Leeren dieser Gesichter spiegelt sich das unbestimmt Schweifende bloßer „Ideale“, in denen diese Zeit sich zu entspannen sucht. — Das Soldatische wird hier überdeckt durch das Militärische. Und zugleich repräsentieren diese Gesichter eine Mannigfaltigkeit von Typen. Es gibt in dieser Zeit Feldwebelgesichter, wie es damals auch Professorenköpfe gab. Es sind die Reliefs bestimmter Aufgaben und Lebensverhältnisse, gegen deren Aufprägung sich hier keine eigene Substanz durchsetzen kann.

Diese Aufteilung in figürliche Typen fällt auf im Vergleich zu den Bildern von Frontsoldaten. Härte zeichnet diese scharfen, in innerer Gespanntheit erstarnten Gesichter. Dieser Mensch ist ein „Typus“ geworden. In zunehmender Reinheit umreißt sich hier der Kontur einer Existenz; der alles Transzendentieren ausgeglüht wurde. Man bemerkt den Abstand zu den Gesichtern der Generation von 1870. Hier war es noch die Natur eines Menschen, Ruhe und Unrast, Vielfalt und Armut eines „Inneren“, was sich im Blick zeigte. Und sofern hier eine bestimmte Haltung im Leben, zur Welt, in der Spannung bzw. im Träumerischen eines Blickes liegt oder spielt, ist es ein Blick, der „in die Welt sieht“, der aber nicht dort fixiert und gebunden ist. Er ist „frei“ und nicht sachlich gebunden wie der Blick dieses neuen, im Krieg gewordenen Soldaten meiner Generation, der nach außen gewandt die Dinge ins Auge faßt. Als Nullpunkt der Orientierung unterscheidet sich das Zentrum dieses Blicks von der kernhaften Mitte des anderen. Was diesem Blick anzusehen ist, ist Aktion, Schärfe, „optische“ Einstellung. Er ist „einfach“ und ohne Schattung. Die Konturen seelischer Konfiguration weichen im Licht seines Aufbruchs zur Sachlichkeit in den Schoß ihres Ursprungs. In der Wachheit versichert sich dieser Blick mitzukommen. Er ist auf schnelles Erfassen gespannt. Er gehört Menschen, die sich jäh ins Elementare zurückgeworfen fanden. Tierhafte Witterung spielt um ihre Züge. Und ihr aufs Erfassen eingestellter Blick achtet nicht mehr dessen, was von sich aus sich darbieten mag. In die chaotische Leere des Schlachtfeldes hineingestellt, wird

ihnen alles ausschnitthaft und horizontlos. Einsamkeit liegt in diesem Blick. Gerade in dem Wie-weggewischt-sein einer eigenen Physiognomie zeigt sich an, wie das in der „Anschauung“ bezeichnete freie Verhältnis zur Welt zurückgetreten ist hinter einer Einstellung auf elementare Bezüge: es ist die Nähe der Vernichtung, aber nicht des Todes, was über diesen einfach gewordenen Gesichtern als Schatten liegt. Und man sieht es ihnen an: es sind in sich verwandelte Gesichter.

Wenn dann in den Gesichtern heutiger Soldaten die individuelle Mannigfaltigkeit so augenfällig zurücktritt, so zeigt sich darin das Aufkommen eines ausrichtenden Prinzips an, das sich im Gesicht ebenso durchzusetzen beginnt wie in dem, was neutral „das Leben“ heißt. Hier findet man nichts mehr von weicher Unbestimmtheit der Züge als dem Ausdruck des Ungeformten schweifender Ideale. Es fehlt die offene Vieldeutigkeit, verschiedenen Ansprüchen frei entsprechen zu können. Was man unter einem „guten Gesicht“ versteht, hat sich geändert, und Ernst Jünger hat bemerkt, wie sich der Sinn der Fotografie für den Typus des heutigen Menschen verschoben hat: er findet gerade in der Technik des Lichtbildes die Übersetzung, in der er sich darstellen kann. Es sind geschlossene, zielbewußt auf aktives Zupacken eingestellte Gesichter, Züge, die sich in der Praxis von Aufgaben an Tatsachen gebildet haben. Gegenüber naiver Selbstbehauptung und Forderung wird in der Straffung dieser Gesichter die Spannung einer Welt manifest, die nur noch im Zugriff festzuhalten ist. Es ist der scharfe, nähernde Blick des Technikers, der die Apparatur des modernen Krieges zu können hat. Diesem Soldat gegenüber versagen die alten Maßstäbe. In seiner Situation pointiert sich die des Menschen seiner Zeit. Es ist eine neue Ordnung, in die er gehört. Nicht um den bloßen Schutz von Gütern geht es hier mehr. Daß das Dasein von Gefahren umstellt ist, ist etwas, wozu sich diese Generation ungebrochen bekennen kann. Im Wissen darum, daß nur im Vorstoß, im Vortragen von Grenzen die Unsicherheit zu bannen ist, die sich ihren Vätern entdeckt hatte.

GOETHES FARBENLEHRE

Ansätze zu einer Interpretation

Zwischen Goethes naturwissenschaftlichen Schriften, der Morphologie und der Farbenlehre, scheint kein zwingender sachlicher Zusammenhang zu bestehen. In der Geschichte verschiedener Fächer glaubt man ihnen ihre Stelle geben zu können. Auch die Beurteilung ist verschieden. Die Morphologie wird rühmend erwähnt. Mit der Farbenlehre, die doch gerade eine bestimmte Erfüllung von Goethes Beruf bedeutet, konnte man wenig anfangen. Die Polemik Goethes gegen Newton scheint längst zugunsten Newtons entschieden zu sein. Es ist aber die Frage, ob das nicht nur dies bedeutet, daß Goethes Farbenlehre sicherlich von vornherein nicht auf dem Wege lag, dessen Verfolgung das freilich unwiderrufliche Schicksal der abendländischen Wissenschaft geworden ist. Goethes Farbenlehre leistet nicht das, was gerade zugunsten von Newtons Farbenlehre zu sprechen scheint. Sie gibt der Technik nichts an die Hand. Sie vermittelt kein Sachverständnis, das sich in der Konstruktion von Apparaten zeigen könnte. Aber wenn nun Goethes Farbenlehre nicht nur als Wissenstyp von der Newtonschen unterschieden, wenn sie schon in ihrem Gegenstand — darin, daß es eine Lehre von der Farbe ist — unvergleichbar mit Newtons Optik wäre? Daß Goethe Newton überhaupt nicht begegnen konnte, läßt gerade das maßlos Heftige seiner Polemik gegen Newton verstehen. Das Schiefe dieser Polemik — daß er die Trifftigkeit der physikalischen Demonstrationen bestritt — zeigt, wie er den eigentlichen Kern seines Gegensatzes zu Newton nicht begriff. Er liegt nicht nur in dem so anderen Ziel der modernen Naturwissenschaft. Das mit dem Ziel aufgenommene bzw. das darin gesetzte Gebiet ist verschieden.

Auch Goethes Morphologie scheint mir aber verkannt zu werden, wenn sie — etwa als Vorläufer entwicklungsgeschichtlicher Theorien — in den Rahmen zeitgenössischer Bestrebungen gestellt wird. Die kühle Aufnahme, die sie erfuhr, sollte

hierbei schon stutzig machen. Tatsächlich hat auch sie schief gelegen. Nicht als ob damals nur eben ihre Zeit noch nicht gekommen gewesen wäre — wie etwa die Befunde Mendels erst später in ihrer sachlichen Bedeutung erkannt werden konnten. Die Absichten von Goethes „Wissenschaft“ sind gar nicht so aufzunehmen wie sachliche Feststellungen. Stellt man z. B. Goethes Morphologie zur idealistischen Morphologie ihrer Zeit, so wird sie unter einem ihr fremden Gesichtspunkt anvisiert. Ihre eigenste Intention wird dann preisgegeben. Damit verkennt man aber auch gerade ihren Zusammenhang mit der Farbenlehre. Man verbaut sich dann geradezu den Zugang hierzu. Sogleich der Anfang der Farbenlehre wird unverständlich:

„Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu verdanken . . . Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde, und so bildet sich das Auge am Licht fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete.“¹ Nur von Goethes Morphologie aus kann man sich zu diesen Sätzen vorbereitet finden. Denn Goethe blieb nicht stehen bei den vergleichend-anatomischen Betrachtungen der zeitgenössischen französischen Morphologen, die die tierische Gestalt auf den Nenner eines Typus zu bringen suchten, denen es darauf ankam, einen Plan zu gewinnen, für die eine hieran demonstrierte Verwandtschaft der Tiere das Mittel war, sie im einzelnen sachlich richtig sehen zu können. Für Goethe war aber Gestalt weniger der Gegenstand kritisch betrachtender Analyse, als daß sie ihm als „Bildung“ zu begreifen galt. Goethe nennt z. B. den Fisch einen „entschiedenen Bewohner“² des Wassers. Weil er „durch das Wasser zum Wasser“ gebildet ist. Das meint: das Wasser wirkt nicht nur — nämlich dann nachträglich — umgestaltend auf den Fisch. Der Fisch ist vielmehr für das Wasser organisiert, sofern er darin sich erhält und ermöglicht. „Eben dadurch erhält ein Tier seine Zweckmäßigkeit nach außen, weil es von außen so gut als

¹ Einleitung zur Farbenlehre. XXVIII, S. 14. — Ich zitiere nach der Gesamtausgabe von Cotta, 1857.

² XXVII, S. 253, S. 208 ff., S. 275.

von innen gebildet wird.“¹ Das Wasser ist etwas, womit der Fisch lebt, was als Element mit eingeschaltet ist in die Basis seines Daseins. Goethe meint: der Fisch ist nicht nur angepaßt an das Wasser als an seine bloße Umwelt. Wie eine solche Vorstellungsart sich nur dort nahelegen kann, wo offenbar zunächst im eigentlichen Sinn „fremden“ Verhältnissen Rechnung getragen wird — so wie man etwa dem Seehund das sekundär Umgebildete seiner Füße ansieht. Das „Element“ eines Tieres bleibt aber nicht nur äußerer Umstand wie seine zufällige Umwelt. Es ist das Woheraus und Wozuhin des „Daseins in Tätigkeit gedacht“. Der „Charakter“ eines Tieres liegt darin, wie „es sich auf die Dinge und die Dinge auf sich bezieht“. Das Tier ist durchwaltet von seinem Element, es ist es mit in seiner Bildung. Weshalb es z. B. das Ziel der Anpassung werden kann, das Element wieder zu gewinnen, daraufhin etwa eine Landpflanze — Polygonum z. B. — im Wasser Schwimmblätter ausbildet, die Spaltöffnungen an deren Oberfläche verlagert, um wieder an die Luft zu kommen. Die Organisation² eines Tieres hat einen Grund, der unergreiflich ist, dem man nur „mit dem Komplex von Geisteskräften, den man Genie nennt“, entgegen-dringen kann. Das Wasser ist die „Naturbestimmung“³ des Fisches. Genau so aber wie der Fisch durch das Wasser für das Wasser geschaffen ist, ebenso hat das Auge „sein Dasein dem Licht zu verdanken“.

„Gleichgültige tierische Hilfsorgane“ wären aber z. B. die Grubenaugen der niederen Tiere. „Gleichgültig“ sind sie, sofern sie, noch undifferenziert — und das meint hier: unentschieden —, noch nicht das „enthalten“, was im Auge „als Ziel begriffen“⁴ ist. Das Tier findet sich zurecht, d. i. hilft sich lediglich damit. Es läßt sich steuern durch Helligkeitsunterschiede, ohne dabei

¹ Einleitung zu einer allgemeinen Vergleichungslehre. (Goethes naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. v. R. Steiner, IV, 2. Abtl., S. 575/76.)

² C. Nägeli unterscheidet Organisationscharaktere und Anpassungsmerkmale (Mechanistisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. 1884).

³ XXX, S. 417.

⁴ XXVII, S. 133.

aber eigentlich „sehen“, d. i. die Distanz eines Hier zum Dort überwinden zu können. Während das Grubenauge nur Mittel zur Orientierung ist, hält sich das Sehen des Menschen in seinem eignen Ziel: man will „zum Sehen“ kommen. Das Sehen des Menschen ist etwas, was — wie auch das Denken — in einem ausgezeichneten Sinn „vollzogen“, aber nicht nur betätigt wird¹. Deshalb bedeutet das Auge im eigentlichen Sinn eine Aufstufung, ein „ache-
minement“ gegenüber der bloßen Leistung des Grubenauge.

Und was heißt es, daß sich das Licht im Auge ein Organ erschafft, „das seinesgleichen werde“? Was bedeutet das „Sonnenhafte“ des Auges? Licht ist nur wirklich in bezug auf das Auge, dem es als Licht gerade dies bedeutet, die Durchsicht zu den Dingen freizugeben, so daß sie an ihrem Ort als an einem anderen Ort des Raumes, als wo ich selbst bin, gesehen werden können. Licht ist *ἐργασία* Licht nur als die Ins-Werks-
setzung des Sehens². Entsprechend ist aber das Auge sonnen-
haft in seiner Offenheit für das Licht: es ist, was es ist, nur mit dem Licht; es ist sonnenhaft in seinem Unvermögen, ohne das Licht sehend, d. i. *ἐργασία* Auge im eigentlichen Sinn sein zu können. Sofern Lebendes im Auge angewiesen ist an das Licht, wird dieses erst als Licht sein gelassen. Durch das Auge als eine „entschiedene Bildung“ im Sinne von Goethes Morphologie werden die „reinen Verhältnisse“ geschaffen, auf deren Grund die Farben geboren werden: die Farbe ist „die gesetzmäßige Natur in bezug auf den Sinn des Auges“³.

In der Erkenntnis des Aufgestuften des menschlichen Auges ist aber mitenthalten, daß die Farbe nicht einfach als Empfindung bestimmt werden kann. Es gilt den entscheidenden Unterschied des Sehens gegenüber dem Riechen, Schmecken, Tasten herauszustellen. Von „Empfindungen“ spricht man hier daraufhin, daß man dabei in seinem privaten, auf sich selbst bedachten Dasein angegangen wird von den Dingen. Gerüche,

¹ Vgl. Aristoteles, Metaphysik 1048b 18—36.

² Vgl. Aristoteles, De anima 418b 9.

³ Einleitung zur Farbenlehre, XXVIII, S. 15.

Tasteindrücke haben eine vorzüglich vitale Bedeutung. Ein Geschmack warnt mich; beim Tasten wird ein Widerstand erfahren. Die Zunge, der tastende Finger usw. sind das gegebene und betätigte Mittel, etwas zu erfahren an den Dingen und über die Dinge. Riechbar zu sein heißt: einen Geruch zu haben; es ist eine von den Dingen beigestellte Möglichkeit, sich riechend durch sie affizieren zu lassen. Im Sehen werden aber die Dinge nicht nur in Einzelheiten zugänglich. Es wird nicht nur etwas an ihnen erfahren. Sondern als ganze und im Rahmen einer Welt, die sich durch die Farben „ganz dem Sinn des Auges besonders offenbaren will“¹, sind die Dinge sichtbar. Blindheit bedeutet deshalb ein Schicksal und nicht nur ein ausgleichbares Mißgeschick wie der Ausfall von anderen Sinnen, die — als bloße Hilfen — in Grenzen ersetzbar sind. Und die Sichtbarkeit ist keine von den Dingen her, in deren spezifischer Natur gegebene Möglichkeit, sondern es ist eine Möglichkeit, die bei mir steht. Das Sehen hat sich selbst in der Hand, ist aktiv. Man muß in Freiheit zu den Dingen stehen, um sie sich in ihrem Abstand zu einem selbst sichtbar machen, um sie sich unter Gesichtspunkten auf Seiten hin erschließen zu können. Es wird ihnen eine Manifestationsstufe aufgezwungen, wenn man sie sich zeigen läßt im Licht. Sie übersetzen sich hierbei in ihr farbiges Aussehen. Sehen ist eine Interpretation der Dinge. Man interpretiert sie sich im Rahmen der reinen Verhältnisse — z. B. auch der Perspektive —, die durch das Auge als eine entschiedene Bildung geschaffen werden. Es gibt eine „eingeborene Totalität“ der Farben². Insbesondere ist es die materielle Struktur der Dinge: wie sie das Licht durchlassen, binden oder widerspiegeln usw., was sich in die Farben übersetzt. Sie erscheint an den Grenzen der Dinge. Die farbige Oberfläche der Dinge — das ist etwas, was in Spannung gegen deren ungehobene Tiefe steht.

Daß die „Chromatik im Subjekt gegründet“ ist, tritt zutage in der Neutralität des Aussehens. Sicherlich: in ihrem Anblick steht die Sache „selbst“ vor mir, nämlich sofern sie sich darin

¹ Vorwort zur Farbenlehre, XXVIII, S. 5.

² Farbenlehre, § 812, XXVIII, S. 203.

präsentiert. Aber die stoffliche Natur der Dinge, das, worin sie unvergleichbar verschieden sind, worin sie deshalb eindeutig zu fassen sind, wird dabei übersehen. Wie die Rose z. B. so sehr darinsteckt in dem Duft, daß dieser überhaupt nur hierdurch, als „Rosenduft“, zu bestimmen ist. Oder wie man die Kreide selbst darin zu spüren bekommt, wie sie sich anfühlt. Eine Farbe wird aber als diese Farbe, d. i. durch die Stelle bestimmt, die sie im Farbkreis hat¹. Es gibt eine innere Ordnung der Farben. Und während das eine Mal der Geruch, das andere Mal der Geschmack charakteristisch für etwas ist, sieht jegliches irgendwie aus, und Echtes und Nachgemachtes kann gleich aussehen. Der Augenschein trügt. Man bedarf der Empfindungen im eigentlichen Sinn, um sich der Wirklichkeit von etwas gewiß zu machen. Man prüft etwa durch den Geruch, ob die gesehene auch eine wirkliche Rose ist. Daß — andererseits — die sichtbare Erscheinung aber auch Schein sein kann, ist nur die Kehrseite einer spezifischen Wahrheit der Erscheinung, dessen, daß sie als Erscheinung bezeugend ist. Den Empfindungen im eigentlichen Sinn fehlt aber gerade diese Wahrheit. Während das Empfinden uns von einer „bedeutungslosen Gegenwart“ der Dinge gewiß macht, ist die Natur in der Farbe „aus ihrer Gleichgültigkeit herausgetreten“. Die Natur hat sich in den Farben — sofern das farbige Aussehen der Dinge nur in deren Interpretation durch das Auge steht — „zum Menschen heraufbegeben“². Die Farben sind Goethe nicht — wie dem Physiker — Erscheinungen im Sinn von wahrnehmbar Festzustellendem, sie sind ihm ein „bedeutendes Phänomen“. Das „Bewegliche“ der Farbe meint bei Goethe nicht die Flüchtigkeit auf- und abtretender Erscheinungen: in der Bezeugung des Differenzierten zeigt die Farbe ihre Beweglichkeit.

¹ Daß wir die Farbe des Veilchens heranziehen müssen, um ein bestimmtes Blau zu fixieren, ist kein Einwand dagegen. Aber auch dies nicht, daß die Griechen die Farbe auf ihre stoffliche Bindung hin begriffen haben, d. i. daß sie das, was wir als die wechselnden Farben des Meeres, nämlich blau, grün usw. sehen, zusammennahmen zu *κυάνεος*.

² Farbenlehre, § 745, XXVIII, S. 189.

Die Welthaftigkeit der reinen Verhältnisse, die im Sehen — und auch im Hören¹ — geschaffen werden, sind der Grund dafür, daß es wohl eine Malerei und eine Musik, daß es aber nichts Entsprechendes im Bereich der anderen Sinne gibt. Bei Goethe ist es ein mehrfach wiederkehrender Einwand gegen Newton, daß dieser keine Begründung für die Harmonie der Farben und für die geniale Tätigkeit des Malers geben kann. Tatsächlich war aber für Newton die Farbe als Farbe gar nicht wichtig. Was ihn interessierte, war der durch die technischen Mittel der Physik herstellbare Vorgang, für den das Auftreten der Farbe nur ein sichtbarer Indikator, der aber auch anders registrierbar ist. Auch der Teil von Newtons Optik, der die „Farben“ behandelt, d. i. in dem sie mit erklärt werden, könnte von einem Farbenblinden demonstriert werden. Newton selber hatte ein sehr geringes Unterscheidungsvermögen für Farben. Andererseits: wenn Goethe so sehr Anstoß daran nahm, daß Newton — in der Erklärung seines Prismaversuchs — die verschiedenen Farben im Licht enthalten sein läßt, so sind das doch hier nicht eigentlich die Farben selber, was in das „Licht“ hineingepackt wird².

¹ „Vergleichen lassen sich Farbe und Ton untereinander auf keine Weise; aber beide lassen sich auf eine höhere Formel beziehen, aus einer höheren Formel beide, jedoch jedes für sich, ableiten. Wie zwei Flüsse, die auf einem Berge entspringen, aber unter ganz verschiedenen Bedingungen in zwei ganz entgegengesetzte Weltgegenden laufen, so daß auf dem beiderseitigen ganzen Wege keine einzelne Stelle der andern verglichen werden kann, so sind auch Farbe und Ton. Beide sind allgemeine elementare Wirkungen, nach dem allgemeinen Gesetz des Trennens und Zusammenstrebens, des Auf- und Abschwankens, des Hin- und Wiederwägens wirkend, doch nach ganz verschiedenen Seiten, auf verschiedene Weise, auf verschiedene Zwischenelemente, für verschiedene Sinne.“ (Farbenlehre, § 748, XXVIII, S. 190.) — Der Ton ist an sich Äußerung und so das gegebene Mittel des Ausdrucks. Denn als Lautwerdung von etwas wird er gehört, die „Reinheit“ des Tons trifft das Unbeschwerthe gegenüber dem Geräusch, das — wiederum am Ton gemessen — wie erstickt klingt durch die den Ton nicht recht freikommen lassende Materie.

² Deshalb wäre auch Goethes Farbenlehre heute als weniger gegen die Physik, als vielmehr als gegen die Psychologie gerichtet aufzunehmen. Denn der Psychologie gilt die Farbe als eine Empfindung, und die Emp-

Inwiefern ist es aber gerade für die Möglichkeit der Malerei wesentlich, daß die Farben keine Empfindungen sind? Man kann Farben wiedergeben. Empfindungen kann man aber nicht so wiedergeben. Denn man kann eine Empfindung — sofern sie ja doch nicht loskommt von dem, was in ihr erfahren wird — nur täuschend nachzumachen versuchen. Der nachgemachte Geruch ist dann nicht „selber“ das, was zu sein er vorspiegelt. Eine Farbe kann man aber, sofern sie nichts an bzw. von den Dingen ist, als diese Farbe vorzeigen bzw. frei wiedergeben. Die Indifferenz der Farbe aber gegenüber der spezifischen Natur der Dinge, dies, daß die Farbe lediglich Erscheinung und als Erscheinung gerade ihrem Wesen nach bezeugend ist, daß sie überhaupt wahr sein kann oder nicht, ist der Ansatz für „die tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf denen der Stil des Malers ruht“¹. Denn Malerei darf keine Wiedergabe im Sinn eines „kleinlichen Protokollierens“ bleiben. Vielmehr „setzt sich darin das Auge selbst in Freiheit, indem es

findung als eine „gewisse Weise des Bewußtseins“ (Descartes), durch die mir die Beschaffenheit der Dinge vermittelt wird. Indessen — gerade dann, wenn wir uns an das im eigentlichen Sinn als „Empfindung“ zu Benennende halten, wenn wir also die Farben beiseite lassen, die, wenn überhaupt, so doch von vornherein nicht als Empfindung „subjektiv“ sind: in der Empfindung erfahre ich die Dinge *selbst*, in der Härte z. B. den Ernst des Widerstandes, den ein Körper dem Versuch eines Eingriffes daran entgegengesetzt. Wie überhaupt die Dinge nicht als „Objekt“, sondern in ihrem Mit- und Gegenwirken und im Ganzen der jeweiligen Situation empfunden werden. In der meinen Schritt hemmenden Zähigkeit aufgeweichter Wege wird die elementhafte Bedeutung festen Bodens vordringlich. Nur Befangenheit läßt übersehen, daß man nie im Leeren ist: die Sinne sind Weisen der Aufgeschlossenheit für das, womit man lebt. Witterung, die man aufnimmt, bedeutet schon ein Frei-den-Dingen-beizukommen-suchen: man „läßt“ sich hier affizieren: Witterung ist ein probierendes Vorfühlen, das über Rückzugsmöglichkeiten verfügt. Erst der in den Dienst eigentlicher „Erkenntnis“ gestellte verständig und bemessen vorgehende Finger ist aber ein „Organ“ des Menschen. In der Psychologie werden aber — und das zeigt, wie unbesehen eine bestimmte erkenntnistheoretische Position maßgebend wird — schon die Sinne als die spezifischen Werkzeuge zur Beschaffung bestandhafter Erkenntnis angesetzt.

¹ Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil. (XXV, S. 24.)

den Gegensatz des ihm aufgedrungenen einzelnen und somit eine befriedigende Ganzheit hervorbringt. — So einfach also diese eigentlich harmonischen Gegensätze sind, die uns in dem engen Kreise gegeben werden, so wichtig ist der Wink, daß uns die Natur durch Totalität zur Freiheit heraufzuheben angelegt ist, und daß wir diesmal eine Naturerscheinung zum ästhetischen Gebrauch unmittelbar überliefert erhalten“¹. Erst in der Malerei des beginnenden 19. Jahrhunderts wird die Farbe fast ausschließlich ein durch den optischen Eindruck bestimmtes Mittel der Darstellung. Bei Tizian z. B. aber „gründet sich die farbige Einheit des Bildes nicht auf die Beziehungen im Bereich des Imitativen, sondern auf die Beziehungen des Absoluten; diese sind es, die dem einzelnen imitativen Fall die ewig gültige Regel und den tieferen Sinn geben“².

Wie ist es aber vorzuführen, daß die „Chromatik im Subjekt begründet“ ist — wenn es nicht den groben Sinn haben soll, daß der Ort der Farbe als einer Empfindung im Subjekte sei? Um einzudringen in Goethes Farbenlehre seien die atmosphärischen Farben herangezogen. Etwa die Entstehung der Morgenröte. Das „höchstenergische Licht, wie das der Sonne“³ ist blendend und farblos. Durch ein trübes Mittel gesehen, erscheint dieses Licht aber gelb. Und je mehr Feuchtigkeit in der Luft ist, desto röter erscheint die Sonne. Je weiter sie über den Horizont steigt, je mehr sich ihr reines Licht mit abnehmender Mächtigkeit der Dunstschicht durchsetzen kann, um so heller und gelber wird ihr Schein. — Wird aber „die Finsternis des unendlichen Raumes durch atmosphärische, vom Tageslicht erleuchtete Dünste hindurch angesehen, so erscheint die blaue Farbe“⁴. Die Farbe „erscheint“ — nämlich im Rahmen bestimmter, hier

¹ Farbenlehre, § 812, 813, XXVIII, S. 203.

² Th. Hetzer, Tizian. 1935. S. 49 und 263.

³ Farbenlehre, § 150 bis 156, XXVIII, S. 54 ff.

⁴ Goethe erwähnt in diesem Zusammenhang einen Fall „augenblicklicher Trübe“: Die schwarze Farbe des Rockes eines porträtierten Geistlichen schlug in Blau um, als das Bild mit einem nassen Schwamm gereinigt worden war. Nach dem Trockenwerden wurde sie wieder zu Schwarz. Der

durch die Finsternis eines Hintergrundes, durch die Trübe eines Vordergrundes usw. bezeichneter Verhältnisse, die in das Sehen gebunden sind. Und der Himmel wird desto heller und blässer, je trüber das Mittel ist. Und die blaue Farbe wird dunkler und satter, je durchsichtiger die Atmosphäre ist. In den Tälern scheint der Himmel weißblau, oben in der dünnen Luft der Gipfel wird er königsblau gesehen.

Wenn aber nun Goethe die Farbe als ein „Schattiges“ bezeichnet, — welches Phänomen ist dahin verkürzt worden? Was bedeutet hierbei das „trübe Mittel“? Was heißt es, daß das Licht „verdunkelt“ wird — doch offenbar wiederum nicht dies Nächstliegende, daß es an Helligkeit einbüßt! Um hier weiterzukommen, sei angesetzt daran, daß für Goethe das Farbenspektrum nicht gleichsinnig verläuft¹. Es hat einen Bruch, der an der Stelle des Überganges von Gelb über Grün zu Blau liegt: bei den Farben, die am Licht liegen, — bei den positiven Farben — nimmt die Mächtigkeit ab von Rot über Orange zu Gelb, um dann bei den (negativen) Finsternisfarben von Blau über Indigo zu Violett hin wieder zuzunehmen. Wobei offenbar bei den Lichtfarben das Licht nicht einfach im Übergewicht sein kann. Denn ein helles Blau z. B. hat mehr Licht als ein glühendes Rot. Der Unterschied, der sich an den Farben zeigt, ist aber an den Umständen von ihrer Entstehung zu fassen: bei der Gelbreihe steht das Licht im Hintergrund. Die an sich freie Strahlung des Lichtes wird gehemmt durch die Trübe des Vordergrundes. Und je mehr es hier zurückgehalten wird, je mehr es sich hiergegen wehren muß, um so mächtiger zeigt sich hier die Farbe; sie ist am mächtigsten in der verhaltenen Glut des Rubinrot. — Bei der Blaureihe ist es aber zunächst eine Finsternis des Hintergrundes, gegen die das

Firnis hatte bei der Reinigung Wasser aufgesogen. Er wirkte deshalb wie ein trübes Mittel, durch das das unterliegende Schwarz blau erscheinen mußte. (Farbenlehre, § 172, XXVIII, S. 58.)

¹ Ich folge hier der — im Prinzipiellen freilich anders orientierten — Deutung, die Hedwig Conrad-Martius der Farbenlehre gibt. (Farben, Husserl-Festschrift 1929, S. 345 ff.)

Licht an- und hineindrängend in Opposition steht. Ein polarer Gegensatz der Farben zeigt sich aber nun darin, daß, während die positiven Farben, die auf dem Grunde des Lichtes erscheinen, um so mächtiger werden, je mehr Licht durch das trübe Mittel gebunden wird, bei der Blaureihe die Farbe um so lichter und heller wird, je weniger Licht als solches sich der Finsternis entgegensetzen kann, d. i. je mehr Licht durch die Trübe des Vordergrundes gebunden wird.

Indessen — soll damit, daß „das Licht durch die Dünste der Atmosphäre aufgehalten“ bzw. „gebunden“ wird usw., etwa eine sachliche Erklärung angespielt werden? Das Unbewältigte solcher mit diesen Worten zu verbindenden „Vorstellungen“ würde eine kritische Erörterung ebenso unmöglich machen, als es sie erübriggt. Statt sich durch das Wort auf sachlich Bekanntes verweisen zu lassen, gilt es hier aber, vom Wort her — nämlich unter der Leitung von dessen Bedeutung — das in der Farbe Mitgegebene aufzunehmen. Man „sieht“ die Herabtrübung des Lichtes zu Rot. Das heißt nicht etwa, daß es in dem Sinne vor Augen zu führen ist, wie man etwa, um eine Behauptung durch die Erfahrung gedeckt zu finden, „nur hinzusehen“ braucht. Denn hierbei bliebe alles in seiner Äußerlichkeit verstanden. „Trübung“ z. B. würde dann so etwas wie eine Mischung bzw. deren Ergebnis betreffen, und „finster“ würde etwas genannt auf die Abwesenheit des Lichtes hin. Das meint: das in diesen Wörtern Gefäßte würde nur insofern flüchtig durch den Blick wechseln, als dadurch etwas anderes gleichsam nur angespiegelt wird — nämlich etwas, dessen Verständnis aus den Sachen bzw. aus dem Kreis von ihrem Bekanntsein zu entnehmen ist. Die im Rot gesehene Herabtrübung des Lichtes ist etwas anderes. Sofern man, um das im Wort Bedeutete aufzunehmen, sich hierbei im Sehen zu halten hat. Nur so entdeckt sich, was als Phänomen „selbst die Lehre“, was aber nicht — wie ein draußen Festzustellendes — nur eben die Deckung einer Ansicht ist. Das Sehen ist kein bloßer Zugang zu den Farben (bzw. deren Entstehung), als wären diese etwas Vorhandenes. Wie etwa in „ihrem“ Duft die Blüte zugänglich wird,

oder wie etwas in „seinem“ Geschmack da ist. Der Farbe kann aber nicht das als Ort vindiziert werden, wo sie gesehen, d. i. wo sie doch gleichsam nur hingesehen wird.

Man sieht Rubinrot „als verhaltene Glut“¹. Der Farbe ist ihre Entstehung ins Gesicht geschrieben. Es ist ein Ausdruck Goethes, die Farbe „aus ihrem gleichsam abstrakten Zustand zu erlösen“. Daß überhaupt die Entstehung der Farben mit gesehen wird, d. i. daß nicht nur Farben als bloße Qualitäten gesehen werden, dafür ist ein Zeugnis die „sinnlich-sittliche Wirkung der Farben“. Das „Charakteristische“ der Farbe meint etwas anderes als der „Charakter“ eines Geruches, der ihm auf das unverkennbar darin spürbar Enthaltene hin zukommt. Jede Farbe hat selbst einen Charakter. Er bestimmt uns z. B. bei der Wahl einer Farbe. „So wie Gelb immer ein Licht mit sich führt, so kann man sagen, daß Blau immer ein Dunkles mit sich führe . . . Diese Farbe steht auf der negativen Seite und ist in ihrer höchsten Reinheit gleichsam ein reizendes Nichts.“² Denn sie hat ihren Grund im Nichts, d. i. in der Finsternis des sich ins Unendliche fliehenden Raumes. Die den Blick mitziehende Tiefe dieser Farbe läßt blaue Flächen zurückzuweichen scheinen. „Zimmer, die rein blau austapeziert sind, erscheinen gewissermaßen weit, aber eigentlich leer und kalt.“

Goethe spricht von einer Polarität der Farbe, sofern sie sich nach zwei Seiten entscheiden kann. „Entstehen der Farbe und sich entscheiden sind eins.“³ Was heißt hier dies „sich entscheiden“? Es bliebe unverständlich, wenn „entstehen“ hier das bedeutete, was es in der Naturwissenschaft bedeutet, wo das Entstehen von etwas an das Sich-treffen von Umständen geknüpft ist, wo jedes Entstehen einen Grund außer ihm, eine *causa extrinseca* hat. „Der denkende Mensch irrt besonders, wenn er sich nach Ursach' und Wirkung erkundigt: sie beide zusammen machen das unteilbare Phänomen.“⁴ „Man darf

¹ a. a. O., S. 348.

² Farbenlehre, § 778 bis 783. XXVIII, S. 198.

³ Farbenlehre, § 695, XXVIII, S. 176.

⁴ Maximen und Reflexionen. Hrsg. v. M. Hecker, 1907, Nr. 1234.

sich nicht mechanisch denken, was höherer Art ist.¹ Bei der Farbe ist ihr Entstehen deshalb ein Sich-entscheiden, weil die Farbe ihren Grund so in sich selbst aufgenommen hat, daß sie an ihr selbst von ihrer Entstehung zeugt. Ihr Phänomen ist „selbst die Lehre“². Man darf nichts dahinter suchen. Weil die Farbe eine bestimmte als entschiedene Farbe ist, ist ihre Entstehung ein Urphänomen, „das sich nicht durch Worte und Hypothesen dem Verstande, sondern durch Phänomene dem Anschauen offenbaren kann“³. „Wenn ich mich beim Urphänomen zuletzt beruhige, so ist es doch auch nur Resignation; aber es bleibt ein großer Unterschied, ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere, oder innerhalb einer hypothetischen Beschränktheit des bornierten Individuums.“⁴ „Grenzen der Menschheit“ — das sind nicht etwa Grenzen der menschlichen Erkenntnis im Sinne gegebener, einfach hinzunehmender Tatsachen⁵. Vielmehr ist darin dasselbe gefaßt wie in der „eingeborenen Bestimmung“ des Menschen.

Eine solche Lehre ist freilich schwerer zu fassen als eine wissenschaftliche Theorie, die als Lehrgut im Sinn eines *μάθημα* angelegt, auf Faßlichkeit hin konstruiert worden ist. Andererseits: sie „führt ihre Anwendung mit sich“. Es bedarf keiner Umsetzung bzw. Drehung der Tatsachen, um diese — das hieße hier „Ableitung“ — verrechnend als beweisenden Fall der Theorie darstellen zu können. Goethes Materialien zur Farbenlehre, bei deren Betrachtung es freilich einer gewissen Aufgeschlossenheit bedarf, um die Verwandtschaft der darin zusammengestellten Erscheinungen gewahr zu werden, sind etwas

¹ M. u. R. Nr. 238. ² M. u. R. Nr. 575.

³ Farbenlehre, § 175, XXVIII, S. 60.

⁴ M. u. R. Nr. 577.

⁵ Die gerade hierhin zielende Auffassung Schopenhauers zeigt, wie fern er dem Denken Goethes geblieben ist. Denn für Schopenhauer ist das Urphänomen „etwas schlechthin gegebenes und aller Erklärung auf immer entzogenes“ (Das Sehen und die Farben, 2. Aufl., 1854, S. 71). Demgemäß glaubt er es dann in seiner Theorie auf eine „nicht weiter erklärbare Fähigkeit der Netzhaut“ zurückziehen zu können, also auf eine — wenn überhaupt, so doch nur in ihrer Äußerlichkeit zu verstehende Tatsache.

anderes als die in der Durchführung von Aufgaben erhobenen Befunde der positiven Wissenschaft. Dem Fall als der Illustration einer Theorie steht die verdichtete Anschauung in der Bündigkeit eines Exempels gegenüber, an dem „im Vorübergehen das Ewige zu erfassen“ ist. So, daß das dort Zusammengesetzte hier für Einfaches gelten und Newton ein für Goethe abgeleitetes Phänomen an die oberste Stelle setzen kann.

Für Goethe kann die Farbe nicht physikalisch erklärt werden. Denn die Dinge sind farbig nur, sofern sie einbezogen sind in den Kreis eines Lebendigen, das im Auge in spezifischer Weise für die Natur aufgeschlossen ist. Nur dann, wenn dieses Verhältnis zu den Dingen zu einer Beziehung zwischen Subjekt und Objekt entstellt wird¹, kann die Frage entstehen, ob die Farben als „objektiv“ dem Gegenstand zuzuweisen oder ob sie als „subjektiv“ auf das Subjekt der Erkenntnis zurückzunehmen sind. Darin aber, daß man die Farbe zunächst als die Bestimmung eines als seiend gesetzten Gegenstandes aufnehmen zu müssen glaubt, setzt man sich schon hinweg über die Verhältnisse, in denen sie ursprünglich erschlossen und wirklich ist. Aus der Subjektivität bzw. Objektivität der innerweltlichen Verhältnisse aber, in denen Farben gesehen bzw. physikalische Vorgänge gemessen werden, ist ebensowenig eine Relativität in dem vermeinten Sinn wie deren Gegenteil abzuleiten.

¹ Eine solche bloße Beziehung der Abhängigkeit zwischen den Bestimmungen von Subjekt und Objekt ist z. B. auch bei Schopenhauer das gar nicht in Frage gezogene Thema seiner Theorie geworden. Es sei Newtons Fundamentalverschen gewesen, „daß er ohne die Wirkung (und das ist Schopenhauer die Farbe als eine „Affektion des Auges“!) irgend genau kennenzulernen, voreilig zur Auffassung der Ursache schritt“ (a. a. O., S. 21). Als „qualitativ geteilte Tätigkeit der Retina“ sucht Schopenhauer dann die Farbe darzustellen. Daß ihm die Farbe nur den Indikator eines (freilich physiologischen und nicht physikalischen) Vorgangs bedeutet, daß er hypothetisch erklärt, wo Goethe ein unteilbares Phänomen sieht, darin trifft er sich aber mit Newton. Weshalb denn auch Goethe in Schopenhauer keineswegs — wie dieser es wollte — einen Verfechter, sondern nur einen Gegner seiner Farbenlehre erblicken konnte. (Vgl. Goethes Brief an C. L. F. Schultz 1816, Werke IV. Abt., Bd. 27, S. 105).

Wenn aber das Entstehen der Farbe etwas anderes ist als das Zustandekommen einer Wirkung, dann müssen auch die Versuche Goethes etwas anderes bedeuten als physikalische Experimente.

Der Physiker analysiert Erscheinungen. Er unterwirft die Natur Bedingungen, wobei die Bedingungen das sind, was er technisch in der Hand hat. Der Natur wird hier die Ebene aufgezwungen, auf die sie sich zu übersetzen hat. Nicht eigentlich begriffen, sondern nur umgriffen wird hier die Natur; in den positiven Tatsachen will man ihr Handhaben abgewinnen. Durch das Verlangen nach Wissenschaft als solcher, die hier als Sachverständigkeit gesucht wird, kommt die Natur im eigentlichen Sinn aus dem Blick. Die Bedingungen des Experimentes sind wesentlich künstliche, sofern es sich um die Demonstration eines systematischen, aus eigenen Mitteln entworfenen Zusammenhangs handelt. Er wird angelegt im Grundversuch. Natur wird hierbei entstellt, d. i. nicht an dem Ort belassen, an dem sie ursprünglich begegnet: die physikalische Natur ist gleichsam das „Element“ physikalischer Apparate. Sofern nämlich durch deren Schaltung allererst die Verhältnisse geschaffen werden, in deren Rahmen die Natur assimilierend erschlossen wird. Nur das, worauf diese Apparate ansprechen, ist da für die physikalische Betrachtung. Der Physiker schafft Erfahrungen.

Goethes Versuche wollen aber Erfahrungen vorsätzlich wiederholen. Seine Empirie, die „sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht“¹, ist nicht eine Erfahrung, die als Richter berufen wird, die mehr das beschworene Prinzip der Sicherung als das leitende Prinzip der Erkenntnis ist. Die geradezu einen Standpunkt bedeutet, der geltend gemacht werden kann. Für Goethe wird etwas Erfahrung. Das Entdecken ist ihm „die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das im Stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offen-

¹ M. u. R. Nr. 565.

barung“¹. Entdeckung ist kein zufallender Fund. Es kommt Goethe darauf an, „prägnante Punkte“ zu finden, an denen die Natur ihm „freiwillig“ etwas „entgegenbringt“². Er muß also den Dingen Bedingungen erfüllen. Seine Versuche sind denkbar einfach: ein paar bunte Papiere, ein Loch im Fensterladen, durch das die Sonne scheint, usw. Goethe hatte ein Mißtrauen gegen Apparate. Er haßte sie geradezu. „Mikroskope und Fernrohre verwirren eigentlich den reinen Menschen-sinn.“³ Denn zu beiden gehört ein illusorischer Gesichtspunkt, bzw. wird der tatsächliche Standpunkt illusorisch. Durch die Überschärfung wird hier „die innere Urteilsfähigkeit außer Gleichgewicht gesetzt mit dem äußeren Sinn“. Weil die eingeborene Bestimmung des Auges verkannt wird, gerät hier alles in Verwirrung. „Es ist ein Unglück, daß man durch Experimente die Natur vom Menschen abgesondert hat, und nur in dem, was künstliche Instrumente zeigen, die Natur erkennen, ja was sie leisten kann, dadurch beschränken und beweisen will.“ Was ihn irdisch umgab, beschäftigte Goethe. Er hat sich z. B. auch nie für Astronomie interessiert⁴.

Im Haß zeigt sich die Geistigkeit eines Menschen. Das, wogegen er empfindlich ist. Goethe war empfindlich gegen das Eigenwillig-Ängstliche der Theoristen, die in der Herausstellung positiver Tatsachen eine schmale, aber sichere Basis finden, die argumentierend einen Standpunkt durchsetzen wollen, der

¹ M. u. R. Nr. 562.

² XXX, S. 364.

³ M. u. R. Nr. 502.

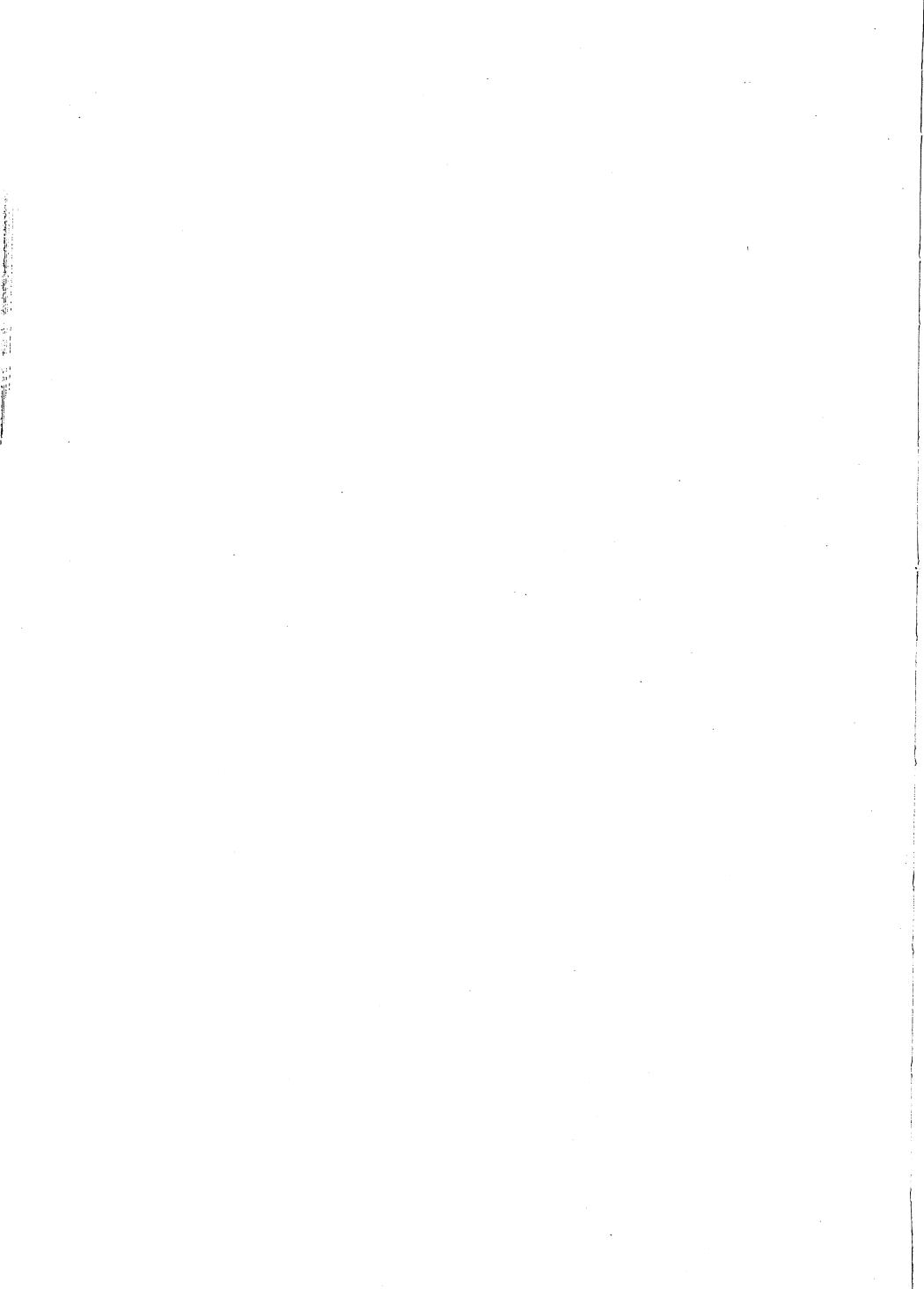
⁴ Auch in der Morphologie kommt es Goethe auf konkrete Orientierung an. Die Morphologie ist ihm eine Wissenschaft, deren Verlangen „mit dem Kunst- und Nachahmungstrieb“ zusammenhängt (XXVII, S. 5). Er sagt, daß die Erscheinung „nicht vom Beobachter losgelöst, vielmehr in die Individualität desselben verschlungen und verwickelt“ sei (M. u. R. 1224). Den „Punkt der Vereinigung zu finden, bliebe immer ein Geheimnis, weil die Individualität eines jeden hier gesondert zu Rate gehen müßte“. — Nur aus dieser entschiedenen Einstellung konnte z. B. auch Goethe an Nees van Esenbeck schreiben, daß ihn „das Gestaltlose, Willkürlich scheinende der Kryptogamen nicht anzog“, daß er „als Freund faßlicher Gestalten beinahe einen Widerwillen empfand gegen diese schwer zu unterscheidenden Geschöpfe“.

anonym, der überall und jederzeit vertretbar und der lernbar ist. Aber was gewinnt man dabei? Doch nur ein bestandhaftes Fachwissen in bezug auf eine um ihre wesentlichen Bezüge besschnittene Welt. Der Physiker darf sich nicht einbilden, daß seine Welt darum, daß sie „objektiv“ ist, auch die „eigentliche“ Welt ist. Es ist eine verkürzte Welt. Und „objektiv“ zu sein bedeutet keinen Vorrang der Wirklichkeit.

Goethes Theoretisieren war anders. Es geschah „mit Bewußtsein, Selbsterkenntnis, Freiheit und, um uns eines gewagten Wortes zu bedienen, mit Ironie“¹. Ironie — das ist der höchste Ernst einer echten Überzeugung. Die — so unabdingbar sie auch ist, und so sehr sie in einer Tiefe verankert ist, daß ihr keine Diskussion etwas anhaben kann — doch um das nur Gleichnishaftes jeder Erkenntnis weiß. Goethe ging nicht induktiv vor. Er dachte in Analogien. Nicht als ob durch den nachträglichen Vergleich von bereits für sich Erkanntem Übereinstimmungen festgestellt würden. Vielmehr: Goethe entdeckte in der Parallele zwischen verschiedenen Fällen allererst die Richtung, unter der sie überhaupt erkannt werden können. Diese Richtung ist aber nicht herausstellbar. Es verlangt einen immer erneuten Zugriff, um sich bei dem einen an das andere erinnern lassen zu können. Das — und keine bescheidene Relativierung, keine Einschränkung — bedeutet es, wenn er an Schiller schrieb, daß „bei seinen Naturbetrachtungen immer ein subjektives Ganzes herauskommt“. Goethe hat selbst gesagt, daß ihn eigentlich nicht die Natur beschäftigte, sondern das Verhältnis des „bedeutendsten irdischen Gegenstandes, des Menschen“, zur Natur.

¹ Farbenlehre, Vorwort. XXVIII, S. 7.

F R Ü H E S C H R I F T E N



DIE SUBORDINATION DER ORGANE

Zur Philosophie der Biologie

Die Subordination der Organe will ich hier nicht in dem Sinne zum Thema machen, wie die Biologie es tun würde. Ich will sie vielmehr zum Ausgang für Betrachtungen nehmen, die gerade den Gegenstand der Biologie und ihre Methodik selbst betreffen.

Der Ausdruck „Subordination der Organe“ ist von Cuvier geprägt und von Goethe aufgenommen worden. Er kehrt dann wieder neuerdings in den ökologischen Forschungen von Uexküll. Der Akzent liegt dabei auf sehr Verschiedenem. Mit „Subordination der Organe“ wird neuerdings weiter nichts bezeichnet als eine schlichte Tatsache, z. B. eine solche: Parasiten, wie der Bandwurm, sind im ausgebildeten Zustande, d. i. im Endstadium, weiter nichts als Genitalschlüche. Sie haben die Bewegungsorgane eingebüßt. Dazu das Nervensystem und vieles andere. Das sogenannte Individuum stellt sich hier dar nur mehr als Durchgang zur Gattung. In der Kontinuität der Gattung kommt so etwas vor wie das, was wir hier als „ausgebildetes“ Individuum zu fixieren versuchen. Das Soma ist hier nur Hilfsorgan für den Generationsprozeß. Auf Kosten der Fortpflanzung sind die anderen Organe verdrängt worden. Auf der Generation liegt das Übergewicht. Nervensystem und Bewegungsorgane sind belanglos geworden. Die Organisation eines solchen Parasiten ist entstanden durch Anpassung. Wir haben es hier lediglich zu tun mit Anpassungsmerkmalen.

Sehr verschieden davon ist aber das, was bei Cuvier als Subordination der Organe bezeichnet wird. Und auch bei Goethe. In der Subordination der Organe ist hier ein eigenes Phänomen bezeichnet. In klassifikatorischer Absicht wird hier die Organisation herangezogen. Statt Anpassungsmerkmalen haben wir hier Organisationsmerkmale im Sinne von Nägeli^{1*}. In der Subordination einzelner Organe sind sie angegeben. Der Unterschied gegenüber der anderen Auffassung ist deutlich:

nicht wozu etwas dient, bzw. wozu zu dienen es nicht in der Lage ist und darum fehlt, sondern woher ein Organ entspringt, wird gefragt. Es gibt hier bestimmte Charaktere der Organisation. Zum Hintergrund haben sie den Typ. Die Subordination ist hier nur der Ausdruck einer echten Mannigfaltigkeit. Diese Mannigfaltigkeit der Gestaltung ist etwas anderes als bloße Verschiedenheit. Im Falle der Subordination als einer schlichten Tatsache, wie wir ihn oben bei den Parasiten erwähnten, liegt weiter nichts vor wie eine typische Art der Umgestaltung. Sicherlich: die Organisation eines Parasiten ist typisch. Die Regel liegt aber hier in der Richtung der Umgestaltung oder Veränderung. Es liegt aber gerade umgekehrt, wenn wir die Subordination in dem Goetheschen Sinne verwenden zur Klassifikation. Die Ähnlichkeit der verschiedenen Organisationen ist hier der Ausgang. Der Typ ist es selber, der hier in eine Mannigfaltigkeit auseinandertritt. Der Typ wandelt sich ab. Man kann hier reden von Bildungen, Gestaltungen, und die jeweilige Gestaltung ist charakterisiert durch die Subordination bestimmter Organe. Cuvier konnte hier sprechen von dem caractère dominateur. Historisch ist hier die Rede von dem Tübinger Physiologen Kielmeyer von Bedeutung: Über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in dem Reiche der verschiedenen Organisationen, 1793. Die Subordination der Organe ist hier als ein eigenes Phänomen konzipiert worden. Sie bezeichnet nicht mehr bloß eine Tatsache. Daß etwas tatsächlich belanglos geworden ist und darum fehlt, wird hier nicht mehr bloß darunter verstanden. So als ob die Subordination weiter nichts wäre als eine Beschreibung von Tatsachen unter teleologischem Aspekt. Vielmehr ist hier ein Bauplan zugrunde gelegt, wenn man sagt, daß eines auf Kosten des anderen sich vergrößerte, daß ihm nur etwas zugelegt werden könnte, was einem anderen abgezogen wird. Kielmeyer spricht von der einzigen Kraft, die wie das Licht sich in die verschiedenen Farben, so hier sich in die Sensation, Reproduktion usw. auseinanderspalten.

Es wurde damals ein bestimmter Begriff des Organismus

konzipiert, den man vielleicht am besten sich dann demonstriert, wenn man z. B. Wirbeltiere und Insekten, oder noch besser und einfacher Tiere und Pflanzen einander gegenüberstellt. Am schönsten wird das formuliert von dem späteren sächsischen Leibarzt Karl Gustav Carus in seiner Schrift „Von den Naturreichen, ihrem Leben und ihrer Verwandtschaft“ (1818). Z. B. weist Carus darauf hin, wie in der pflanzlichen Organisation die Mannigfaltigkeit die Einheit überwiegt, wie es bei der tierischen Organisation gerade aber sich umgekehrt verhalte. Die Pflanze sei ein integrierender Teil des Ganzen. Es sei wesentlich für ihre Ausgestaltung, daß sie vom Erdorganismus nicht loskommt. Er spricht dann weiter von einer Teilung der Pflanze in der Richtung der beiden Grundkräfte des Erdorganismus und meint damit: nach seiner Beziehung auf Schwere und seiner Beziehung auf höhere Weltkörper. Durch die Teilung der Pflanze in Wurzel und Stengel, Blätter und Blüten sei das angedeutet. Der Pflanze fehle eine geschlossene Einheit in der räumlichen Gestaltung ihres Körpers. Die eine Hälfte, nämlich die für Aufsaugung und Stoffwechsel, erscheine hier rein äußerlich an der anderen, nämlich der für Empfindung und Bewegung, sei aber nicht von ihr eigentlich aufgenommen wie bei dem Tier. Die Festigung am Boden sei wesentlich für die Pflanze. Er betont die Abhängigkeit des Pflanzenlebens vom Leben der Erde als für die Organisation und Subordination der einzelnen Organe wesentlich. Die Pflanze sei eine nur eben unvollkommen erreichte Einheit. In jedem Internodium, in jeder Knospe sei sie als Ganzes enthalten^{2*}. Es kommt hier nicht darauf an, ob diese Erörterungen von Carus im einzelnen zutreffen, ob sie nicht im einzelnen zu spekulativ, d. i. von andersher als aus den Dingen selbst hergeholt sind, aber gerade wenn Sie das Ungenügende der Bestimmungen von Carus empfinden, haben Sie insofern gegenwärtig dasjenige, auf dessen Herausstellung wir es hier gerade handhaben, nämlich den typischen Bauplan einer Organisation. Erst hier hat es einen Sinn, von einer Entwicklung zu sprechen, und im besonderen von einer Meta-Morphose^{3*}.

Der Begriff des „Organismus“ war freilich schon früher aufgetreten, z. B. schon bei Thomas Hobbes. Man bezeichnete damals mit „Organismus“ einen besonders komplizierten Mechanismus. Nämlich einen solchen, der besonders zweckmäßig funktioniert, vollkommen ist. Der Organismus, die vollkommenste Maschine, das ist ein Ausdruck, der damals oft vorkommt. Neu ist hier bei Kielmeyer usw. nur die Gegensätzlichkeit gegenüber dem Mechanismus. Freilich, was ein Organismus sei, darüber erklärte man sich nicht eigentlich. Man gibt bestenfalls Anweisungen, das, was man damit meint, aus dem Gebrauch des Wortes „Organismus“ zu erraten. Und man knüpft an an die von Aristoteles herrührende Definition, daß bei dem Organismus das Ganze vor den Teilen sei. Der Organismus sei von vornherein ein Ganzes. Er sei nicht nur zusammengesetzt wie die Maschine. Die Glieder ließen sich hier nicht loslösen aus dem Ganzen, ohne daß dieses Ganze als Organismus dabei selbst zerfiele. Die Subordination der Organe wird orientiert an deren Ganzheitsbezogenheit.

Recht besehnen liegt aber in dieser dem Mechanismus gegenüber gegensätzlich orientierten Bestimmung des Organismus auch eine Wendung gegen die teleologische Auffassung. Es ist merkwürdig, daß gerade die teleologische Auffassung unter der Form einer Einführung der Entelechie sich unmechanistisch gebärden zu können glaubt. Ich sagte, die Konzeption des Organismus bei Kielmeyer usw. sei unteleologisch. Sie ist es insofern, als damals die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen das eigentliche Problem war. Die Subordination der Organe war damals Organisationsmerkmal. Eine Maschine ist durch ihren Zweck definiert. Die Verschiedenheit der Zwecke macht hier die Verschiedenheit der maschinellen Konstruktion. Eine Maschine ist darum tatsächlich nur teleologisch zu begreifen. Ihre Einheit ist definiert durch den Zweck, auf den die Maschine angelegt ist. Aber wie steht es bei Pflanzen und Tieren? Wir haben hier eine Mannigfaltigkeit der Gestaltungen ohne eine erkennbare Verschiedenheit von Zwecken.

Man hat den Organismus geradezu genannt ein Zweck-

mäßigkeitssystem. Zweckmäßig ist er dann insofern, als er erhaltenungsgemäß ist, und jeder Organismus, gleichgültig, von welcher Organisation, ist das. Richtig ist an all dem nur das, daß das Füreinander der Teile nach der Analogie der Zweckmäßigkeit einer Maschine zu begreifen ist. Die Mechanisten und Vitalisten begehen aber beide den gleichen Irrtum, wenn sie den Organismus durch eine Leistung bestimmt sein lassen. Und im besonderen: von Zweckmäßigkeit kann nur dort die Rede sein, wo auch die Möglichkeit der Zerstörung, des Zerfalls da ist. Ich meine damit nicht nur die faktische Möglichkeit der Zerstörung. Ich meine vielmehr damit eine in der Natur der Sache hier angelegte Möglichkeit. Nämlich das, daß die Zweckmäßigkeit nicht vereinbar ist mit Vollkommenheit. Die Möglichkeit der Erhaltung ist begrenzt. Der Organismus ist beeinflußt von der Umwelt. Und es gibt ein Optimum der Umweltfaktoren. Optimum ist aber wiederum ein technischer, aber kein physikalischer Begriff. Und es ist bezeichnend, daß die Vitalisten weiter nichts als eine technische Argumentation führen können gegenüber einem Mechanismus, den sie, sofern sie ihn von vornherein als „bloße“ Maschine nehmen, auch wiederum im technischen Sinne mißverstehen.

Ich sagte, daß Zweckmäßigkeit nur dort vorliege, wo auch die Möglichkeit einer Zerstörung in den Dingen selbst angelegt ist. Daß das Leben in den Tod übergehen kann, dem hat man nicht mit der gleichen Intensität nachgespürt wie der anderen Frage, ob Lebendiges aus Totem entstehen kann. Und wichtig ist im Falle des Todes nicht das, daß der Organismus einfach zerfällt und dann bloßer physikalisch-chemischer Gesetzlichkeit anheimfällt. Das Wichtige ist das, daß der Lebensprozeß in sich selber zu steigender Mechanisierung führt. Der Mechanismus ist nicht eigentlich die Grundlegung, sondern vielmehr ein Ergebnis der organischen Entwicklung. Die sogenannte prospektive Potenz der Elemente nimmt ab. Der Organismus nähert sich um so mehr der Mechanisierung, als die Teile des Organismus an Selbständigkeit gewinnen. Er besteht ja doch aus mehr oder weniger selbständigen Organen mit selbstän-

digen Funktionen, von deren Unversehrtheit seine Erhaltung abhängt. Sind die Organe einmal entstanden, dann besteht eine Wechselwirkung zwischen ihnen und dem Organismus. Kein Teil kann dann mehr weggenommen werden ohne Einfluß auf den Organismus. Das Schicksal des Organismus ist abhängig geworden von dem Schicksal seiner Teile. Mit der Entwicklung ergibt sich eine fortschreitende innere Begrenzung der Teile. Nur dadurch, daß die Teile immer selbständiger werden, sind ja solche lokalistischen Theorien wie die Carcinom-Theorie in der Pathologie überhaupt möglich geworden. Und man muß bemerken, wie allererst durch die Beschränkung der prospektiven Potenzen der Teile ihre analytische und teleologische Beurteilung überhaupt möglich wird. Für die Subordination der Organe ist der fertige Organismus ein geeigneteres Objekt als der werdende Organismus. Und je näher hier der Bereich des Möglichen mit dem des Wirklichen zusammenfällt, um so sicherer wird auch die Prognose. Praktisch gesprochen, je ungünstiger eine Prognose ist, um so leichter, um so sicherer kann sie von dem Arzte gestellt werden, der ja doch mit der Potenz des Organismus bei seiner Heilung lediglich zu rechnen hat^{4*}.

Die Zweckmäßigkeit des Organismus ist als allgemeines Prinzip aber überhaupt abzulehnen. Sie ist da weiter nichts als ein Dogma. Ich möchte hier ein Beispiel nehmen aus der vergleichenden Anatomie, woran wir gerade für die Subordination der Organe in dem Sinne eines Organisationsmerkmals lernen können. Bei den höheren Wirbeltieren gibt es den sogenannten Descensus der Keimdrüsen. Ich meine die Lageveränderung der Testikel an das caudale Körperende. Man kann annehmen, daß bei den Vertebratenahnen die Keimanlage sich über die ganze Leibeshöhle erstreckte und daß sie sich dort auch aus ebensoviel Teilstücken zusammensetzte, als Rumpfsegmente vorhanden waren. In der Anlage wird diese Ausdehnung noch von den meisten Wirbeltieren festgehalten. In der Ausbildung ist sie aber eingeschränkt. Während so bei den niedrigsten Wirbeltieren die Gonaden sich oft fast noch durch die ganze Coelomhöhle erstrecken, findet bei den höheren

Formen entsprechend einer regionalen Differenzierung längs der Körperhauptachse eine Beschränkung auf die mittlere oder hintere Körperregion statt. Bis zu den Reptilien und Vögeln bleiben die Geschlechtsdrüsen noch am Orte ihrer embryonalen Entstehung liegen. Nämlich am Lumbalabschnitt der hinteren Körperwand. Erst in der Reihe der Säugetiere kommt es zu einem Descensus. Er kann hier von den niederen zu den höheren Formen aufsteigend in den verschiedensten Stadien seiner Ausbildung verfolgt werden. Während bei den Reptilien die Keimdrüsen regelmäßig noch cranialwärts liegen von den Nieren, finden sie sich bei den erwachsenen Säugern regelmäßig weit caudalwärts von der Niere, wenn wir von den wenigen Fällen der sogenannten Testiconden-Säger absehen.

Es ist nun offenbar, daß es in keiner Weise gelingt, die große Verschiebung von einem Ort, der noch cranialwärts von den Nieren zu suchen ist, bis an das caudale Ende des Körpers in irgendeiner Weise als zweckmäßig zu erweisen. Der Mechanismus des Descensus ist vollkommen ungeklärt. Man nimmt an, daß das Ligamentum inguinale durch Schrumpfungsprozesse eine Zugwirkung ausübt. Seine ursprüngliche Bedeutung ist ja noch gänzlich dunkel. Es ist ja zu beachten, daß bei den Säugetieren die Keimdrüsen an einer Bauchfellduplikatur aufgehängt sind; daß sie nicht, wie bei den Reptilien und Vögeln, hinter dem Bauchfell fest an der hinteren Leibeshöhlenwand fixiert sind. Erst auf Grund dieser großen Beweglichkeit kann bei den Säugetieren überhaupt eine Verschiebung der Keimdrüsen stattfinden. Wenn wir nun jetzt diesen Descensus der Keimdrüsen, die darin zum Ausdruck kommende Subordination, als ein Organisationsmerkmal fassen, bekommen aber die Ausnahmen von diesem Descensus eine diesen Descensus als Gesetzmäßigkeit geradezu beweisende Kraft. Solche Ausnahmen liegen einmal vor bei primitiven Säugetieren, z. B. bei den Elefanten, dem Klippschliefer, den Beuteltieren und zweitens bei den Walen. Bei den Walen liegt nun sicherlich weiter nichts vor als eine Anpassung. Durch die Anpassung an das Wasserleben sind hier die Keimdrüsen intraabdominal gelagert an der

vorderen Bauchwand; und ebenso ist es bei den Gürteltieren, bei denen ein weiter Inguinalring mit einem hervorragenden kleinen Cremastersack noch an einen früheren vollständigen Descensus erinnert. Wale und Gürteltiere sind also sekundäre, ich meine durch Anpassung entstandene Testiconden. Eine echte Testicondie liegt nur vor bei den primitiven Säugetieren und bei den Elefanten. Hier bleiben die Keimdrüsen zeitlebens am Orte ihrer Entstehung in nächster Nähe der Nieren. Eine mechanische Theorie vermag nicht anzugeben, warum die sonst als wirksam angenommenen mechanischen Faktoren hier nicht ebenfalls zu einem Descensus geführt haben sollten. Es muß nun aber hier gerade hervorgehoben werden, wie die Elefanten auch sonst primitive Merkmale in ihrer Organisation aufweisen. Z.B. haben sie noch einen Uterus bicornis. Das Kleinhirn bleibt hier fast unbedeckt von dem Pallium, das Handskelett ist primitiv. Wir haben also in dem Descensus der Keimdrüsen eine merkwürdige Gesetzmäßigkeit, die durch die anscheinenden Ausnahmen gerade bewiesen wird. Was als Ausnahme erscheint, ist vielmehr notwendiges Ingrediens dieser Gesetzmäßigkeit. In dem Descensus der Keimdrüsen haben wir eine für die Organisation der Wirbeltiere gerade kennzeichnende Eigentümlichkeit. Sie ist ein Organisationsmerkmal. Das zeigen gerade deutlich die Fälle, wo sekundär der Descensus wieder rückgängig gemacht wird. Nämlich durch Anpassung.

Ich sagte, es läge hier in dem Descensus der Ausdruck einer Subordination vor. Damit meine ich nicht, daß es nötig ist, diesen Descensus, als Gesetzmäßigkeit, überdies auch noch zu interpretieren. Wie das etwa der Entdecker dieser merkwürdigen Gesetzmäßigkeit, Armin Müller^{5*}, tut, wenn er davon spricht, daß darin zum Ausdruck käme eine polare Spannung zwischen den Keimdrüsen als dem Prinzip der Desintegration und dem Nervensystem als dem Träger des eigentlichen caractère dominateur im Sinne von Cuvier. In dieser Interpretation kann ich weiter nichts erblicken als eine bestenfalls eben nur „läßliche Vorstellung“ in dem Sinne, wie Goethe davon spricht. Ich meine einen Kommentar, der nicht nötig ist.

Ich sagte, der Descensus sei etwas, was es zu entdecken galt. Nämlich der Descensus als Organisationsmerkmal, der damit erst zu einer Gesetzlichkeit geworden ist. Denn der Descensus ist nun nicht mehr ein bloßes Faktum, das im einzelnen Falle immer wieder beobachtet werden konnte und das in bestimmten Fällen, nämlich bei den Elefanten und primitiven Säugetieren, nicht vorläge. Vielmehr ist die in dem Descensus angegebene Lageveränderung gerade insofern eine Gesetzlichkeit — wenn man will, sogar allgemeine Gesetzlichkeit —, als das Nichtherabwandern der Keimdrüsen im Falle der Elefanten, die scheinbare Ausnahme, gerade zu dieser Gesetzlichkeit dazugehört. Man kann auch sagen: in dem Descensus ist eine Metamorphose getroffen in dem Sinne von Goethe.

Gerade bei Goethe, der Kielmeyer kannte und der mit Carus befreundet war, ist von Subordination der Organe vorzüglich die Rede. An dem von Goethe konzipierten Begriff der Metamorphose hat man sich oft stoßen zu können geglaubt. Man fragte, ob Goethe, wenn er von der Umwandlung der Blätter z. B. spricht, hier eine wirkliche reale Umwandlung oder eine begriffliche, nur in der Idee sich vollziehende Metamorphose meint. Und man hat sogar die Frage fast immer im letzteren Sinne beantworten wollen. Freilich, was man sich eigentlich darunter gedacht hat, weiß ich nicht. Goethe geht aus von der Beobachtung, daß gewisse äußere Teile einer Pflanze sich manchmal verwandeln in andere; daß sie in die Gestalt der nächstliegenden Teile bald ganz, bald mehr und bald weniger übergehen. Er erinnert an die Füllung einer Blüte, wenn sich anstatt der Staubfäden und Staubbeutel Blumenblätter entwickeln, und sicherlich — bei dieser rückschreitenden Metamorphose denkt Goethe durchaus an eine reale, sich physisch vollziehende Umwandlung von Staubblättern in Blumenblätter. Er weist auch auf andere Abnormitäten hin. Er erinnert, wie an Tulpenstengeln Blätter auftreten, die zur einen Hälfte noch grün, zur anderen aber schon wie die Krone gefärbt und zu

dieser emporgehoben sind. Derlei Vorkommnisse sind ihm ein unmittelbarer Beweis für eine in den Organen selbst sich vollziehende Umwandlung. Und nun zieht Goethe den Schluß, daß auch bei der regelmäßigen, fortschreitenden Metamorphose eine Umwandlung der Blätter, welche die Knoten begleiten, in Kelch und Kronenblätter, Staubwerkzeuge usw. vor sich geht. Keineswegs spricht Goethe von der Umwandlung einer Idee des Blattes.

Und Goethe sucht sich auch über den Prozeß dieser allmählichen Umwandlung klar zu werden. Unter dem Einfluß der damals herrschenden Humoralpathologie spricht er von der Zufuhr verfeinerter Säfte, die die Ausbildung feinerer Organe zur Folge habe. Wobei auf jeder Stufe das jeweils früher entstandene Organsystem die spezifischen Stoffe zubereitet, die für die Ausbildung des nächstfolgenden wichtig sind. Goethe vertritt hier die Auffassung, daß Form und Bau eines bestimmten Organs letzten Endes abhängt von seiner stofflichen Zusammensetzung und stofflichen Beeinflussung. Es ist im wesentlichen derselbe Gedanke, der neunzig Jahre später von Julius Sachs in seiner Abhandlung „Über Stoff und Form der Pflanzenorgane“ ausgesprochen worden ist. Von organbildenden Substanzen spricht hier Sachs. Diese Ideen sind erst in den letzten Jahren im Zusammenhang mit der Lehre von den tierischen und pflanzlichen Hormonen in den Vordergrund der Diskussion gerückt worden. Die Entdeckung der Metamorphose der Pflanze, d. i. die Entdeckung, daß die verschiedenen Blütenorgane modifizierte Blätter sind, hat bekanntlich Caspar Friedrich Wolff bereits vor Goethe gemacht. Auch Wolff suchte nach einer Ursache dieser Umwandlungen. Er erblickte sie in der allmählichen Abnahme der Vegetationskraft, in schwächerer Ernährung, die zu einer unvollkommeneren Ausbildung der Blätter in der Blütenregion führt. Gegen diese Erklärung wendet sich Goethe. Das ist gerade bezeichnend für seinen Begriff von Metamorphose. Er sagt, es sei einfach widersinnig, daß die verschiedene Gestaltung der Blätter in der Blüte auf Verkümmern beruhen soll. Es sei verfehlt, die Blütenorgane

allgemein als Hemmungsbildungen aufzufassen. Goethe wandte sich vor allem dagegen, die Gestalt selber in dieser Weise entstanden sein zu lassen. Er spricht davon, daß er sich bei seinen Erklärungsversuchen verschiedener Hypothesen, verschiedener Vorstellungen bedienen werde, je nachdem sich, was er sich dachte, durch die eine oder die andere besser ausdrücken ließ. Er erkannte, daß die kausale Untersuchung an bzw. in der Metamorphose sich auf die eigentliche Gestalt selbst, d. i. auf die Metamorphose, überhaupt nicht beziehen kann.

Es ist keineswegs naturphilosophische Spekulation, wenn er von der geheimen Verwandtschaft der verschiedenen äußeren Pflanzenteile spricht. Wenn er sagt, daß ein Staubfaden ebenso gut als ein zusammengezogenes Blumenblatt aufgefaßt werden könnte, wie wir von dem Blumenblatt sagen können, es sei ein Staubgefäß im Zustande der Ausdehnung; oder ein Kelchblatt sei ein zusammengezogenes, einem gewissen Grad der Verfeinerung sich näherndes Stengelblatt, wie wir von einem Stengelblatt sagen können, es sei ein durch Zubringen roherer Kräfte ausgebildetes Kelchblatt. Bei solchem Hin und Her verflüchtigt sich keineswegs das sich umwandelnde Blatt zu einer abstrakten Idee. Die Metamorphose, die Goethe entdeckt hat, ist etwas sehr Konkretes. Es ist eine naturwissenschaftliche Entdeckung, aber keineswegs eine naturphilosophische Spekulation. Darin liegt ja gerade das Auszeichnende von Goethes Forschungen gegenüber den Erörterungen der zeitgenössischen Philosophie — ich meine hier vor allem Schelling —, daß er nicht von anderher herbeigeholte Ideen an die Dinge heranbrachte, sondern umgekehrt sich wie der Naturforscher durch die Dinge selbst belehren ließ. Man braucht, um den Unterschied zwischen Goethes Bemühungen und den Untersuchungen der spekulativen Philosophie zu sehen, nur einmal die Goethesche Farbenlehre zu vergleichen mit dem Kommentar, den diese in Hegels Enzyklopädie durch die Einstellung in das Hegelsche System erfahren hat.

Keineswegs laufen also bei Goethe zwei Erklärungsarten nebeneinander. Die Metamorphose mit dem Hintergrund des

Typs, der sich abwandelt, ist dasjenige, was nur entdeckt werden konnte. Und die Erklärungen, die man hier gibt, nämlich die physikalisch-chemischen Erklärungen, haben immer etwas Kurzatmiges. Es kommt darauf an zu sehen, daß die Metamorphose keine bloße Umgestaltung ist. Wo am Anfang und Ende dieses Prozesses freilich etwas je Verschiedenes stehen müßte. Freilich — wenn Goethe sagt, daß der Staubfaden eben-sogut als ein Blumenblatt aufgefaßt werden könnte, wie ein Blumenblatt als ein umgewandelter Staubfaden, so scheint hier Anfang und Ende eines Prozesses miteinander vertauscht werden zu können. Ein solcher Prozeß ist aber die Metamorphose selber nicht. Obgleich sie natürlich an solchen Prozessen zur Erscheinung kommt. Etwas, was dasselbe wäre, wird man weder im Fall einer Metamorphose noch im Fall einer Umgestaltung entdecken können. Die Identität, die man hier allenfalls noch finden könnte, liegt ja eben lediglich darin, daß es eine Meta-Morphose ist. Die Metamorphose ist eine Transposition. Ich meine eine Abwandlung eines Typs, der in der Metamorphose nicht in Verschiedenes, sondern als in eine Mannigfaltigkeit auseinandertritt.

Ich sagte, auch im Falle einer Umgestaltung wäre etwas, was als identischer Träger in der Umgestaltung, beharrender Träger der Veränderung hinter dieser Veränderung steht, nicht zu entdecken. Wenn sich eine Kerze in einen Klumpen verwandelt, nämlich dann, wenn ich sie auf den Ofen lege, so stehen am Anfang und Ende dieses Prozesses zwei verschiedene Dinge. Etwas, was bleibt, wird man nicht entdecken können. Vielleicht sagt man, das Wachs; aber das Wachs war sicherlich nicht eine Kerze, obgleich man von dem Klumpen sagen kann, daß er von Wachs ist. Eine Identität besteht auch hier lediglich in dem Prozeß selbst, sofern er eben eine Umgestaltung, d. i. eine Verwandlung ist. Man könnte geradezu sagen, es wäre keine Umgestaltung, keine echte Verwandlung, wenn etwas Identisches hier zu entdecken wäre. Also das, daß man etwas Identisches hier nicht eigentlich bezeichnen, sondern nur eben als kategoriales Bestandstück der Prozesse selbst finden kann, haben

die Metamorphose und die Umgestaltung gemeinsam. Aber nur die Umgestaltung ist ein eigentlicher Prozeß.

Ich sagte, kausale Erklärungen hätten hierbei etwas Kurzatmiges. Damit meine ich das: Auf physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeit führt man insofern etwas zurück, als man dabei verfährt nach einer Formel, die allgemein etwa dahin anzugeben ist: wenn M zu M_1 wird, wird N zu N_1 . Biologisch kann man mit einer so gefaßten kausalen Gesetzmäßigkeit zunächst noch nicht viel anfangen. Biologisch interessiert man sich nicht für M_1 , M_2 , M_3 und N_1 , N_2 , N_3 in gleichem Maße. Die N haben eine verschiedene sachliche Bedeutung; das eine hat einen Vorrang vor dem anderen. Herbst hat z. B. gezeigt, daß durch Entzug des Kalkes der Keim zerfällt. Dieser Zerfall des Keimes, wenn ich das Wasser entkalke, in dem er liegt, hat nicht dieselbe Bedeutung wie die Notwendigkeit des Vorhandenseins von Kalk im Wasser, damit eine Blastula sich entwickeln kann. Der Biologe hat gleichsam ein technisches Interesse. Wir sprachen vorher von der Bedeutung des Optimum als eines streng genommen nicht physikalischen Begriffs für die Biologie. Die Biologie interessiert sich nicht für einen beliebigen kausalen Zusammenhang, sondern für die Bedingungen eines bestimmten Geschehens. Naturnotwendig ist der Zerfall des Keimes bei der Entkalkung ebenso wie bei der Entstehung der Blastula das Vorhandensein des Kalkes. Daß aber überhaupt eine Blastula entsteht, das ist nicht zu begreifen. Die Notwendigkeit haftet lediglich an der Kausalbeziehung selbst^{6*}.

In der Mineralogie liegt es nicht anders. Dieses technische Interesse beschränkt sich nicht auf den Bereich des Organischen. Sicherlich, die funktionalen Zusammenhänge, aus denen heraus Wasserstoff und Sauerstoff zu Wasser zusammentreten, können quantitativ verstanden werden. In kausaler Weise entsteht Wasser. Man kann auch die Eigenschaften des Wassers, seine Gestaltung, seine Durchsichtigkeit usw. chemisch-physikalisch begreiflich machen. Aber auch wenn man auf Grund der Atomtheorie diese Gestaltung des Wassers geradezu voraussagen kann, ist es sinnlos, diese qualitative Ausgestaltung als quali-

tative Ausgestaltung durch physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeit entstanden sein zu lassen. Die Gestaltung selbst ist ja doch keine chemisch-physikalische Zuständlichkeit. Sie hat nur den Wert einer solchen.

Nur wenn jemand mit der Problematik der physikalischen Erkenntnis gar nicht vertraut ist, kann es ihm so vorkommen, als ob die Reduktion irgendwelcher biologischer Phänomene auf physikalisch-chemische Strukturen eine Lösung der Aufgaben ist, die durch diese Phänomene gestellt werden. Freilich—Kant sagte, es sei in einer Naturwissenschaft nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als darin Mathematik anzutreffen sei. Man übersieht hier meistens die Bedeutung des „eigentlich“. Nämlich dann, wenn man versucht, den Mechanismus zu rechtfertigen durch die Möglichkeit einer mathematischen Behandlung. Die Ergebnisse der mathematischen Physik verlieren ja doch trotz ihrer mathematischen Formulierung keineswegs den Charakter von empirischer Einsicht und Gewißheit. Strenge Gewißheit und Einsicht beschränkt sich ja doch lediglich auf die mathematische Formulierung. Die Richtigkeit einer solchen Formulierung hängt von einer Reihe von Bedingungen ab, die mit der Mathematik gar nichts zu tun haben. Nur die eine davon ist z. B., daß die Natur überhaupt oder der betreffende Abschnitt eine mechanistische Struktur hat. Von anderen Voraussetzungen ganz zu schweigen, die mit der Berechtigung des induktiven Verfahrens überhaupt verbunden sind. Und weiter: man macht die Annahme der Regelmäßigkeit des Naturverlaufs. Eine Annahme, die keineswegs zu beweisen ist. Freilich—in der praktischen Anwendung der Gesetzmäßigkeiten, wie sie die Biologie herausstellt, liegt eine Beschränkung. Der Modus der Anwendung einer solchen Gesetzmäßigkeit ist überhaupt ein anderer. Er ist nicht zu vergleichen mit der Verwertung einer Wissenschaft, die dort möglich ist, wo die Wiederkehr gleicher Fälle erwartet werden kann; wo es möglich ist, durch numerische Spezifikation allgemeiner Gesetzesformeln im einzelnen Fall zu bestimmen oder die Größe eines unbekannten Naturfaktors aus Gleichungen zu errechnen.

Der physikalischen Betrachtung bleibt die Besonderung der Erscheinung immer zufällig. Sie ist nicht abzuleiten aus allgemeiner Gesetzlichkeit. Das Mechanische ist nicht das logisch Allgemeinste, sondern das am meisten mathematisch Durchherrschte. Erst innerhalb des konstruktiven Systems erscheinen die mathematisch am meisten durchdrungenen, die **formgemäßesten** Gesetze die allgemeinsten zu sein. Die allgemeinsten nicht in dem Sinne, wie die Logik von allgemeinen Begriffen spricht. Nämlich von solchen, die allen oder den meisten Dingen gemeinsam sind. Sondern allgemein in dem Sinne von quantitativen Gesetzen, aus denen sich dem Ideale nach durch numerische Spezifikation jedes besondere Gesetz ableiten läßt. Ein Geschehen an der Pflanze kann nun freilich dadurch erklärt werden, daß es zurückgeführt wird auf chemisch-physikalische Gesetzlichkeit. An der Universalität dieser Gesetzlichkeit wird zweitens nichts geändert, wenn festgestellt wird, daß es unmöglich ist, eine Metamorphose, d. i. z. B. das Wachsen der Pflanze selbst, auf dasjenige reduzieren zu wollen, was eben physikalisch-chemisch an der Pflanze dabei vor sich geht. Es ist also gerade nicht so, daß durch die chemisch-physikalischen Gesetzlichkeiten im Falle des Organischen etwas „nicht erreicht“ werden könnte. Als ob hier ein Rest vorhanden wäre, der gerade eigenes Gebiet der Biologie und zu dessen Erklärung man teleologische Ausflüchte machen müßte. Ich behaupte überhaupt nicht, daß hier eine ganz bestimmte Gesetzlichkeit nicht genügt zur Erklärung, sondern nur das andere, daß die Physik und Chemie nur den von ihnen selegierten Ausschnitt bewältigen können.

Sicherlich — der Nachweis der chemischen Spezifität der Arten, Geschlechter, Organe ist in den meisten Fällen gelungen. Ist es aber darum berechtigt, zu sagen, daß die Form usw. nur Folge, das Ergebnis der chemischen Struktur ist? Die Form ist überhaupt keine physikalisch-chemische Zuständlichkeit. Und schließlich: es bestehen Unklarheiten in bezug auf die kausale Beziehung selbst. Gerade hier pflegt man hinzuweisen auf die Kristallbildungen als auf Gestaltungen, die ja doch eben

tatsächlich kausaler Analyse vollkommen zugänglich sind. In dem Kristall ist freilich eine Formeigenschaft bestimmter chemischer Stoffe bezeichnet. Man kann die Gestalt der Kristalle erklären aus deren Struktur. In seinen eigenen Stücken und mit der Mutterlauge ist der Kristall chemisch identisch. Die Kristallbildung ist ein getreuer Ausdruck der schlichten Natur dieses Stoffes. Nicht anders als es auch seine Farbe ist. Seine gesamten Eigenschaften sind zu erklären und zu begreifen aus Verhältnissen, die der chemisch-physikalischen Forschung restlos zugänglich sind. Indessen — hier liegt es doch so, daß ein Kristall eben auch weiter nichts ist als so und so konstituierte Materie. Als materielle Eigenschaften werden hier Gestalt und Farbe auch von vornherein genommen. Die Inhärenz der Farbe, d. i. das Eigenschaftsein der Farbe, ist tatsächlich eine natürliche Beziehung, in der die Farbe zu der Materie steht. Daß ein Mineral in den und den Farben erscheint, darin manifest wird, ist sein natürliches Schicksal. Freilich, die Farben werden lediglich gesehen. Sie sind darum noch nicht etwa subjektiv. Aber zur Erscheinung gehören sie insofern, als sie mit der physikalischen Struktur selbst, aus deren Zusammenwirken mit Licht und Auge usw. sie entstanden, allein doch wiederum noch nicht zu finden sind. Man muß nun hier festhalten, daß ein Mineral, ein Kristall von vornherein in ganz anderer Weise befragt, untersucht, vorgenommen wird als ein Organismus. Wir reden davon, daß ein Kristall so und so aussieht. Wir fragen danach, wie er inwendig aussieht. Wir prüfen seine Farbe, indem wir ihn auseinanderschlagen. Wir fragen nach seiner eigentlichen Farbe. Und wir empfinden es auf der anderen Seite als sinnlos, der Meduse oder einer Pflanzenblüte in demselben Sinne ein Inwendig zuzusprechen wie dem Kristall. Das heißt wir nehmen die Materie unter anderen Antizipationen, als wir einen Organismus nehmen. In einem anderen Sinne sehen die Chromatophoren rot aus als das Organ, zu dem infolge des Vorhandenseins der Chromatophoren Rot als „seine“ Farbe gehört. Ich meine: es ist ein logischer Unterschied in der Zugehörigkeit einer Eigenschaft im Falle eines Minerals

und im Falle einer Pflanze. Kategorial liegt hier Verschiedenes vor.

Die Teilbarkeit des Minerals, d. i. seine Zerstückbarkeit, stellt sich aber dann ebenso als etwas anderes dar, als man vermutete, wie die Ganzheit eines Organismus bzw. die Ganzheitsbezogenheit von dessen Organen, auf die man von dem Problem der Subordination der Organe her geführt wurde. Die Zerstückbarkeit in dem einen Falle ist weiter nichts als die zur Natur der Materie gehörige Merkwürdigkeit, daß hier eine Teilung zu immer neuen sichtbaren Oberflächen möglich ist. Nur so und so qualifizierte Materie hat überhaupt eine Oberfläche. Es ist schon verkehrt, im Falle einer Meduse in diesem Sinne von einer Oberfläche zu sprechen, nämlich als von einer Grenzfläche, an der die Meduse zur Sichtbarkeit aufgebrochen ist. Eine Meduse hat nicht in dem Sinne ein schlichtes Aussehen wie ein Mineral, wo wir sagten, daß in der Inhärenz der Farben lediglich eine natürliche Beziehung bezeichnet sei. Eine Meduse hat, und das gilt für jeden Organismus, einen Habitus. Sie steht nicht so direkt in ihrem Aussehen darin, wie die Materie tatsächlich in den Farben usw. in ihrer Gestalt ganz eigentlich und wörtlich zu nehmen „zutage tritt“.

Wenden wir uns jetzt zu der Ganzheit. Man hat gemeint, daß es überhaupt in der Tendenz der modernen Naturwissenschaft liege, auf Ganzheiten zu führen. Man hat gemeint, die Schwierigkeiten der Biologie entschuldigen zu können dadurch, daß auch die klassische Mechanik ja doch Weiterbildungen erfahren hat. Köhler hat Ganzheiten auch im Bereiche der toten Dinge festgestellt. Ich meine die physikalischen Gestalten in der Ruhe und im stationären Zustand^{7*}. Er geht aus von dem von Ehrenfels geprägten Begriff der Gestaltqualität. Die charakteristischen Eigentümlichkeiten einer Gestalt lassen sich aus den artgleichen Eigenschaften ihrer Teile nicht begreifen. Sie bleiben erhalten, wenn man alle Teile nach bestimmten Gesetzen ändert. Die Melodie stellt z. B. eine solche übersummative Ganzheit dar. Und nun gibt es auch physikalische

Systeme, deren Gruppierung nicht einfach additiver Natur ist. Wenn man z. B. einem Leiter einen bestimmten Ladungsbetrag zuführt, so resultiert eine ganz bestimmte Verteilung der Ladung. Die Ladung hat eine Eigenstruktur. Keine Stelle dieser Ladung ist für sich veränderbar, ohne daß die Ladung in ihrer Gesamtheit in Mitleidenschaft gezogen würde. Und noch der letzte Rest einer solchen Ladung stellt, wenn man ihr nach und nach Beträge abgezogen hat, die elektrische Ladung in ihrer originären Struktur dar. Der Ladungsbetrag ist freilich etwas rein Summatives. Aber nicht die Struktur selbst. Und ein objektiv in der Natur der Sache liegender Umstand wird hier zum Anlaß, gerade diese Zusammenfassung zu einer Ladung zu vollziehen.

Es ist nun gerade hier das Auszeichnende, daß die Ladung physikalisch ja doch entsteht. Also aus nicht gestaltetem Geschehen wird hier ein gestaltetes Geschehen. Es liegt also hier gerade das vor, was man bei den Organismen als eine generatio aequivoca bezeichnen könnte. Und gerade daran, daß es bei Tieren und Pflanzen logisch unmöglich ist, von einer solchen generatio aequivoca, überhaupt von einer generatio im Sinne einer Entstehung zu sprechen, will ich Ihnen zeigen, wie die Bezeichnung bzw. Kennzeichnung des Organismus als einer Ganzheit, wie die Bezeichnung der Subordination der Organe als einer Ganzheitsbeziehung in die Irre geht. Daß im Falle der physikalischen Gestalten Köhlers das Ganze erhalten wird, hat nicht etwa nur eine äußerliche Ähnlichkeit mit den Organismen — es fehlt hier überhaupt jedes Analogon. Denn was hier im Fall der physikalischen Gestalten erhalten wird, nämlich die Gestalt, ist gerade bei Tieren und Pflanzen dasjenige, was nicht erhalten wird. Tiere und Pflanzen wachsen. Die Schwierigkeiten liegen hier darin, gerade die Struktur zu bestimmen, die als Ganzes in Anspruch genommen werden könnte. Von den Merkwürdigkeiten der pflanzlichen Organisation, wo die Mannigfaltigkeit die Einheit überwuchert, hat Carus ja gerade gesprochen. Aber liegt es im Tierreich etwa besser? Was soll hier das Ganze sein? Etwa das Ei, oder die

Puppe? Oder der fertige Schmetterling? Durch eine Metamorphose sind ja alle Tiere und alle Pflanzen gerade ausgezeichnet. Was wird eigentlich hier erhalten? Die Struktur doch gerade nicht. Wenn überhaupt eine Struktur hier da wäre, so läge sie nicht im Querschnitt, sondern im Längsschnitt des organischen Geschehens, nämlich in der Metamorphose selbst. Vollkommen willkürlich sucht man hier die Form des „fertigen“ Tieres zum Telos zu machen. Unter den Nachwirkungen der idealistischen Morphologie wird der Gestalt eine logische Bedeutsamkeit zugesprochen, die sie überhaupt nicht besitzt. Die Entelechie von Driesch ist gerade daran orientiert. Aristoteles verstand unter Telos dasjenige, worin etwas zu Ende kommt und insofern fertig wird. Prototyp der organischen Gestaltung waren für ihn eigentlich die Gegenstände der Technik, die Poiesis. Und wir sagten ja gerade, daß unter teleologischem Gesichtspunkt wohl das Für- und Gegeneinander der Organe zu begreifen sei, aber nur in dem Sinne einer sehr vagen Analogie zur Maschine. Es ist ebenso verkehrt, den fertigen Organismus zum Telos, wie das Ei zum Anfang und Ursprung der Entwicklung zu machen. Das Telos im fertigen Organismus zu suchen, ist durchaus willkürlich. Schon der Ansatz eines fertigen Organismus ist willkürlich. Ich erinnere hier wieder an die Parasiten. Im angeblich ausgebildeten Zustande, in einem willkürlich angesetzten Endstadium, sind es weiter nichts als nurmehr Genitalschläuche. Das ganze Soma beschränkt sich eigentlich darauf, Behälter und Abgeber von Geschlechtszellen zu sein. Mit demselben Rechte wie dieses Endstadium könnte man auch die Cyste oder ein anderes Stadium als fertig bezeichnen. Und schließlich, was ist überhaupt ein Individuum? Ist es der Pflanzenstock oder der Polypenstock oder der einzelne Polyp? Und wie steht es bei Bildungen wie z. B. dem Volvox? Und schließlich die Befruchtungsvorgänge zeigen, wie überhaupt das einzelne Tier als selbständiges Individuum auch in den Fällen, wo wir noch am ehesten von einem solchen reden zu können glauben, einer Prüfung nicht standhält. Allenfalls könnte man noch den Stamm dafür in Anspruch nehmen.

Weder durch mechanische Kausalität noch durch entelechiale Wirksamkeit „entsteht“ etwas; denn was entsteht, wäre ja allenfalls nur ein stationärer Zustand. Dem dogmatischen Mechanismus steht der Vitalismus noch sehr nahe. Der Vitalismus nimmt den Mechanismus gleichsam zu ernst. Er über-schätzt ihn. Dasjenige, was eine mögliche Aufgabe — nicht der Naturwissenschaft, sondern nur der philosophischen Be-sinnung — ist, wird hier zum Mittel der Lösung gemacht. Die Vitalisten, insbesondere Driesch, gehen von der Einbildung aus, als ob unter mechanischem Aspekt die Organismen sich darstellen als Maschinen. Und wir sagten schon, daß Maschine überhaupt nichts Physikalisches, sondern etwas Technisches ist. Man verkannte, daß die kausale Erklärung nur eben eine Er-klärung ist.

Es ist überhaupt verkehrt, die Ganzheit des Organismus, auf die man von der Subordination der Organe her geführt wird, in dieser plumpen Weise am Zipfel packen zu wollen. Daß es nicht nötig ist, den Organismus durch Angabe von Merkmalen zu definieren, daß man hier immer notwendig bei irgendwelchen herausgegriffenen Merkmalen stehenbleibt, ist oft bemerkt worden. Fürs erste zeigten wir, daß der Organismus keineswegs ein Kraftsystem ist. Gerade die Verschiedenheit der Organisation war ja das Problem, die mit einer Verschie-denheit der Zwecke nicht Hand in Hand ging. Es ist aber über-haupt unmöglich, das Organische als eine besondere Form des Naturgeschehens zu beweisen. Und zwar nicht nur deshalb, weil, wie man da manchmal sagt, man schon vorher wissen müßte, was organisch ist, um im einzelnen Falle dann entschei-den zu können, ob organisches Geschehen vorliegt, sondern deshalb, weil mit „organisch“ überhaupt keine echte Be-stimmung, kein Merkmal getroffen ist, über dessen Vorhan-densein oder Nichtvorhandensein man streiten könnte. Man geht aus naiv von Gegenständen und tut so, als ob die Unter-suchung von Gegenständen ohne weiteres aufgegeben sei. Gegenstände — damit meine ich Träger von Bestimmtheiten. Die auf ihre Bestimmtheiten hin, auf ihr In-Wahrheit-so-und-

so-sein, auf ihr Sich-verhalten hin befragt werden könnten. Nun sagten wir schon oben im Falle eines Minerals, daß hier keineswegs nur ein Gegenstand da ist, der dann so und so bestimmt und bekannt wird. Wir wiesen darauf hin, daß das Stück Kreide in meiner Hand bereits in einer ganz bestimmten Weise genommen sein muß, um überhaupt befragt werden zu können. Wir sprachen von Antizipationen. Eine solche liegt schon darin, daß man dem Stück Kreide überhaupt eine Natur zugesteht.

Es handelt sich nicht um die Erkenntnis eines sogenannten Gegenstandes, sondern um die Kenntnis von etwas, bei dem „Kenntnis“ überhaupt einen Sinn hat. Wenn ich z. B. einen blauen Fleck vor mir habe, so hat es gar keinen Sinn, hier von einer Kenntnis zu sprechen. Wenn ich auf die Frage, was ist das? antworte mit: ein blauer Fleck, so liegt in der Bezeichnung ja doch eben impliziert, daß eine Natur hier überhaupt nicht genommen worden ist. Es ist nur ein Fleck; zu seiner Kennzeichnung führe ich die Farbe an. Die Farbe ist hier keineswegs eine Eigenschaft, in dem Sinne, wie im anderen Falle die Kreide Weiß zur Eigenschaft hatte, sofern hier Weiß in einer natürlichen Beziehung stand zu der so und so qualifizierten Materie, die dann auch so und so aussah. Kenntnis und Nichtkenntnis haben beide vorausliegen einen ganz bestimmten Modus, unter dem das, was man befragt, bereits genommen war. Insofern ist es berechtigt zu sagen, daß man beim Befragen der Dinge sich selbst schon voraus ist. So ins Leere hinein kann man überhaupt nicht fragen. D. h. es gibt nicht einfach einen Gegenstand der Erkenntnis, den man als ein bloßes leeres x ansetzen und dann einfach nur noch weiterbestimmen könnte. Wenn man also sagt, daß man dasjenige, was Organismus ist, bzw. was Leben ist, schon vorher wissen müßte, so ist daran das das Richtige, daß auch hier das Kennen bzw. Nichtkennen vorausliegen hat eine ganz bestimmte Antizipation. Freilich, ein Kennen oder Wissen ist es ja gerade nicht, denn ein solches Kennen und Wissen gibt es ja allererst auf dem Boden solcher Vorwegnahmen, die in der befragenden Haltung bezeichnet sind. Man befragt die Dinge nur insofern, als man

sich überhaupt mit ihnen befaßt. Im Umgang mit den Dingen bekommt so etwas wie Kenntnis oder Nichtkenntnis allererst seinen Sinn. So ins Leere hinein kann man überhaupt nicht von einem Sichverhalten der Dinge, von Merkmalen usw. sprechen. Die Kreide und der Fleck, beide haben die weiße Farbe als Eigenschaft; aber wer sieht nicht die logische Differenz, die hier mit den beiderlei Zugehörigkeitsbeziehungen vorhanden ist? Nur in dem einen Falle, nämlich im Falle der Kreide, ist es möglich, von Inhärenz zu sprechen. In dem Weiß tritt hier in einem durchaus natürlich zu verstehenden Sinne eine Natur, nämlich diejenige von so und so qualifizierter Materie, wie es Kreide ist, zutage. Der Fleck hat keine Eigenschaft. Durch seine Farbe wird er allererst gekennzeichnet. Auf eine Natur ist gerade dort verzichtet worden, wo man etwas als Fleck angesprochen hatte.

Wir können auch sagen, jede Frage ist ontologisch belastet. Wir nehmen da wieder auf Gedankengänge, wie sie in transzentalphilosophischen Erörterungen vorkommen. Wenn wir sagten, daß man das, was den Organismus auszeichnet, nicht als Merkmalgruppierung aufzeigen kann, daß man es überhaupt nicht „wissen“ kann, so meinten wir, daß man das im Befragen der Tiere und Pflanzen enthaltene Apriori herausstellen müßte als notwendig antizipiert, wenn die Frage des Biologen überhaupt einen Sinn habe.

Wir konnten die Grenzen des Individuums nicht angeben. Weder räumlich, im Falle des Pflanzenstocks usw., noch zeitlich, wenn wir die Parasiten nahmen in ihrem Generationswechsel. Es war unmöglich, in diesem Turnus etwas als das eigentliche Individuum herauszuschneiden. Trotzdem: der Bandwurm hat einen Habitus, hat eine Gestaltung, die Mineralen fehlt. „Gestalt“ bedeutet hier etwas ganz anderes als dort. Wir erinnern an den Unterschied, den wir früher machten zwischen Metamorphose und Umgestaltung. Das Mineral „sieht“ schlicht „aus“. In die Farben, in denen es spielt, ist seine Natur schlicht übersetzt worden. Eine Pflanzenblüte sieht nicht in diesem Sinne blau aus; die Farbe gehört hier zur äußeren Erscheinung.

Wenn man im Fall der Organismen immer ein Inneres einem Äußeren gegenüberstellt und davon spricht, daß in dem Äußeren nur ein Inneres geprägt sei, so hatte das einen richtigen Kern. Es war nur verkehrt, dieses Verhältnis eines Inneren zu einem Äußeren in dem plumpen Sinne zu interpretieren, wie es die Entelechie versuchte, oder gar das sogenannte „Psychoïd“, wozu die Spekulationen Drieschs geführt haben.

Von der Wirksamkeit eines im Inneren verborgenen oder von außen in die Materialität als das an sich Äußere hineinwirkenden Faktors kann man überhaupt nicht sprechen. Das Vorhandensein eines solchen Faktors müßte man freilich irgendwie auch demonstrieren können. Diesen naturphilosophischen Spekulationen stellen wir hier gegenüber eine naturphilosophische Besinnung in einem anderen Sinn. Von dem Mineral gilt, daß es in seinem Aussehen, in seiner Gestalt zu finden ist. In den Farben ist seine Natur aufgeschlossen. Es ist darin sichtbar geworden. Und wir sagten, daß die Pflanze in ihrem äußeren Aussehen, in ihrem Habitus nicht so sichtbar geworden sei. D. h. so und so qualifizierte Materie, die überhaupt nur in der Lage ist, zur Sichtbarkeit aufzubrechen, die tatsächlich in einem durchaus natürlichen, von Goethe auch aufgewiesenen Sinn manifest wird in den Farben, ist hier überhaupt nicht das Maßgebende. Die Pflanze, zu der die Farbe als zu ihrer äußeren Erscheinung gehört, ist ja gerade nicht einfach die Materie. Während ein Mineral in jeder seiner Eigenschaften ganz zu finden ist — und das gilt für alle toten Dinge —, ist eine Pflanze oder ein Tier in keinem Sinne einfach das, was man als seine Farbe, Gestalt usw. bezeichnet. Pflanzen und Tiere sind Exemplare einer Art. Schwefel usw. sind lediglich so und so qualifizierte Stoffe. Es gibt wohl Stücke davon, aber keine Exemplare in dem Sinne, wie im lebendigen Geschehen jeweils etwas von einer Art Träger dieses Geschehens ist. Etwas von einer Art, das Exemplar, ist keineswegs so etwas wie ein Individuum. Auch Pflanzen, Tierstücke, Parasiten, alles dies ist von einer Art und insofern „exemplarisch“. In all diesen Fällen gibt es so etwas wie eine Gestalt im Sinne einer äußeren

Erscheinung. Und der Unterschied einer Metamorphose gegenüber einer bloßen Umgestaltung wird hier deutlich. Nur tote Dinge, die in ihr So-und-so-sein verloren sind, können umgestaltet werden und können entstehen. Am Anfang und Ende eines Prozesses steht da, wie wir sagten, schlechthin Verschiedenes. Aber hier, wo wir den Habitus haben und etwas, was den Habitus hat, obgleich es nicht als Inneres von einem Äußeren oder als Substanz von seinen Akzidentien getrennt auseinander tritt, besteht darin, daß etwas, was beharrt, nicht zu finden ist, insofern keine Aporie mehr, als es ja von vornherein genommen war als etwas, dem seine Gestalt eben nur war etwas „Äußeres“.

Solange man von Entelechien sprach, war es unumgänglich, die Gestalten überhaupt als einen stationären Zustand, als bewirkt anzusehen. Noch einmal: in dem Von-einer-Art-sein, In-einer-äußeren-Erscheinung-geprägt-sein, ist ja nur der Modus getroffen, unter dem etwas angesprochen wurde, aber keine besondere Art der Wirksamkeit eines Faktors. Es ist nur das Apriori auf eine Formel gebracht, unter dem man sich überhaupt mit Tieren und Pflanzen befaßt. Die Mannigfaltigkeit der Organisation, die durch die verschiedene Weise der Subordination der Organe bezeichnet war, blieb bei der Entelechie ein Rätsel. Die Entelechie stellte sich dar als eine pure Konstruktion, in die unter Verlassen des Ausgangs von der Zweckmäßigkeit eine Mannigfaltigkeit nur eben hineingeschmuggelt werden konnte. In der Konzeption des Organischen ist aber, sofern es lediglich „von einer Art“ ist, die Mannigfaltigkeit von vornherein auf eine Formel gebracht worden. In der Mannigfaltigkeit, in der Abwandlung eines Bauplans, lag aber gerade das Problem, das in der Subordination der Organe gestellt worden war, als diese Tatsache bei Cuvier, Kielmeyer, Goethe konzipiert wurde. Der Typ stellt sich dann aber dar als ein in der Art bereits mit antizipierter Begriff.

Wir sprachen von Antizipationen und beriefen uns dabei auf Kant. Auch die Neukantianer tun das. Freilich in einem ganz anderen Sinne. Sie reden von dem spezifischen Komplex

eines Ganzen als einer vorweggenommenen Abbreviatur. Ihre Antizipation ist also, recht besehen, eine Hypothese. Die sich also zu bewähren hat. Der Organismus ist hier ein so und so angesetzter Begriff, der im Fortschreiten der Forschung ausgestaltet wird, weiterbestimmt wird. Sie gehen aus von der Idee eines Gegenstandes. Sie setzen an einen Gegenstand der Erkenntnis. Demgegenüber ist festzustellen, daß unsere Antizipation kein „Begriff“ ist, den man hypothetisch ansetzen könnte. Unsere Antizipation ist lediglich der Vorgriff, ohne den ein Befragen der Dinge überhaupt sinnlos wäre. Es ist der Modus, unter dem man die Dinge nimmt, indem man ihnen überhaupt gegenübertritt. In alter Terminologie ausgedrückt ist es eine formale Kategorie. Nur eben zu beachten, daß diese formale Kategorie gewonnen ist durch eine transzentalphilosophische Besinnung, deren Eigentümlichkeit gegenüber der klassischen Transzentalphilosophie noch zu fixieren ist.

Die klassische Transzentalphilosophie geht aus von der Wissenschaft. Deren Faktum setzt sie voraus, und um deren Legitimation ist sie besorgt. Sie endet mit der Feststellung von den Prinzipien der Naturwissenschaft. Sie stellt heraus apriorische Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft. Apriorische Prinzipien haben wir nicht festgestellt. Prinzipien könnten freilich nur hypothetisch eingeführt werden und hätten sich zu bewähren. Die Philosophie muß es darum überhaupt ablehnen, solche Prinzipien aufzustellen zu wollen. Für die Sicherheit in ihrem eigenen Gebiet haben die Wissenschaften selbst aufzukommen. Die Philosophie ist in einem anderen Sinne dem Apriori zugeordnet als es die klassische Transzentalphilosophie annahm. Hier war das Apriori das Thema. Der Akzent hat sich gleichsam verschoben, indem wir jetzt statt dessen sagen, daß die Philosophie selbst ein Nachtrag ist. Ein Nachtrag insofern, als sie die Selbstverständlichkeiten herausstellt, die in der natürlichen Einstellung maßgebend sind und damit auch mit in der wissenschaftlichen Untersuchung. Das Apriori, das wir hier herausstellten, ist viel unverbindlicher als das Apriori, dessen Herausstellung die übliche Transzental-

philosophie zur Aufgabe stellt. Die Wissenschaft nahmen wir ja überhaupt nicht zum Ausgang. Sinn und Aufgabe der Wissenschaft wechseln. Die Philosophie ist nicht etwa in dem Sinne ein Nachtrag, als ob sie so, wie sie früher philosophisch die klassische Mechanik begründen zu können glaubte, jetzt, hinterher natürlich, die Relativitätstheorie etwa wiederum als das philosophisch Geforderte nachweist. Das ist ein beschämendes Schauspiel. Wenn wir aber hier die Philosophie einen „Nachtrag“ sein lassen, so hat das einen anderen Sinn. Sie kann nur „nachgetragen“ werden, sofern der lebendige Umgang mit den Dingen, aus dem ja doch auch die Wissenschaft erwächst, ihr vorangeht. Gerade die Spannung, die zwischen dem Vollgegenstand des vorwissenschaftlichen Weltbildes und dem Gegenstand der Wissenschaft besteht, ist dadurch überbrückt worden.

ÜBER DIE STRAFE

Nach der einen Auffassung ist die Strafe weiter nichts als eine Maßnahme zur Erreichung eines Zweckes, der evtl. auch durch andere Mittel erreicht werden könnte. Diesen sogenannten relativen Theorien — der Besserungs-, der Abschreckungstheorie usw. — steht gegenüber die Erklärung, daß die Strafe an sich selbst etwas bedeutet. Und auch die Kritiker von der Gegenseite meinen, daß dafür nichts anderes als die Vergeltung in Frage kommen kann. Wenn aber dann die Vergeltungstheorie von anderen Arten der Vergeltung ausgeht, so wird dabei unversehens der Strafe vielmehr deren Einrichtung unterschoben, oder die Strafe selbst wird dabei zu einer Einrichtung. Das Festhalten daran, daß die Strafe an sich etwas bedeutet, hat ja aber doch zum eigentlichen, nur freilich in der Vergeltungstheorie nicht auch ausgewirkten Motiv die schlichte Bemerkung, daß die Strafe überhaupt etwas ist.

Überdies meint man, wenn man die so gelegten kommende Idee der Vergeltung einführt, dabei die Rache. Und damit ist Verschiedenes bezeichnet. Fürs erste die Fälle, in denen jemand an einem anderen sich für etwas rächt. Hier wird tatsächlich lediglich etwas vergolten und nichts erlangt über die Befriedigung hinaus, die sich ein triebhaftes Verlangen durch seine blinde Auswirkung verschafft hat. Anders — und man ist schon eher versucht, hieran die Strafe zu knüpfen — liegt es dann, wenn eine Tat gerächt wird. Denn dann ist die Rache, statt als blindes Verlangen hinter dem Tun zu stehen, vielmehr in dessen es durchwaltende und aufhellende Intention aufgenommen und kann deshalb auch in einem eigentlichen Sinne erreicht werden. Die Forderung dieser Rache ist motiviert. Und neben diese Rache, die durch Vergeltung erreicht wird, also insofern bereits keine Vergeltung mehr ist, stellen wir als weiteren Typ die Nemesis. Wir meinen die Tatsache, daß sich eine Tat im Gefolge ihrer selbst gegen den Täter kehrt. Des näheren ist es hier der Frevel, worin man sich vermisst, an etwas zu rühren, dessen natürliche Überlegenheit dann in der Nemesis zutage

tritt. Hierbei wird indessen nichts eigentlich „vergolten“. Der von der Nemesis Betroffene „verdient“ einfach sein Schicksal. Nämlich insofern, als er es selbst herbeiführte. Ebensowenig wird hier etwas wieder wettgemacht. Denn es ist nicht der Erfolg des Frevels, was die Nemesis herausfordert. Sonder das Beginnen selbst, was im Gefolge seiner selbst zur Bloßstellung eben dieses Beginnens als eines in sich eitlen Unterfangens führt. Aus der Nemesis insbesondere ist man aber darum versucht, die Strafe herzuleiten, weil diese ebenso von dem Täter „verwirkt“ ist. Indessen: die Nemesis erreicht ihr Ziel dadurch, daß sie sich an dem Täter lediglich auswirkt. Und gerade darin unterscheidet sich die Strafe. Denn der Bestrafte ist in keinem Sinne Objekt der Strafe. Das zu erkennen, und in weiterer Folge überhaupt das Verkehrte in der Annahme eines Zusammenhangs von Strafe und Vergeltung einzusehen, dazu bedarf es freilich der Trennung des Strafvollzugs von dem die Strafe allererst konstituierenden Akte des Verhängens der Strafe.

Wir bezeichneten das Verhängen der Strafe, also — sofern sich gerade hierin die Strafe konstituiert — das Bestrafen als einen Akt. Wir meinen damit, daß das Bestrafen keine Handlung ist. Wenn nämlich unter Handlung etwas verstanden wird, was getan und worin etwas — evtl. auch nur mittelbar — realisiert wird. Eine solche Handlung ist z. B. die Züchtigung. Beim Bestrafen wird indessen gar nichts, auch nicht mittelbar, „realisiert“. Der Strafvollzug, den man zum Einwand hier anzuführen geneigt ist, ist wohl eine Folge des Verhängens der Strafe, aber mittelbar verwirklicht dadurch, daß man die Strafe vollziehen läßt. Das Verhängen der Strafe ist etwas anderes als „die Strafe vollziehen lassen“. Denn erst auf Grund der Strafverhängung kann man die Strafe an jemandem vollziehen lassen. Durch das Verhängen der Strafe wird überhaupt nichts „veranlaßt“. Denn das Bestrafen inauguriert eine Leistung. Nämlich eine Leistung dessen, über den die Strafe verhängt wurde. Die sogenannte „Sühne“ ist eine Leistung des Bestraften. In dem Akte des Verhängens der Strafe wird die

Person des Bestraften wohl in eigentümlicher Weise „erreicht“, aber dem Bestraften hierbei nicht so — in eigentlichem Sinne — begegnet wie etwa bei dem Zufügen eines Übels. Die Verkennung dessen aber, daß dem Strafvollzug nur eine mittelbare Funktion zukommt — sofern er nämlich die tatsächliche Geschehensbasis abgibt für das, was durch das Bestrafen unmittelbar eingeleitet wird —, erklärt den trügerischen Schein, daß die Strafe ein Modus der Wiedervergeltung ist.

Die Strafe ist demnach nicht etwa einfach das Leiden, welches im Strafvollzug realisiert wird. Sie besteht z. B. darin, daß der Bestrafte seinen Kopf „hergibt“, d. i. eben in einer Leistung. Zum Wesen einer Leistung gehört es, daß sie nicht tätig vollzogen werden kann, wie ein Akt oder eine Handlung auch dann noch z. B. „vollzogen“ werden, wenn das Subjekt dazu genötigt ist. Nur zu einem Tun, aber nicht zu der Leistung kann man gezwungen werden. Die Leistung kann darum dem Subjekt nicht zugerechnet werden. Nur eine Leistung jemandes kann man aber auch durch einen Akt inaugurieren. Die Strafe, in deren Leistung durch den Bestraften das Verhängen der Strafe terminiert, ist etwas ganz anderes als z. B. die Buße, die von dem Büßenden nur in einem freien Akte auf sich genommen werden könnte. Auch das Was einer Leistung ist ein anderes als das Was einer Handlung: es wird unmittelbar eine Sache geleistet. Eine Handlung dagegen, in deren Konkretion die Person, welche die Handlung vollzieht, gleichsam noch hineinreicht, kann nur von einem Typ sein — sofern nämlich in dieser Handlung „etwas begangen“ wird. — Es entsteht die Frage, worauf sich die Strafe überhaupt bezieht.

Wir behaupten, daß nur ein Vergehen bestraft werden kann. Dabei kommt es hier vorzüglich an auf die Trennung des Vergehens von der Handlung, in der evtl. dieses Vergehen begangen wird. Ein Vergehen kann überhaupt nicht vollzogen, sondern nur begangen werden. Nur die Handlung, worin das Vergehen begangen wird, wird vollzogen. Und darin liegt gerade die Differenz des Vergehens gegen den Frevel z. B., daß eine Handlung diesen sehr wohl in concreto implizieren, d. i. daß

eine Tat frevelhaft sein kann, — daß aber „Vergehen“ gerade keinerlei in die Tat verhaftete Qualität dieser Tat bezeichnet. Dazu kommt ein Zweites. Das Vergehen ist auch nicht auf die Wertqualität einer Handlung zu reduzieren. So als ob es nur unrecht gewesen wäre, sich z. B. das Eigentum jeman des anzueignen, statt daß vielmehr in dieser Handlung etwas begangen wird, was in sich angesichts der Natur des Eigentums¹ als ein „Vergehen“ qualifiziert ist. Das Vergehen besteht also nicht etwa darin, daß eine „Norm“ nicht erfüllt wird, oder als ob gar das Vergehen darin läge, daß es eine Ausnahme ist von dem sonst geltenden Gesetzen². Man vergeht sich ja doch an etwas, nämlich — allgemein — an Sachen³. Auch die Person jeman des fällt in diesem Betracht unter den Begriff der Sache. Wenn wir nur bemerken, daß das Vergehen an der Person etwas anderes ist als z. B. das Unrecht gegen die Person, nämlich gegen den, der Person ist. Das, wogegen man sich vergeht, ist überhaupt nicht verletzbar. Auch bei dem Vergehen an dem

¹ Vgl. dazu A. Reinach, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes. (Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forschung, I, 2.)

² So z. B. bei J. Fries, Philosophische Rechtslehre, 1803, S. 59.

³ Auf diesen Typ ist indessen das Vergehen nicht eingeschränkt. Neben den Typ des Vergehens an etwas stellen wir den des Vergehens gegenüber, z. B. gegenüber Gott, dessen Intangibilität gerade darin zutage tritt, daß man sich ihm gegenüber nur „vergehen“ kann. Nämlich in der Sünde. Das durch „Sünde“ bezeichnete Vergehen ist konstituiert in einem So-sein der Person des Menschen, zufolge der Differenz dieses status gegenüber dem anderen und in einem besonderen Sinne eigentlichen der Integrität. Dieses So-sein ist aber keine schlicht inhärente Beschaffenheit, sondern ein habitus, in dessen Knüpfung an die Person formaliter das Moment der Freiheit enthalten ist. „Sünder“ ist deshalb eine existenziale Bestimmung ganz anderer Art als z. B. „Frevler“ oder „Verbrecher“. Denn damit kann, wenn diese Worte nicht einfach den Täter einer bestimmten Tat bezeichnen, nur das Vorhandensein einer in Freveln oder Verbrechen sich auswirkenden Disposition (im Gegensatz zu habitus) an einem Menschen gemeint sein. (Gerade hier bedürfte es freilich weiterer Ausführungen, die aus Raummangel unterbleiben mußten.) Die Tatsache, daß es „Sünder“ gibt, stellt also kein Gegenargument dar gegen die oben gemachte Feststellung, daß durch „Vergehen“ keine Beschaffenheit an der Tat und in weiterer Folge am Täter bezeichnet wird.

Eigentum jemandes, das begangen wird durch den Vollzug einer Handlung, gibt es überdies noch das in eben dieser Handlung begangene Unrecht gegen den Betreffenden. Auch dieses gegen jemanden gerichtete Unrecht ist kein bloßes Prädikat dieser Tat, so als ob diese Tat nur unrecht gewesen wäre, sondern es kommt ihm ein eigener, von der Tat getrennter Bestand zu. Wäre es anders, dann wäre z. B. Verzeihung etwas Unmögliches. Denn nur dieses begangene Unrecht gegen mich, aber weder die in ihrer Vergangenheit gar nicht mehr erreichbare Handlung, noch deren Erfolg, der höchstens geändert werden könnte, kann verziehen werden. Dadurch wird zwar dieses Unrecht gegen mich nicht getilgt — wie z. B. die Schuld des andern, die darin lag, daß er dieses Unrecht gegen mich begehen „konnte“, vergeben und dadurch annulliert werden kann¹ —, aber durch das Verzeihen erfährt doch dieses Unrecht etwas an seinem Bestande, so unmöglich es auch ist, das Eigentümliche dieser Sachlage, deren das Verzeihen umdeutende Verkennung nur die Folge ist dessen, daß man den Bestand eines Begangenen nicht fixierte, korrekt anders zu treffen als dadurch, daß das begangene Unrecht gegen mich eben „verziehen“ ist.

Ebenso tritt das Vergehen heraus als der eigentliche Gegenstand der Strafe. Ein Vergehen vergelten zu wollen, wäre sinnlos. Nur die Handlung kann evtl. vergolten werden, in der das Vergehen begangen wurde. Für die Handlung kann man weiter gezüchtigt werden. Nämlich deshalb, weil sie auch gemein war; „gemein“ ist eine Beschaffenheit der Handlung selbst. Für das, was in der Handlung begangen wurde, kann man nicht geziichtet werden. Auch nicht für die geschehene Tat, d. i. für das, worin die Handlung in äußere Erscheinung tritt. Diese Tat kann nur gerächt und die Rache nur erreicht werden. Nämlich dadurch, daß etwas bewirkt wird. Die Strafe demgegenüber ist nichts, was bewirkt oder worin etwas erreicht wird. Denn den Strafvollzug kann man hier nicht anführen, sofern der

¹ Etwas anderes und nicht tilgbar durch Vergebung ist selbstverständlich die Schuld im Sinne der erst durch das Begehen eines Vergehens entstandenen Verschuldung.

Ansatz der Strafe ja beim Bestraften liegt, der die Strafe leistet. Und diese Leistung konnte nur durch einen Akt inauguriert, aber nicht durch ein Geschehen erreicht werden. Und gerade darin, daß die Strafe nichts erreichen kann wie die Rache, die in einem Geschehen besteht und so in einem ihr selbst äußeren Felde gleichsam neben ihren Anlaß zu treten vermag, dokumentiert sich der intime und primäre Bezug, den die Strafe zum Vergehen hat, von dem man ebensowenig sagen kann, daß es „geschehen“, d. i. daß es in ein äußeres Dasein getreten sei. Und weiter die Bemerkung: sofern die Strafe eine Leistung ist, kann sie erlassen werden. Im Falle der Rache gibt es nur ein Unterlassen der Rachehandlung.

Damit hängt es zusammen, daß das Verlangen nach Rache generell seine — fürs erste freilich verdeckten — Motive hat, daß aber das Strafen ebensowenig wie das Verzeihen als solches generell motiviert ist, daß vielmehr nur zu den einzelnen Akten des Strafens oder Verzeihens je ein Motiv gehört. Das Eigentümliche der Funktion des Strafens und Verzeihens kann nur fixiert werden. Nämlich im Hinblick auf das, dem diese Akte zugeordnet sind. Es kann aber nicht in eine „Bedeutung“ auseinandergelegt werden wie z. B. die Rache. Und nur die Einrichtung der Strafe kann einen Zweck haben.

F R A G M E N T A R I S C H E S



EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

Was Einleitung in die Philosophie heißt, ist nur ineins mit der Philosophie zu finden. Bei Wissenschaften, die in Ergebnissen vorliegen und einfach gelernt werden können, ist es die Aufgabe einer Einleitung, den Anfänger die Elemente zu lehren bzw. ihn anzuleiten zu . . . Eine Einleitung kann aber auch den Leser auf ein Ziel hinführen, das ihm zunächst unbekannt ist; man begründet, wie man zu den Fragen gekommen ist, die . . . Und allemal ist es hier ein Standpunkt, der des Anfängers oder Lesers, den man in der Einleitung nimmt. Die Praxis einer solchen Einleitung rechnet mit einem natürlichen Interesse des anderen. Man weckt es dadurch, daß man ihm ein Gebiet erschließt; Wissenschaft „treibt“ man, wissenschaftlichen Fragen „geht“ man „nach“. Die Philosophie ist aber kein solches „Fach“, in dessen Direktive der andere so „mitgenommen“ werden könnte. „Einleitung“ ist hier nicht nur auf den Anfänger bezogen. Es ist hier nicht möglich, ihn sich selbst zu überlassen; man kann nicht damit rechnen, daß er aus einem natürlichen Affekt dort Aufgaben als etwas sachlich Gegebenes aufnimmt, worauf man ihn weist. Die philosophischen Probleme verstehen sich nicht so ohne weiteres. In die Philosophie kann man nur versetzt werden. Es ist kein natürlicher Affekt, in dem die Philosophie sich selbst ein leitet.

PSYCHOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Ist Psychologie des Menschen und philosophische Psychologie einfach dasselbe? Der Wechsel in der Formulierung ist ein Indikator für die grundsätzliche Schwierigkeit, „Psychologie“ festzulegen. Spannung ist ihr wesentlich. Sie ist sowohl das eine: empirische Wissenschaft, als auch das andere: ein philosophisches Beginnen, sofern hier auf die Existenz des Menschen reflektiert wird. Psychologie spielt zwischen beidem. Das Schwanken in der Bezeichnung des Themas ist Ausdruck einer

notwendigen Verlegenheit. Psychologie kann sich nicht etablieren wie eine Einzelwissenschaft. Sie ist kein Fach, dessen Stand bzw. Methodik bzw. Gebiet seine Grenzen bestimmt. Allgemein ist Wissenschaft Orientierung über die Welt, die im einzelnen gegenwärtig ist. Sie erforscht das in der Welt Vorkommende. Und nichts von dem, was von der Wissenschaft gilt, gilt, streng genommen, von der Psychologie.

Erstens: Wissenschaft ist lehr- und lernbar; sie liegt vor in einem Bestand von Erkenntnissen. Naturwissenschaft ist radikal als Orientierung: zwingend in ihren Tatsachen, stark in der Erkenntnis allgemeiner Gesetze, gerechtfertigt durch die dadurch erreichte technische Beherrschbarkeit der Natur. Zweitens: Wissenschaft ist anonym. Jeder ist hier nur Sachwalter. Sie wird betrieben in einem Kontinuum vieler einzelner, deren jeder auf den anderen bezogen ist. Ihr Gegenstand sind die Erscheinungen, in denen die Wirklichkeit sich ausbreitet. Ihre Feststellungen sind beliebig wiederholbar, zugänglich für jeden. Drittens: Wissenschaft verträgt es, auf Einzelprobleme zugespitzt zu werden. In jeder Wissenschaft wird ein Feld der Forschung erschlossen, zu dem es in ein internes Verhältnis zu gelangen gilt. Dieses Verhältnis ist einsinnig, aber zweiter Hand. Es ersetzt unser ursprüngliches, in sich vielfältig motiviertes Verhältnis zu den Dingen.

Auch Psychologie tritt freilich als Wissenschaft auf, wenn sie experimentiert. Sie untersucht dann Gedächtnis, Aufmerksamkeit usw. Aber sie ist nicht so anzubauen. Wenn sie nicht stillschweigend dirigiert ist durch ein tieferes Verlangen nach Menschenkenntnis, verliert sie sich in Belanglosigkeiten. Denn es gibt ein durchschnittliches Verständnis dessen, was Psychologie „soll“. Man hat dies irgendwie auch dann verstanden, wenn man über Ziel und Methode noch in Verlegenheit ist. Montaigne, Vauvenargues, Stendhal, Nietzsche gelten als Psychologen. Es gibt ein ursprüngliches Verlangen nach Psychologie — was etwas anderes ist als irgendein überkommenes und aufgenommenes sachliches „Interesse“^{1*}, zu dessen Sachwalter man sich macht. Deshalb kann man durch Psychologie

enttäuscht, aber auch ergriffen werden. Das Wissen der Wissenschaft kann man einfach „besitzen“. Nur wenige sind hier Eigentümer. Menschenkenntnis ist aber etwas, was man überhaupt nicht nur so unverbindlich „besitzen“, was einem nur eigen sein kann oder nicht.

Denn der Mensch hat — erstens — ein existenzielles Interesse am „Nächsten“, mit dem er zusammen ist, mit dem er zu tun hat, zu dem er sich immer irgendwie verhält. Und dieses Verhältnis ist gegenseitig^{2*}. Menschenkenntnis bezieht sich auf Eigenschaften, Möglichkeiten, Unausweichlichkeiten einer Natur, die wir selbst sind.

Zweitens: Was heißt „Wirklichkeit“ des Menschen, und was heißt hier „Erfahrung“? — „Erfahrung“ heißt sonst: bescheidwissen, nämlich mit den Erscheinungen der Wirklichkeit, in bezug auf die man Erfahrungen macht, über die man daraufhin verfügt. Man teilt diese Erfahrungen mit anderen. Ihr Zeugnis gilt etwas. Es ist die Erfahrung, daß . . ., und Erfahrung ist hier der sichere Boden, der sich immer mehr ausbreitet. Erscheinungen werden verstanden und erklärt, sofern die eine auf die andere verweist. Die Wirklichkeit ist hier ein Feld der Orientierung. Man hat hier einen engen oder weiten Gesichtskreis, den es zu erweitern gilt. In bezug auf den Menschen „wird“ aber etwas Erfahrung, dessen Ort in der „Natur“, d. i. in der Verfassung des Menschen als eines freien und geschichtlichen Wesens liegt. Auch die Wirklichkeit kann gegenüber dem, wie sie sich oberflächlich zeigt, durch Tieferliegendes erklärt werden. Aber diese Wirklichkeit bzw. ihr Kontext ist hier etwas, was, sich selbst genügend, mit sich selbst ins reine gebracht werden kann. Man durchschaut hier die Erscheinungen in ihrer unverstehbaren Äußerlichkeit. Die Wirklichkeit des Menschen ist aber Indikator für existentielle Möglichkeiten^{3*}.

Drittens: Die empirische Wirklichkeit des Menschen wird anders beurteilt, wie sonst die Wirklichkeit in Physiologie und Morphologie beurteilt wird. Es gibt eine Norm, d. i. „Maß“ des Menschen, sofern er spezifischen Ansprüchen zu entsprechen

hat. (Eine Pflanze aber z.B. ist lediglich angepaßt oder nicht^{4*}.) Die Wirklichkeit des Menschen ist von vornherein anthropologisch verstanden, wenn sie in Spannung steht zu den Ansprüchen „des Lebens“, das irgendwie geführt wird. Typen von Menschen sind nichts „rein“ Natürliches^{5*}.

Viertens: Menschenkenntnis ist immer universell; sie ist keine von anderen getrennte Wissenschaft, die sich auf Einzelprobleme zuspitzen könnte. Wo sie es tut wie in der experimentellen Psychologie, untersucht sie bloße „Erscheinungen“, deren Schau- und Spielplatz der Mensch ist. Er wird lediglich umgriffen von diesen Gesetzlichkeiten; sicherlich — er „ist“ sie auch, aber er ist sie nicht ganz und er ist sie nicht im wesentlichen. — Empirie kann hier nicht bei sich bleiben; die brute Notwendigkeit natürlichen Geschehens kommt hier als Unausweichlichkeit zum Vorschein, sofern sie in Spannung steht gegen das, was der Mensch „will“. Und universell ist Psychologie, sofern sie alles mögliche als menschliches Dasein betrifft: Ethos, Erkenntnis, Wissenschaft, Weltanschauung usw.

Fünftens: An der Menschenkenntnis ist jeder beteiligt. Sie gehört mit zur Weltkenntnis. Wobei „Welt“ die humane Bedeutung hat wie in „weltfremd“, „Weltflucht“ usw. Man erkennt sich im anderen, begegnet ihm als zugehörig mit ihm zur Welt. Was Psychologie erkennt, erweckt deshalb auch Abwehr und Anschluß. Es ist hier schwieriger, sich frei zu halten von sich selbst. Immer neu gilt es hier, die Bereitschaft zu wahren, den Blick offenzuhalten für das, was faktisch ist. Die Spannung unterscheidet Psychologie von der anonymen Wissenschaft. Es gibt hier kein Kontinuum der Entwicklung dieser Wissenschaft durch viele einzelne. Und wenn, dann gilt dies nur für die Feststellung endloser Beliebigkeiten. Bestand hat Psychologie nur als Totalität. Es sind immer nur wenige, durchs Schicksal Ausgezeichnete, die dieses Verhältnis zum anderen gewinnen. In Psychologie kommt immer der Forscher selbst zur Sprache.

Das ist die besondere Lage der Psychologie: universell zu sein und Affinität zur Philosophie zu haben, denn beide beziehen sich auf den Menschen. Dessen Wirklichkeit in der einen die

Erfahrung ist, um auf die Verfassung seiner Existenz durchstoßen zu können. Während die andere geradezu danach fragt, was der Mensch sei, nämlich was er kann, soll, darf. Von daher erklären sich zwei Tatsachen: erstens die Tendenz, Psychologie als Ersatz für Philosophie zu nehmen, wodurch deren Eingang verbaut wird. Zweitens: Psychologie ist in ihrem Ansatz und Einsatzfeld immer verstrickt in philosophische Vorentscheidungen; sie ist davon nicht so freigekommen wie die anderen (Einzel-)Wissenschaften.

Erstens: Sofern Psychologie Menschenkenntnis ist, ist es eine Haltung, die sich zu bestätigen und rechtfertigen sucht. In ihr manifestiert sich, wie einer zum anderen steht bzw. glaubt, stehen zu müssen oder stehen zu können. Das Verhältnis zum anderen wird dabei irgendwie „gerückt“. Menschenkenntnis geschieht ineins mit Selbstgestaltung. Bei Vauvenargues, Nietzsche usw. fällt die destruktiv-polemische Tendenz auf. Der andere wird hier irgendwohin eingeschätzt, wenn z. B. das Arrangement seiner Menschenliebe dahin durchschaut wird, daß sie weiter nichts ist als . . . Eine gewisse *médisance* gehört dazu. Menschenkenntnis kann insofern Verfälschung der Selbsterkenntnis werden — durch Hemmungen, Interessen; eine gewisse „Billigkeit“ liegt darin, wenn etwas abschiebend erledigt wird . . . Distanz gehört zum Manne von Welt. Sicherlich — im Blick ist hier schon „der Mensch“, aber Menschenkenntnis kann zur Verdeckung der philosophisch verstandenen Frage nach dem Menschen führen. Sofern sie deren Spannung nicht hat. Die nämlich darin liegt, daß man sich selbst in Frage stellt. Man drückt sich darin um das Wagnis echter Selbstreflexion. Destruktion besagt bei Vauvenargues etwas anderes als philosophische Destruktion. Bei den französischen Psychologen des achtzehnten Jahrhunderts ist sie kritisch, entlarvend, zeigt das Scheinhafte auf gegenüber der Wirklichkeit. Philosophische Destruktion will aber demonstrieren, was Geiz z. B. „eigentlich“ ist, nämlich seiner inneren Möglichkeit nach. Und sofern hier Pedanterie, Schamgefühl usw. als existenzielle Möglichkeiten dargestellt werden, kippt Psychologie immer um in

Philosophie. Psychologie legt nur die Ebene fest, an der Philosophie als existenziale Analytik einsetzen kann.

Zweitens: Psychologie sucht Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, in all dem einzelnen, was er ist, und was beobachtet und festgestellt werden kann. Die Ausdeutung dieser Tatsachen ist immer bestimmt durch eine philosophische Position. Sicherlich — vor jeder Wissenschaft liegen weltanschauliche Motive. (Was etwas anderes ist als Voraussetzungen. Die Voraussetzungen sind sachlich begründet, richtig oder falsch. Als mitzugehörig zur Wissenschaft sind sie zugegeben oder kritisch herauszustellen. Etwas anderes sind aber die metaphysischen Prinzipien, in denen eine Wissenschaft, d. i. der Sinn dieser Wissenschaft, verankert ist. Sie aufzuweisen bedeutet keine Diskreditierung der Wissenschaft, deren Ergebnisse richtig bleiben, auch wenn sie als Ganzes den weltanschaulichen Boden verloren hat. Man sucht immer Voraussetzungen in Motive und umgekehrt hinüberzuspielen. Was einen Verrat nach beiden Seiten bedeutet. Existentielle Entscheidung verflüchtigt sich dabei in eine beweisbare Tatsache, bzw. wird die Geltung einer Wissenschaft als etwas dargestellt, was „subjektiv“, d. i. nur eben mehr oder weniger „zu glauben“ wäre. Alle grundsätzlichen wissenschaftlichen Fragen entstehen aus metaphysischen Situationen, aus einer Erschütterung und Verwunderung, die einmalig ist und nicht wiederkehrt. In der das Feld der Wissenschaft erschlossen wird, um dann als Material aufgearbeitet zu werden. Denn jede Wissenschaft entfernt sich immer mehr von ihrem Ursprungsort; es bildet sich das typische, unpersönliche Pathos von Sachlichkeit und beweisbarer Wahrheit, das nicht mehr in Existenz gründet.) Diese metaphysische Einbettung ist aber bei den einzelnen Wissenschaften sehr verschieden. Nur von fernher grenzen Zoologie und Botanik an weltanschauliche Einstellungen. Gegenüber der Physik Newtons, die zum Hintergrund eine theologische Kosmologie hatte, hat sich die moderne Physik auf sich selbst gestellt in der Schaffung der Begriffe „positive Tatsache“, „Objektivität“ usw. Psychologie ist aber nun geradezu verstrickt in philosophische Vorentschei-

dungen. Sie will die „Bewußtseinserscheinungen“ als das „unmittelbar Gegebene“ untersuchen, wobei sie abhängig geblieben ist von den entscheidenden Positionen des Descartes, die sie ungeprüft übernommen hat. „Erkenntnistheorie“ hat sie infiziert.

Der Einfluß der Philosophie erstreckt sich nicht nur auf Wissenschaft und Lehre; „philosophische“ Weisen des Sehens und Entdeckungen beherrschen auch unbemerkt und vielfach entstellt das Denken und die Beobachtungen des einfachen Mannes. Des näheren ist aber der Schulbegriff der Psychologie durch die Dogmatik bestimmt, in die die Position des Descartes abgeglitten ist. Die Psychologie wird angebaut als Einzelwissenschaft, die die Bewußtseinserscheinungen untersucht; ihre Erweiterung durch das Unbewußte betont gerade, wie sie im Bewußtsein ihren Einsatz findet.

Descartes zweifelte nicht als Skeptiker, sondern methodisch. Der Zweifel ist ihm die notwendige Bedingung einer Gewißheit. Aber wie? Descartes' Darstellung ist nachlässig, ungeschickt, schief; seine Zweifel sind schwach begründet. Es kann tatsächlich so scheinen, als ob in dem Cogito eine Grenze des Zweifels insofern bezeichnet wäre, als er hier aufhört. Als ob Descartes einen Bereich gefunden hätte, in dem eine Gewißheit und Realität zu finden ist, deren Idee ihm schon bekannt und leitend war bei seiner Suche. Der Zweifel wäre dann ein Mittel im Sinne eines Durchgangs, Weges zu etwas. Es ist aber zu bemerken, wie sich ihm unter der Hand der Zweifel als „Mittel“ wandelt. Es ist darin nicht eine Grenze zwischen Bereichen aufgetan, sondern eine Grenze als Bestimmung gegeben. Durch Ab- und Unterscheidung von der sinnlichen Wirklichkeit erfasse ich mich selbst. Die Verneinung der Realität der Sinnlichkeit ist die Bejahung meiner selbst. Der Zweifel ist nicht nur eine Art des Cogito neben anderem, sondern jedes Cogito ist Zweifel. Nur weil „cogito“ und „sum“ dasselbe sind, liegt hier kein Schluß vor. Cogitatio ist bei Descartes = Bewußtsein. Cognitionis nomine illa omnia intelligo, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Imaginationen, Gefühle, Empfindungen sind Descartes Weisen des Sich-seiner-

bewußt-werdens im Gegensatz zur sinnlichen Wirklichkeit. Also wird auch in der Empfindung, sofern sie ein Cogito ist, die Existenz der sinnlichen Objekte bezweifelt. Dieser Zweifel ist also keine akademisch-spielerische Angelegenheit. Er ist ein Schritt. Eine reale Entzweigung. Ich erwache zu mir selbst nur, sofern ich mich vom unmittelbaren Leben zurückziehe. Sich seiner bewußt zu werden, geschieht ineins mit der Entmächtigung der Welt.

Indessen — Descartes' Darstellung ist zwiespältig. Er vergleicht z. B. die Realität der Empfindung außer mir und „in mir“. Das Cogito wird ihm zu einem „gegebenen“ Bewußtseinsinhalt. Und von daher nimmt die Psychologie dieses Cogito auf als Bewußtseinserscheinungen, die im Bewußtsein als vorliegendem Felde der Wirklichkeit auftreten und als „das Psychische“ beobachtet, beschrieben, klassifiziert, erklärt werden. Wobei der Mensch nur eben der Schauplatz dieser Erscheinungen ist. „Das Psychische“ und die Psychologie als Einzelwissenschaft entstehen unter dem Druck der Dogmatik, in die die Zweifelsbetrachtung des Descartes sich entglitten ist. Eine bestimmte Ideologie steht so am Anfang dieser doktrinären Schulpsychologie. Ideologisch und doktrinär — beide Male wird etwas herabgesetzt, entwertet, sofern es gegenüber der Wirklichkeit versagt. Ein Bild wird hier unterschoben. Das in Schultraditionen sich fortpflanzende Denken ist ideologisch, sofern es in sich verfangen bleibt. Etwas als ideologisch kennzeichnen bedeutet die Spannung aufzeigen, in der es zu der unverkürzten Wirklichkeit steht.

Denn was ist Gegenstand der Psychologie ? Die Einstellungen, Haltungen usw. von Existenz. Was soll es heißen, das Lachen z. B. „etwas Psychisches“ zu nennen, oder die Affekte, die von ihrem leiblichen Ausdruck nicht zu trennen sind ? Psychologie gehört mit Völkerkunde, Anthropologie, Soziologie, Geographie zur Weltkenntnis. Wobei Welt das ist, worin man sich bewegt, in der sich das mit anderen gelebte Leben abspielt; und weil es ein ursprüngliches Verlangen nach Psychologie gibt — gegenüber den sachlichen Interessen der Einzelwissenschaften,

die man lediglich eben teilen kann oder nicht —, ist eine Definition des Gegenstandes der Psychologie ebenso überflüssig wie unmöglich. Man nannte die Schulpsychologie eine Psychologie ohne Seele. Weil diese nur eben nicht genannt, in eigensinniger Verblendung nicht wahrgehabt werden sollte. Im Ansatz „des Psychischen“ tritt aber das Schlimmere zutage, daß es eine Psychologie ohne den Menschen war. Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Menschen ist eine andere als die Wirklichkeit, die sich in Erscheinungen ausbreitet, in Situationen passiert wird, mit der es fertig zu werden, die es einfach zu begreifen gilt. Diese Wirklichkeit spricht nicht zu mir. Ich erschließe sie mir lediglich, aber sie erschließt nicht sich mir, wie gerade die Wirklichkeit des Menschen sich mir erschließen kann. Kant spricht von dem Pragmatischen der Menschenkenntnis, sofern hier vorgeführt wird, was „der Mensch als frei-handelndes Wesen aus sich selbst macht“. In Geiz, Verschwendug, Habsucht „geschieht“ Existenz. Sie tut darin Schritte zu sich selbst, wobei sie sich in ihrer Eigentlichkeit gewinnen und sich in ihrer Uneigentlichkeit verlieren kann. Geiz, Pedanterie usw. sind Schicksale. Möglichkeit und Wirklichkeit des Menschen sind nur als Wandlungen von Selbstheit darzustellen, denn Existenz hat ihre Vergangenheit nicht hinter sich. Sie ist nicht gestreut in einen Kontext der Wirklichkeit. Ihre Vergangenheit ist als Schicksal an ihr selbst zu finden.

Die Philosophie des Descartes war aber noch in einer zweiten Richtung bestimmend für die Psychologie, nämlich gerade in ihrem Anfang bei den Empfindungen. Und daß Psychologie die Empfindungen nicht unverdeckt in den Blick bekam, folgt wiederum aus einer Dogmatisierung der Position des Descartes. Auch die Empfindung war ja bei ihm ein Modus des Zweifels. In der Erkenntnis seiner selbst erschuf sich Gewißheit und Realität. Wahr, wirklich, gewiß ist Descartes, was er in Einheit mit sich selbst erkennen kann. Was ihn nicht stört in seiner Selbstgewißheit, was ihn nicht entfremdet von sich selbst. Also nur eine klare und deutliche Erkenntnis. Die dann vorliegt, wenn etwas vom Verstande ergriffen *⟨wird⟩* . . .

ÜBER DEN RAUM

Das Pathische und Gnostische sind verschiedene Weisen, sich in der Welt zu erleben. Der Raum z. B. wird tonhaft anders empfunden als optisch. Beispiel des Marschierens gegenüber dem Gehend-eine-Distanz-überwinden. Man erlebt sich in seiner in den Raum ausgreifenden Aktion, in seinem vitalen Tun, wenn man nach Musik marschiert. Der optische und der akustische Raum sind verschieden, wenn der akustische Raum hier der ist, worin man sich erlebt beim Folgen der Rhythmen einer Musik. Sie drängt zur Bewegung. Man kann nicht stillsitzen, wird mitgerissen durch Marschmusik. Beim Marschieren wird der Raum insofern erlebt, als man dahinein vordringt. Marschieren ist eine in den Raum ausgreifende Aktion; als vitales Tun ist das Marschieren von dem Vorhaben des Gehens unterschieden. Beim Gehen wird eine Distanz überwunden, Raum zurückgelegt. Es gibt hier Start und Ziel. Einen Weg zu gehen, ist eine Aufgabe, der man sich unterzieht, die man zweckmäßig irgendwie erledigt. Wobei man Hindernisse vorsieht, vorbedacht plant. Orientierung tritt in den Dienst des Gehens. Man wird sich hierbei nicht mehr anzustrengen suchen, als nötig ist. Mühe kann „verschwendet“ werden. Die Faulheit beim Gehen ist eine andere als die Faulheit als Unlebendigkeit dessen, der sich von seinen vitalen Erlebnismöglichkeiten entfernt hat. — Im Unterschied zum Gehen kennt das Marschieren kein bestimmtes örtliches Ziel. Räumliche Entfernungen werden indifferent. Hier gibt es keine Teilerledigung von Aufgaben, kein Schritt-für-Schritt-einem-Ziel-näherkommen. Jeder Schritt wiederholt hier nur etwas. Und nicht nur der Raum, auch die Zeit wird beim Marschieren anders erlebt. Sonst ist sie etwas, was man sich nimmt, was man braucht. Wobei der Augenblick seine Bedeutung nur hat in bezug auf die schrittweise Erledigung überspannender Aufgaben. Die Zeit vergeht hier langsam, wenn sie nicht ausgefüllt ist. Der seiner Vitalität Entrückte steht immer unter dem Zwang, etwas anfangen zu müssen. Das Tier aber kennt keine Langeweile. Langeweile

entsteht, wenn man mit sich nichts anfangen kann. Man sucht sie zu vertreiben. Und wenigstens die Zeit irgendwie mit etwas auszufüllen, wenn man sie nicht in der Verwirklichung von Selbstgestaltung erfüllen kann. Diese Zeit kann man „verlieren“, sofern man sich entgleitet. Denn menschliche Existenz steht unter dem Zwang der Sinngebung, Selbstverwirklichung. Die vitale Spannung des Marschierens liegt aber in der Motorik der Beine, der Straffung des Rumpfes. Marschieren bedeutet eine Entspannung gegenüber Ansprüchen und Forderungen, unter deren Druck Müdigkeit, Verdrießlichkeit gerade aufkamen. Sie werden überwunden durch die Spannung dieser Aktion, die im Gegensatz steht zu einem schrittweise in Zeitstufen vorangehenden Beginnen. Der Augenblick bekommt hier nicht seine Bedeutung erst von einem Ganzen her. Hier wird immer neu angesetzt, aber nicht zurückgekommen auf . . . Der Marschierende ist dem Augenblick ebenso hingegeben wie dem Raum, er erhebt sich aber nicht darüber. Musik induziert nun eine bestimmte Bewegung. Nämlich eine solche, die ohne Takt überhaupt nicht möglich wäre. Weshalb man diesen Takt auch sich selbst durch das Auftreten zu geben sucht, weshalb es sich besser zusammen marschiert. Der Klang formt geradezu den Raum des Marschierens als einer darin ausgreifenden Aktion. Diesen Raum gibt es nur im Sich-verhalten-zu, als dem Pol meiner darauf ausgerichteten Bewegung. Der Klang formt allerst die Struktur dieses Raumes, der aus dem Sich-darin-erleben nicht loszulösen ist. Man kann ihn sich nicht gegenständlich machen wollen.

Man geht durch den Raum, marschiert in den Raum hinein, tanzt im Raum. Marschieren und Tanzen sind unbegrenzte, nicht gerichtete Bewegungen. Die Grenzen des Exerzierplatzes sind nur die Schranken des Marschierens. Das Tanzen ist unzielhaft. Die einzelne Bewegungsphase wird hier an sich gesucht. Sie hat nicht nur eine die Erreichung des Ziels vermittelnde Funktion. Drehbewegungen werden sonst vermieden. Denn sie erregen Schwindel und bedeuten einen Verlust der Orientierung. Der (optische) Raum des Lebens ist

ein ausgerichteter. Beim Karussellfahren überläßt man sich aber der Kreisbewegung. Worin sich ein verändertes Gesamterleben ausdrückt. Die spezifischen Richtungen, die Stabilität, die Ortsvalenzen unseres Raumes sind darin aufgehoben. Gegenüber den Zweckräumen, in denen wir leben, ist es ein homogenisierter Raum. Musik induziert in unserer Bewegung eine Wandlung unseres Raumverhältnisses. Dieser Raum kann aber nur empfunden und nicht gegenständlich gemacht werden. Rückwärtsbewegungen sind sonst ausgesprochen unangenehm. Und werden nur unter Zwang vorgenommen. Beim Tanz sind sie selbstverständlich, nicht, weil hier Hindernisse fehlten. Sondernd weil im Tanz Orientierung, Sicherung gar nicht gesucht wird — und auch in einem ausgeräumten Saal, unter der Garantie, nicht anzustoßen, bleibt es peinlich, rückwärts zu gehen.

Bewegung geschieht nie in einem „leeren“ Raum. Bewegung hängt mit dem Empfinden insofern zusammen, als, sofern etwas auf mich wirkt, es mich bewegt. So daß ich mich empfinde im Bewegtwerden durch etwas, nämlich sofern ich mich einstelle auf das, „was“ ich empfinde.

Es sind drei Räume: 1. der Raum, in dem wir leben, 2. der Raum, in den ausgreifend lebendige Bewegung geschieht, 3. der „objektive“ Raum der Physik.

1. Der Raum, in dem wir leben, ist nicht auf mich hin orientiert. Ich selbst bin lediglich Bezugspunkt für das Oben und Unten, Rechts und Links, Vorn und Hinten. „Unten“ ist der Boden, auf dem ich stehe, „oben“ erhebt sich davon. „Rechts“ bedeutet rechter Hand. In „rechts“ kommt zum Vorschein das Aus- und Zugreifen, das Langen nach . . . Rechts liegt etwas „zu mir“. Im Raum unseres Lebens gibt es aber ein Hier und ein Dort. Rückwärts und Vorwärts sind gleichgültig gegenüber dem Hinweg und Rückweg. Der Raum, in dem wir leben, ist übersehbar. Man kann eine Karte davon entwerfen. Orte werden hier anvisiert. Er ist optisch verfügbar. In diesem Raum „hält man sich auf“, ist unterwegs usw. Orientierung bedeutet Aufenthaltsbestimmung. In diesem Raum gibt es Wege, die als Straßen eingerichtet sein können. Die Orte haben

hier verschiedenen Wert. Jegliches hat hier seinen Platz, ist entfernt voneinander. Dieser Raum wird perspektivisch erlebt. Immer ist man hier an einem Standort, der den Gesichtspunkt abgibt. Dieser Raum ist mit der Welt Gegenwurf einer Existenz, der es in ihrem Sein um sich selbst geht. Hier gibt es Distanzen von Wegen, in deren schrittweiser Zurücklegung die Ausständigkeit menschlicher Existenz zum Vorschein kommt. In diesem Raum hat man immer etwas „vor“. Und das Prinzip, die innere Möglichkeit dieses Raumes ist Selbsttheit in ihrem Sich-vollziehen. Dieser Raum teilt das Kontexthafte der Wirklichkeit. Er wird verstanden, begriffen, man weiß darin Bescheid. Im Sich-erschließend-verfügbar machen erlebt man diesen Raum.

2. Die Räumlichkeit als das Woraufhin der durch rhythmische Klänge induzierten Rumpfmotorik hat keine Ortsvalenzen. Ihr fehlt ein starres stabiles Achsensystem. Kreisbewegung zeigt, daß diese Räumlichkeit kein Hier hat. Das Erleben dieser Räumlichkeit bedeutet ein Suspendiertsein von überspannendem Vorhaben, wie es die Raumüberwindung wäre. Gegenwärtigkeit zeichnet sie aus, die auf keinen Abschluß in der Zukunft drängt. Diese Räumlichkeit ist frei von der „Dynamik“ des Raums unseres Lebens. Man ist hier hingegeben dem Moment in seiner Jeweiligkeit. Und dieser homogenisierte Raum hat keine metrischen Eigenschaften, Abstände, sondern nur Qualitäten wie Weite, Höhe, Tiefe. Während der Raum, in dem wir leben, abgeschätzt, betrachtet, aktiv erschlossen werden kann, kann diese Räumlichkeit in ihrer Struktur nur pathisch empfunden werden. Dieser Raum ist kein Gegenstand der Erkenntnis. Er ist kein Seiendes, nach dessen Wesen, nach dessen innerer Möglichkeit gefragt werden könnte. Er hat nicht die Anwartschaft, erschlossen zu werden. Daß dieser Raum in seiner Strukturierung aus einer bestimmten Modalität des Sich-empfindens nicht gelöst werden kann, bedeutet darum auch nur das Analogon einer transzendentalen Betrachtung. Denn transzental ist eine Untersuchung, die sich auf die Möglichkeit unseres Verhältnisses zu Gegenständen und auf die Möglichkeit, diese a priori zu erkennen, bezieht. Das „Seiende“

bietet sich einem endlichen Wesen als Gegenstand dar. Kant untersucht die Natur des Menschen in dem Sinn der Verfassung eines endlichen Wesens. Der Mensch gilt ihm pragmatisch daraufhin, was er als frei handelndes Wesen aus sich selbst macht. Heidegger gibt eine Metaphysik der menschlichen Existenz. In dem Vermögen der Sinnlichkeit, in der Natur des Menschen, die er mit dem Tier teilt — wobei hier Natur das ist, was ein Wesen im Zusammenhang mit anderen vermag —, ist aber nicht auf die Endlichkeit in der Richtung der Zeitlichkeit einer Verfassung verwiesen. Der Mensch wird in der Psychologie in einem anderen Sinne als in der Existentialanalytik zur Sache der Philosophie gemacht. In seiner Natur, so wie sie durch das Vermögen der Sinnlichkeit bezeichnet ist, steht der Mensch nicht in Spannung gegen einen intuitus originarius. Kant teilte mit Descartes das Übersehen des Empfindens; das Vermögen der Sinnlichkeit gilt ihm als Rezeptivität für „Anschaуungen“. Die Empfindung war ihm lediglich die Materie einer Synthesis. Ich weiß nicht, ob Herders Metakritik hier gerade ihre Motive hatte.

In eins mit der Wandlung der optischen zur akustischen Räumlichkeit geschieht eine Wandlung im Erleben des eigenen Leibes. Es geschieht hierbei eine Verlagerung meiner selbst in bezug auf das Körperschema. Denn der Leib wird einheitlich zentriert erlebt. Es gibt eine verschiedene Nähe der Stellen des Leibes zu mir. Die Füße sind mir ferner als die Hand z. B. Und beim Sehen gibt es einen Nullpunkt der Orientierung, der etwa an der Nasenwurzel liegt. Beim Tanzen aber z. B. bin „ich“ aus der Augengegend in den Rumpf hinabgesunken. Tanzend hat man, empfindet man sich nicht irgendwo inmitten von . . ., sich in einem Hier absetzend von irgendwelchen „Dort“, in deren größerer oder geringerer Reichweite sich die Überspannung eines zu überwindenden Raumes bekundete.

Das in der Rumpfmotorik Erfahrung werdende Verhältnis zum Raum als induziert in einem Empfinden, wobei also unsere Ausrichtung, Haltung usw. „Ausdruck“ dieses Empfindens ist, zeigt sich weiter in den Haltungen des Beklommen-, Beengt-,

Befreitseins, in den Neigungen und Abneigungen. Auch die Beengtheit ist eine Empfindungsweise unseres Leibes. Irgend etwas macht uns beklommen, wirkt befreiend, als Haltungen werden Beengtheit usw. induziert. Daraufhin werden sie auch als „Ausdruck“ von . . . verstanden. Nur daß freilich hier keine bloßen Gemütsbewegungen hinter diesem Ausdruck vorhanden wären — unser Zumutesein ist vielmehr leiblich, raum-motorisch tingiert. Es gäbe keine Beengtheit, wenn wir unser Leib nicht selbst wären, wenn wir uns, sofern wir etwas empfinden, sofern etwas auf uns wirkt, nicht irgendwie „halten“ müssen. Von den Sinnesorganen gilt, daß sie lediglich „nötig“ sind zum Sehen. Daß sie als Organe hinzunehmen sind, wobei das Sehen selber aus dem Auge nicht eigentlich erklärlich ist. Im Bewegtwerden der Beengtheit vergewissert man sich aber seines Leibes. Es ist nicht nur so, daß sein Vorhandensein die Bedingung wäre, damit . . .

Auch beim Gehen gibt es aber dies, daß der Leib in den Raum verlagert, verschoben, hineingeführt wird. Es gibt keine reinen Fälle pathischen und gnostischen Verhaltens. Man pendelt und schlenkert mit den Armen z. B., schreitet verschieden aus, tritt verschieden auf; man hört schon am Schritt, wer die Treppe heraufkommt. Das Gehen der Menschen ist so verschieden wie ihre Schrift. Jede Handbewegung hat ihr bestimmtes Gepräge. Wir schließen aus diesen Bewegungen, wo von einer bewegt wird, wie ihm zumute ist. Wie er zur Welt steht, wie er also „ist“, wird in seinem Verhältnis zum Raum, d. i. in der Motorik seiner Bewegungen Erfahrung. Der Ängstliche zieht in seiner Bedrängnis die Arme an, der Traurige läßt sie fallen, der Verlegene weiß nicht, wohin er soll mit seinen Händen. Die Bewegungen sind nicht „Gleichnis“ einer Handlung^{1*}. Wir verhalten uns darin nur eben verschieden, nämlich ausgreifend oder uns zurückziehend usw., zum „Raum“, dessen Weite, Tiefe usw. hierbei symbolisch für die Welt erlebt wird. Der Ausdruckssinn dieser Gebärden als Haltungen ist nur aus der Raumsymbolik zu begreifen. Die Erweiterung unseres Leibraumes in den Umraum hinein kann aber sowohl als

Bereicherung wie als Gefährdung erlebt werden. Nicht das objektive Maß der Gefahr schreckt zurück, den Rumpf in den Raum zu werfen, sondern die erlebte Gefährdung bei der Aufgabe der gewöhnlichen Haltung. Ebenso wie bestimmte Bewegungen ohne Musik nicht gelingen können, können auch Ausdrucksbewegungen nicht äußerlich nachgemacht und getroffen werden. Nur vom Erlebnis aus kann es gelingen. Sofern das: etwas zu erleben und irgendwovon in bestimmter Weise bewegt zu werden, dasselbe sind.

3. Der Raum der Physik wird überhaupt nicht empfunden. Er ist auch nicht der Raum, in dem wir leben und bescheiden wissen. Er wird „erkannt“ in der Überschau eines der Welt entrückten Beschauers. In der Struktur dieses Raumes kommt der Stand einer Betrachtung zum Vorschein. Nämlich der Stand technischer Möglichkeiten, nach Maßgabe derer dieser Raum konstruiert ist. Man sucht eine gegliederte Vorstellung davon zu gewinnen. Die Möglichkeit dieses Raumes beantwortet sich durch die Direktiven der Wissenschaft, die wesentlich anonym, deren Sachwalter man nur ist. Der kopernikanische Standpunkt wird von Kant selber nur eben als eine Parallele transzentaler Betrachtung angeführt. Man kann ihn kritisch analysieren auf seine sachlichen Voraussetzungen, aber nicht existenzialanalytisch auf seine verdeckten Ursprünge zurückverfolgen. Die Erkenntnis dieses Raumes bedeutet kein gnostisches „Sehen“. „Sehen“ kann nur ein Betrachter, der in der Wirklichkeit steht und darin lebt. Die Distanz dieses Betrachters ist ein innerweltliches Gegenüber. Der Raum der Physik ist aber der des Universums, das als Ganzes „gegenüber“ ist einem Standpunkt, der nur eben vertreten werden kann.

MASKE

Es ist eine andere „Welt“, was im Begriff des Tabu zum Vorschein kommt. Das Eigentümliche der in dem Tabu sich ausdrückenden Affektivität, das so Andersartige der Weise, in der

Existenz sich hier findet inmitten des Seienden, demonstriert z. B. der Gebrauch der Tiermasken. Er drückt aus, wie der Mensch in der Ausdeutung seiner Existenz sich nicht aus sich selbst, sondern von anderem her versteht; wie er sich deshalb — im Totem — auch als Tieren verwandt erfahren kann. Wo bei dem Menschen genommen, was der Natur gegeben wird. Die Maske wiederholt die „Züge“ von etwas. Morphologisches wird hier geistig verdeutet. So, daß in diesen Zügen ein „Wesen“ dargestellt, und zwar nicht nur im Sinne eines Bildes, sondern „an sich“ „dargestellt“, nämlich durch Vorzeichnen — wie etwa auch der Regen im Regenzauber — „gemacht“ worden ist. Das „Äußere“ eines Wesens gilt hier als ein Charakter, zu dem es sich entschieden hat. Bzw. als etwas, was es „an hat“, womit es „ausgerüstet“ ist bzw. was es durch irgendwelche Zufälle bekommen hat^{1*}. Diese Züge der Maske^{2*} bedeuten in der Verkürzung auf Wesentliches eine Ersteigerung. Für den Primitiven „ist“ ein Tier sein Äußerer in anderer Weise, als wenn wir es im Sinn einer äußeren „Erscheinung“ nicht nur als Manifestation einer bestimmten Natur, sondern auch in der Bedeutung seiner Einzelheiten verstehen. Wir erkennen am Äußeren ein Was, das von uns gestiftet wurde — dies heißt es doch: „erkennen“, nämlich bescheidwissen.

Die Eigenschaften, mit denen „begabt“ die Dinge bei den Naturvölkern verstanden werden, sind keine sachlichen Eigenschaften. Wie wir einen Flügel „in“ seiner Gestalt als etwas zum Fliegen verstehen. In dem Begabtsein drückt sich aber eine Mächtigkeit zu etwas aus. Dann dies, daß man diese Eigenschaften bekommen bzw. sich aneignen kann. In den Haaren bekommt man die Sehkraft der Antilope mit. Sofern ja doch diese Haare hier nicht in ihrer sachlichen Bedeutung allgemein als Haare begriffen, sondern als „etwas von der (mit solcher Sehkraft begabten) Antilope“ genommen werden. — Nur die Ungebrochenheit und Fehlerlosigkeit eines Dinges bzw. eines Tuns sichert die magische Wirkung; denn bei dem Mangel von erkennbaren Bedeutungen gibt es keine unwichtige Einzelheit.

Daß es „Wesen“ sind, die hier hereinspielen, die an ihrem

Äußeren nur wie unter ihrem Zeichen erkannt werden, verschlägt doch wiederum nichts dem anderen, daß man sich dieses Äußere auch zu erklären sucht: Der Rabe ist schwarz, weil er sich beim Feuerholen die Federn versengt hat. Die Schildkröte ist platt, weil sie sich bei einer Wette mit dem Geier aus beträchtlicher Höhe auf die Erde fallen ließ; usw. Und solchen Ursachen steht die Verurteilung der Schlange zum kriechenden Sichfortbewegen gegenüber. Also weil einmal . . ., darum . . .: Mythisch ist eine Geschichte, die sich nur in Zeichen künden, in die man aber nicht forschend eindringen kann. Wobei „der Rabe“, der einmal . . ., in Analogie zu dem bestimmten Einzelraben genommen wird, der die wahrnehmbaren Spuren der Verbrennung trägt. Denn Wahrnehmungen bedeuten hier noch ein nur gelegentliches Fußfassen, ohne daß der Boden eigentlicher Erfahrung schon gewonnen wäre. Sie bleiben einzeln. Sie haben nicht als Weg und Verfahren beispielhafte Bedeutung. Nur in undurchschaubarer, noch nicht sachlich verstandener Bündigkeit, d. i. nur als erkannter Zusammenhang werden sie maßgebend.

„Der Rabe“ ist hier bestimmt durch die Rolle, die er in der Tierwelt und insofern als unter „Seinesgleichen“ spielt. Die Krähe z. B. gehört hier als seine Verwandte in den weiteren Kreis seiner Familie. (Wie ja auch bei uns die Art und nicht das einzelne Tier als Rabe bestimmt und irgendwo gesehen wird.) „Ein“ Rabe — dies ist überhaupt erst aus dem Zusammenhang festzulegen.

Die Maske im engeren Sinn hat gesichthafte Züge. Aber auch hier ist ein Blick gefaßt, der in seiner starren Unbeweglichkeit und ohne Tiefe das „Einen-anblicken“ eines „Wesens“ ist. Das Abwesend-Entrückte dieses Blickes steigert die bannende Wirkung seiner unvermittelt hereinstehenden Gegenwart. Das Unkörperliche, Unwirkliche und Unverrückbare der Maske fällt auf. Sie braucht keine Rückseite. Der Anblick der Maske bedeutet eine Begegnung, bei der ich nur das Objekt bin. Ich finde mich ihrem Blick ausgeliefert, ohne ihn meinerseits aufnehmen und durchschauen, d. i. ohne ihm meinerseits begegnen zu können.

GEISTESGESCHICHTE DER AFFEKTE

Die Seele, ihr Umfang, die Affekte sind verschieden zu verschiedenen Zeiten. Es gibt keine allgemein menschlichen Gefühle. Wie z. B. auch der Mensch von heute anders und an anderer Stelle getroffen wird als der des achtzehnten Jahrhunderts. Nicht ein Erdbeben, sondern ein Bankkrach beschäftigt und entsetzt z. B. heute. Sofern hier ein Apparat von Sicherungen offenbar nicht hält, was man von ihm versprochen haben möchte. Kein Glaube i. e. S. aber ist hier erschüttert worden und verlangt nach Rechtfertigung. Die Mitte hat sich verschoben, auf die heute das „Leben“ ausgerichtet ist; schon dessen Begriff ist ein anderer geworden. Es gibt eine Geistesgeschichte der Affekte.

UNTERSCHIEDE

Die „Psychologie der Massen“ [von Le Bon] übersieht Unterschiede: Wenn z. B. 1789 der Adel „im Augenblick der Begeisterung“ auf seine verbrieften Vorrechte verzichtet, was von seinen Mitgliedern als einzelnen niemals angenommen wäre, so ist das noch keine Massenerscheinung. Keiner will zurückbleiben hinter einem Maß, das neu ist, zu dem man — vorerst noch geblendet — seines Verhältnisses noch nicht sicher geworden ist. Es drängt die Entscheidung, und es ist schwer zu entscheiden, ob hier einer unter dem Einfluß der anderen steht, oder ob nur eben keiner in einem falschen Lichte erscheinen will.

Jemandem Wahrheitssinn oder Treue beimesse, heißt nach Klages „unausweichlich zugleich, ihn gerüstet denken mit entsprechender Kraft des Widerstandes gegen ihr Gegenteil“. So ist z. B. Tapferkeit nur in der Überwindung von etwas; der Tapfere gibt nicht nach der Versuchung. Und Mut faßt das, was den anderen verzagen macht. Dem wirklich Wahrhaften liegt aber die Lüge fern! Und Nietzsches „Redlichkeit“ hat etwas zum Gegenteil, was überhaupt erst in der Durchsetzung ihrer Konzeption entdeckt und durchschaut werden kann.

ÜBER DEN GESCHMACK

1.

Geschmack ist ein Empfinden für . . . Aber nicht nur in dem Sinn bloßer Aufgeschlossenheit für etwas, die sich in den Sinnen organisiert hat. Bei denen es Tüchtigkeit gibt, die — das Gehör z. B. — durch Übung ausgebildet werden kann. Und ein geschulter Blick bezieht sich auf sachliches Können. Der Geschmack bildet sich aber mit dem Menschen aus; es gibt Reife hierbei. Die Empfindlichkeit gegen bestimmte Gerüche bedeutet nicht, daß sie „meinen Geschmack beleidigen“. Auch der Vorzug, den man bestimmten Farben zur Bemalung seiner Wände gibt, braucht noch nicht Zeichen eines eigentlichen Geschmacks zu sein. Daß bestimmte Farben wohltuend für das Auge empfunden werden, bedeutet noch kein „ausgesprochenes Gefallen“, das man daran findet. Immerhin — auch der Geschmack wählt.

Man beansprucht — in Billigung und Ablehnung — „Geschmack zu haben“. Was etwas anderes ist, als seine Farbtüchtigkeit, sein absolutes Gehör unter Beweis zu stellen. Nicht als ob man deshalb „seinen“ Geschmack auch anderen aufzwingen wollte. Das gerade nicht. Sofern man sich lediglich nämlich auf sich selbst hin gestellt findet. So daß also insofern „sich über den Geschmack nicht streiten läßt“, als man darüber nicht disputation kann. Immerhin — so etwas wie das mit dem anderer vergleichbare Niveau eines Menschen zeigt sich in seinem Geschmack. Z. B. gerade das Primitive eines Menschen. Er ist „unsicher“ hierin. Das Undifferenzierte seines Geschmacks — der als Geschmack die Richtung auf Differenzierung hat — bedeutet Un(aus)gebildetheit. Etwas anderes ist das Undifferenzierte im Sinn des sich in das Niveau der Menge verplattenden „gewöhnlichen“ Geschmacks. „Über Geschmäcker läßt sich nicht streiten“ meint hier: man appelliert vergebens, wenn der Mensch nicht geweckt sein will.

„Über Geschmäcker läßt sich nicht streiten“ wird aber auch

in Anwendung auf das, was einer ißt, gesagt. Die „feine Zunge“ des Weinkenners usw. bezeichnet aber lediglich die Schärfe eines Sinnes, und die genannte Redensart bezieht sich hier darauf, daß niemand hinaus kann „über sich“, nämlich nicht anders empfinden kann, als er nun einmal empfindet. Diese Privatgültigkeit sinnlicher Empfindung ist aber etwas anderes als das Persönliche eines „Geschmacks“ i. e. S. und schlecht-hin gesagt.

Man hat Geschmack oder nicht — so wie man auch Takt hat oder vermissen läßt. Während aber der Takt das Empfinden anderer schont, liegt das „Unmögliche“, in bezug auf das Geschmack sich nicht vergreifen läßt, in Darstellungen, Parallelen, Anspielungen, Vergleichen. Fingerspitzengefühl bezieht sich auf Unwägbarkeiten, in denen der Mensch übersehen werden kann. Es weiß um das Verfängliche, das darin liegt, wie mir im Vergleich der andere tatsächlich in die Hand gegeben ist. Es verrät z. B. „keinen Geschmack“, Wilhelm I. „den Großen“ zu nennen und ihn gar mit Christus zu vergleichen. Oder nicht nur als Kinofigur, sondern auch zu wirklichen Paraden sich als Friedrich der Große zu verkleiden. Sicherheit in solchen Dingen, ein sicheres Gefühl für . . . zeigt sich als „Geschmack“. Der den Menschen nicht anders als auch sein Witz etwa charakterisiert, aber nicht sein „Niveau“ bestimmt wie der gute bzw. schlechte Geschmack, der sich auf das bezieht, worauf einer „anspricht“.

„Geschmack“ zeigt man aber auch z. B. in der Einrichtung eines Zimmers, in Blumenarrangements usw. Ein sicheres Gefühl für die Wirkung ist damit gemeint. Der gute und schlechte Geschmack, den man hierbei beweist, bezieht sich weniger auf ein unwillkürlich sich darin zeigendes Niveau, als auf die sich eines Maßstabs bewußte „Kultur“ eines Menschen.

2.

Das, woran einer Geschmack findet — am Tingeltangel z. B. —, charakterisiert ihn aber noch nicht. Denn was einer

darin findet, was er „daran hat“, ist verschieden. Der Feinschmecker „durchkostet“ die Auster. Es ist gerade das Besondere des Geschmacks, durchspürend sich etwas zu entdecken an den Dingen. Mit was für Augen man sieht, ist verschieden. Nur ein gewisses Bekanntgewordensein mit . . . bzw. eine schnell den Weg dazu findende Affinität läßt Geschmack an etwas finden. Der feine Geschmack steht dem gewöhnlichen gegenüber, der — an der Grenze des überhaupt noch Geschmackseins —, ohne sich in der eben gewiesenen Richtung überhaupt etwas erahnen lassen zu wollen, sich nur eben gefällt an diesem und jenem, der wie ersticket bleibt im Auslebenlassen dessen, womit die breite Darbietung bestimmter Reize ganz richtig gerechnet hat. Was also nur auf seine Enthemmung gleichsam gewartet hat, ohne daß etwas eigentlich „frei“, nämlich zu sich selbst entbunden würde hierbei. Auf das hin, womit Vor-gezeigtes lediglich eben rechnet, was es anspielt, heißt etwas, nämlich seine Zeigung, „geschmacklos“.

Nicht einfach Natürliches — Blumen, Farben —, nur ihre Anordnung, Verwendung kann einem bestimmten Geschmack entsprechen. (Obgleich sehr wohl die Schönheit des Meeres oder einer Blume empfunden werden kann.) Nur bestimmte Landschaften sprechen zu einem; man will darin sein, sofern durch ihre Stimmung in mir etwas angeschlagen ist. Aber darin zeigt sich noch kein bestimmter „Geschmack“ in dem Sinn an, wie bei Bildern jeder seinen persönlichen Geschmack hat. Kennerschaft, die sich auf den Stil, die künstlerische Qualität eines Bildes bezieht, ist unabhängig von solchem Bestimmtes für sich auslesenden Geschmack. Die Galerie Frick in New York z. B. läßt hierin ein „Gesicht“ vermissen; es sind nur ausgesuchte Meisterwerke darin. In dem desungeachtet Wahl-losen der Bilder drückt sich aus, wie sie ihrem Besitzer nichts eigentlich bedeuteten, daß sie ihm selbst nichts sagten. So wie etwa eine Vorliebe für Bosch sich in dem Infernalischen seiner Bilder begründen mag, sofern dem in einem etwas entgegen-wartet, einer in seinem Geschmack geradezu ent-deckt werden kann. Man findet sich — irgendwie — wieder, findet irgend-

worin erfüllt, was man selbst so nicht sagen kann. Einen Weg zu sich selbst geht man im Geschmack. In dessen Differenzierungen und Wandlungen der Mensch selbst zum Vorschein kommt: wozu er gekommen, wobei er stehengeblieben, wovon er abgekommen ist. Sofern „einem etwas liegt“ darin, hat man aber auch Geschmack an den Rhythmen bestimmter Musik, an der Gelöstheit des Tingeltangels.

Nachträge

Geschmack bewahrt einen vor etwas. Im Unterschied zur Scham ist der Geschmack etwas, vor dem etwas zu bestehen hat. Er ist ein sicheres Empfinden für die Wirkung von etwas, die es, auf sich selbst gestellt oder auch gerade in Verbindung mit seinem Autor, hat. Die doch etwas plumpe Anspielung auf sich selbst macht z. B. Fichtes Bemerkung „Was für eine Philosophie man wählt, . . .“^{1*} so peinlich und beinahe geschmacklos. Es ist geschmacklos, „Aufklärung“ zur Sensation zu machen, Schicksale wirklicher Menschen in Zeitung, Kino, Panoptikum neugieriger Betrachtung preiszugeben. Postkarten, die nur im Banalen das Abbild des Lebens zu finden wissen, sich wohl gar im Ordinären hierbei gefallen, sind geschmacklos. Oder auch ein Zinkguß von Bismarck, sofern er dessen Züge ins Gewöhnliche verzerrt. So wie umgekehrt Wilhelm I., als „der Große“ hingestellt, hierin gerade nicht bestehen kann. Nicht schon das Lachen über jemand, erst die Preisgabe des Menschen hierbei kann geschmacklos sein.

Nur eben „abgeschmackt“ ist es dagegen, von Hegel als dem „großen Schwaben“ zu sprechen, eine fade Billigkeit, deren man schon beim ersten Hören — ihre Wiederholung gleichsam vorwegnehmend — überdrüssig ist.

Der Geschmack ist als Sinn ein sicheres Empfinden für . . . Gerade als das kann er — wie auch „das Ohr“ z. B. durch einen Mißton — verletzt werden. Ein feines, d. i. seiner sicheren Gehör hört heraus, was danebengeht. Denn die zum Sinn

gehörige Aufgeschlossenheit für . . . bedeutet nicht nur Rezeptivität. Sofern Töne, Farben usw. durch das Lebendige, das sie mit ist, das sich darin begrenzt, erst bestimmt werden. (Der richtige Kern in der Lehre von der „Subjektivität“ der Sinnesqualitäten.) Von daher z. B. auch das vom Betrachter mitgebrachte Maß bei der Mikroskop-Einstellung, bis man den „richtigen“ Anblick hat. Bzw. das Unbehagen, das Verschwommenes macht. Auch Töne und Farben werden aber so in der Klarheit ihrer Verhältnisse herausgefiltert. Das Wählende des „persönlichen“ Geschmacks ist eine Aufstufung der sinnlichen Selektion.

Während in dem, woran einer Geschmack hat, sich Persönliches reflektiert, wird als schön etwas erkannt und entdeckt. Etwas „ist“ schön — nämlich ein Park oder eine Gegend, aber auch ein Weg, ein Tier, ein Bild, eine Frau usw. Und auch in dem „hier ist es schön“ ist in der Situation des — irgendwo — Hierseins angegeben, „worin“ das Schönsein zu finden ist. Nicht Beliebiges — nur Bild mit Bild usw. kann auf sein Schönsein verglichen werden. Denn nur „in seiner Art“ kann etwas schön sein. Wobei aber diese Art nicht sachlich zu bestimmen ist. Während sich die Güte einer Illustration erweist und bewährt — dadurch, daß sie ihren Zweck erfüllt —, ist die Schönheit einer Illustration etwas, was es zu erfassen gilt. Das Illustrieren z. B. ist dabei gestaltet, hat persönlichen Stil. Nur Kenerschaft enthüllt sich die Schönheit, nämlich die künstlerische Qualität eines Bildes von Vermeer. Die Stadtansicht von Delft ist als Bild so schön.

Die Kantische Bestimmung „Schön ist, was ohne Interesse gefällt“ übersieht die Interessiertheit im Sinn des praktischen, lebendigen Verhältnisses, in dem man zu einem Weg, einer Landschaft usw. stehen muß, um sie als schöne Landschaft usw. entdecken zu können. Nur die Bedingtheit durch ein Interesse ist ausgeschlossen. So wie etwa der Tiger als Bild eines spezifischen *θνύος* ein schönes Tier ist, oder ein Schmetterling in der verschwenderischen Fülle seiner Farben — hierbei aber nicht erkannt wird als . . ., wobei in dieser Bestimmung

ein Weg abseits gleichsam gegangen würde. Nur dies Interesse einer „Besorgung“ wird abgewehrt. Weshalb auch Schopenhauers Kontemplation der Idee etwas anderes ist als das verweilende Betrachten des „ästhetischen“ Verhaltens. Man muß frei dazu sein, ein Bild auf sich wirken zu lassen. Schönheit ist nichts offen Darliegendes; man kann an ihr vorübergehen. Farben oder Töne sind nicht ohne weiteres schön. Bzw. eine Farbe nur in der Bewegtheit ihrer Schattierung, in ihrer den Blick mitziehenden Tiefe.

„Häßlich“ ist nicht der Gegensatz zu „schön“. Häßlich ist das Abstoßende, Geschmacklose. „Nicht schön“ ist soviel wie: nicht „weiter“ schön.

„Kunst“ bedeutet Geschicklichkeit, Fertigkeit in etwas: Rechenkunst, Zeichenkunst; es ist eine „Kunst“, Briefe zu schreiben oder eine Unterhaltung zu führen. Von einem „Künstler“ — z. B. schon einem Zauberkünstler — spricht man aber daraufhin, daß, was er kann, von — im weitesten Sinn — ihm nicht getrennt werden kann. Daß es sein Geheimnis, un nachahmlich ist.

An Kunst „stücke“ wird — wie an Meister „stücke“ — ein Können, Kunstfertigkeit vorgeführt und nachgewiesen.

Daß etwas ein schönes „Bild“ ist, bedeutet, daß es in seiner künstlerischen Qualität schön ist.

Auch das Wort ist als Fassung selbst das Ausgedrückte. Die Verlautung bedeutet ein Freikommen von . . . Etwas anderes ist aber die Freiheit einer „Zeichnung“ i. e. S., die nicht nur etwas abbildend nachzeichnet, in der vielmehr etwas umreißend und dichtend „gezeichnet“, d. i. geschaffen wird. Das Schöpferische der Sprache meint etwas anderes: dies, daß z. B. Bezüge darin gestiftet werden, daß sie der Ursprung einer Auslegung ist. Sie ist schöpferisch bei etwas. Die Zeichnung ist aber ohne solches „Interesse“.

Auch ein schönes Tier, eine schöne Gegend usw. sind aber als „Schöpfungen“ schön.

Was „ohne Interesse gefällt“, braucht aber noch keineswegs schön zu sein: etwa junge Hunde, deren Spielen man zusieht, aber auch ein bestimmter Zug an einem bestimmten Menschen usw.

Die Dinge werden vom Maler „mit anderen Augen“ gesehen. So daß ihr Anblick transparent wird auf ein Substanzielles darin. Das heißt es gerade: etwas „zeichnen“. Menzels Illustrationen vermitteln keine sachliche Kenntnis. Rembrandt demonstriert nicht die Beschaffenheit der Haut des Elefanten. Deren Runzligkeit ist vielmehr „getroffen“, durch die Zeichnung eigentlich erst ins Sein gebracht worden. Man sagt, daß auf einem Bild etwas matt oder schwach sei. Und merkt daran das Fehlen einer bestimmten Meisterschaft. Am Pinselstrich erkennt man Frans Hals. Bilder sind „Schöpfungen“ des Menschen; von seinem Wesen her ist also das Schöne zu begreifen. Anderes „lebt“ geradezu auf einem Bild. Mit dem Erdigen, Gewitterigen der Farben von Tintoretto hat man das *συγγενές* der *φύσεις* im Blick. Die Transparenz des Bildes bedeutet ein Dahin-aufgeschlossen-sein. So wie Gelb bei dem Neid liegt, dieser darin seine Gleichung findet. Als *συγγενές* mit dem Ganzen des Seins wird von Franz Marc das Tierhafte, die Natur des Pferdes gezeichnet, Unnennbares hierbei angerissen. Darin, wie auch die Gewöhnlichkeit des Dargestellten in das Ganze des Seins gestellt wird, liegt der Adel eines Porträts, und Rembrandt hat mehr von dieser Substanz als van Dyck. Die Verklärung, die etwas im Bilde findet, bedeutet keine Idealisierung, sondern eine Vergeistigung in der genannten Richtung. Wie sich überhaupt Geist im Erspüren entfernter Affinitäten zeigt. Geist ist kein Vermögen im Sinn spezifischer Aufgeschlossenheit. Er ist ekstatisch. In der Zeichnung wird gerade dieses *μεταξύ* ins Sein gebracht. Das Seiende im ganzen wird visionär erfaßt, wenn dies oder jenes daraufhin „gezeichnet“ wird. Weshalb auch das Fragment die Kunst Tizians erkennen läßt.

Schon beim Wort ist der Ausdruck das Ausgedrückte selbst. Und schon in der Sprache wird nichts einzeln gelassen. Das Wort bleibt aber doch verhaftet dem darin nur eben Auf-

genommenen; es bestimmt lediglich die Dinge. Gezeichnet oder gedichtet wird etwas aber gerade der sonst gelebten Wirklichkeit entrückt. Und sicherlich — auch in der Erfassung von Glätte und Helle wird etwas nicht einzeln gelassen. Aber die Glätte ist doch etwas Qualitatives, d. i. etwas Bestimmtes; ohne in seiner Bestimmtheit verstanden werden zu können — darauf bezieht sich hier das Gelöstsein aus dem Knoten der Wirklichkeit.

Obgleich doch andererseits das Gezeichnete als *έγγραφο* die Spuren seiner Zeit, deren Stil an sich hat. Bzw. ist das Raumgefühl des Barock mitbestimmt durch die Kunst.

Das Gespensterhafte einer ausgegrabenen Bettstelle weist auf eine spezifische Substanzlosigkeit. Sie ist ohne Verbindung zu der sie bergenden Erde. Ihren Teilen fehlt das Torsohafte. Kein Stoff ist darin gestaltet worden. Sie ist fabrikmäßig in Werkstoffen ausgeführt. Ihre Idee kann nicht gelöst werden aus der Einrichtung eines Lebens, das unwirklich geworden ist. Im Unterschied zu den alten Römerstraßen verlangen Autostraßen ständig erhalten zu werden; der Vergleich zwischen beiden ist schief.

Im Geschmacksurteil wird ein Anspruch entschieden. Z. B. der, ein schönes Haus zu sein. Gegenüber solchen sachlichen Maßstäben gibt es persönliche Maßstäbe für das, woran man, an wessen betrachtender Interpretation man Gefallen findet.

KRANKHEIT

Das Kranksein des Menschen, das in seinem Ausdruck erfaßt werden kann, ist etwas anderes als die an Symptomen merkbare Krankheit der Leberzirrhose z. B., die ein wahrnehmbarer Prozeß ist; die am Physiologischen gemessen als pathologisch beurteilt wird. An Ansprüchen, aber nicht an Leistungen gemessen, fühlt sich der Mensch krank und „fehlt“ ihm etwas.

Beinbruch und Muskelriß gelten nicht als Krankheit wie Osteomyelitis oder ein Panaritium. Denn der Knochen bricht nicht anders als Holz bei zu großer Belastung,— während man „sich angesteckt hat“ mit Typhus, bei einer Mitralsuffizienz der Organismus einer Beanspruchung nicht gewachsen ist. Sofern einer „sich selbst“ nicht mehr durchsetzen und finden kann, ist Paralyse eine „Geistes“krankheit. Psychopathen sind den Ansprüchen des Lebens nicht gewachsen. Lebensuntüchtigkeit steht hier aber nicht bloßer „Gesundheit“ gegenüber. Nicht nur das Nicht-durch-und-weiterkommen, der Mangel an Erfolg im Leben, ist gemeint. Vielmehr: sie werden nicht fertig mit dem Leben.

Auch bei einer Veronalvergiftung reagiert der Körper nicht anders als bei Wundheilung und Kallusbildung: erst nach dem Trauma. Typhus entsteht aber als Erkrankung. Und zwar als eine solche des schlechthin „sich“ hierbei krank fühlenden Menschen. Er ist nicht so zu lokalisieren wie ein Panaritium, das im Finger, an mir empfunden wird. Das Herz wird aber als der eigentliche „Sitz“ des Lebens gehabt; man bewegt etwas in seinem Herz; als Herzangst zeigt sich ersteigerte Angst.

DENKEN

„England kann es sich leisten“, „muß es sich gefallen lassen“ oder „fürchten, daß...“, nämlich: in seiner Lage. Sofern nämlich das Denken etwas Sachliches, geradezu „am Platze“ sein kann. Aber auch vom „Neid“ Englands kann man sprechen. Sofern es sich aufgefordert findet zu Vergleichen, bei denen es schlecht abschneidet. Die Richtung, die Gedanken naturgemäß nehmen, ist hier kurz als „Neid“ bezeichnet. Der in der Lage Befindliche ist das „Subjekt“ der Gedanken, in denen diese Lage aufgenommen wird.

MORAL

Dummheit ist etwas Moralisches. Das Morale — nicht zu kneifen — versteht sich von selbst. Der Mensch ist darin auf sich selbst hin beansprucht. (Kants Sittengesetz.)

„Die Moral“ sind aber bestimmte Anschauungen über das, was als das Gehörige gilt. Insofern ist hier der einzelne gehalten, bestimmte Ansprüche zu erfüllen. Es gibt eine bürgerliche Moral. Amoralisch ist der, der sich außerhalb solcher Maßstäbe stellt. Unmoralisch ist es aber, sich selbst hinwegzusetzen über Schranken, die man im Grunde selbst will und braucht.

Der Sklavenmoral, d. i. der von Sklaven gemachten Moral, steht das Ethos des Sklaven gegenüber als eine gegebene Ordnung, durch die seine Stellung mit umgriffen ist. Die Moral ist etwas Gesellschaftliches; das Ethos gehört zu jeder ursprünglichen Gemeinschaft, — an der Sprache z. B. wird es faßbar.

SITTLICHER WERT

Die Person ist insofern Träger des sittlichen Wertes, als dieser durch sie allererst bestimmt und nicht etwa ihr nur im Urteil zugesprochen wird. Nur der Franzose z. B. „weiß“, was bravour ist. Nur bestimmte Zeiten können dem Begriff des „Glaubens“ Fülle geben. Der schottische ist ein spezifischer Geiz. Aber auch Moralisches wie Dummheit ist bei jedem etwas anderes. An sich selbst aber ist etwas lasterhaft oder inferior, unmöglich usw. Es „gilt“ nicht nur als das. Auch das gibt es; es bezieht sich aber auf die Rangordnung der Werte in dem Sinn, daß mancher hinwegsieht über . . ., ein anderer aber zuviel Geschmack hat, . . . Vor und nach Ennius „hält man verschiedenes“ vom Zinsennehmen.

A N M E R K U N G E N

Die von Lipps veröffentlichten Bücher mit den im folgenden gebrauchten Abkürzungen der Titel:

Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis. Erster Teil: Das Ding und seine Eigenschaften. Bonn 1927. Zweiter Teil: Aussage und Urteil. Bonn 1928. = Ph. d. E. I u. II.

Untersuchungen zu einer Hermeneutischen Logik. (Philosophische Abhandlungen, Band 7) Frankfurt a. M. 1938. = H. Log.

Die menschliche Natur. (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge. Kulturwissenschaftliche Reihe, Band 8) Frankfurt a. M. 1941 = D. m. N.

Nach Lipps' Tod wurde außer dem vorliegenden Band herausgegeben der mit diesem zusammengehörige frühere:

Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik. Frankfurt a. M. 1944 u. 1954 = Bd. I.

Spitze Klammer im Text des Autors bedeutet Ergänzung, eckige Klammer Zusatz der Herausgeberin. Ziffer mit Stern im Text verweist auf gesonderte Anmerkung am Schluß der jeweiligen allgemeinen Anmerkung. — Die Titel der Texte „Fragmentarisches“ sind, wo nicht anders angegeben, für den Druck hinzugefügt. — Die angeführten MSS sind von Lipps diktierte Maschinenschriftseiten.

AUFSÄTZE UND VORTRÄGE

Zur Morphologie der Naturwissenschaft

Deutsche Rundschau, 59. Jg., 1932, S. 32—40, unter dem Pseudonym J. H. Snellen veröffentlicht.

Der Inhalt steht in engem Zusammenhang mit dem Kolleg „Die philosophischen Probleme der Naturwissenschaft“ von S.-S. 1931, das in einem kurz aufgezeichneten Gedankengang von acht MS-Seiten vorhanden ist. Über Geschichte der Naturwissenschaft heißt es dort:

„Stilwandel der Naturwissenschaft. Goethe und Newton; Linné, Carus. Entdeckungen, die ‚nicht richtig liegen‘ und deshalb unbekannt bleiben. Die Bedeutung des Wissens wechselt. Verschiedene Ideologien (Beispiel: Linné als Verwalter der Schöpfung). Prätentionen der Alchimie: Ideal des Weisen. Erweiterung der Grenzen menschlicher Fähigkeiten. — Humboldts Kosmos. Natur-Reiche.“

Naturwissenschaft heute aber Fach geworden. Die experimentelle Psychologie als Beispiel eines Fachgebietes. — Handwerkliches Können. Man ‚treibt‘ Naturwissenschaft; man ist tüchtig, versiert in dem Fach, das man vertritt. — Unpersönliches Pathos von Sachlichkeit und beweisbarer Wahrheit. Frage nach den weltanschaulichen Motiven dazu. Entscheidungen, für deren Gültigkeit außer Existenz keine Instanz. Angst gänzlicher Sinnlosigkeit hinter jeder Wissenschaft. Entstellung der Natur hierbei.“

Zu der Stelle über Linné vgl. den Aufsatz von Karl Henke, Wissenschaftliche Erziehung in den Naturwissenschaften (Hdb. d. Pädagog., hrsg. v. H. Nohl u. L. Pallat, S. 393 ff.).

Zur Unterscheidung von Naturkunde (historia naturalis) und Naturwissenschaft wird in dem obengenannten Kollegauszug verwiesen auf die Deutung von *ἰστορία* bei Bruno Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (Philol. Unters., Bd. 29, 1924, S. 59) und die von *μάθησις* bei Snell ebd. (S. 72 ff.) und bei Oskar Becker, Mathematische Existenz (Jb. f. Ph. u. phän. F., Bd. 8, 1927, S. 676 ff.). Der gleichzeitige Hinweis auf Philos. Anzeiger, Bd. 3 bezieht sich offenbar auf den Aufsatz von Snell, Zur naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im Griechischen (ebd., 1929, S. 243 ff.).

Charakterisierungen der modernen mathematischen Naturwissenschaft wie hier, in der Richtung, daß von deren Welt „bild“ die „natürliche Weltansicht“ abgehoben wird, kehren bei Lipps häufig wieder, mehrfach auch Erörterungen der „Voraussetzungslosigkeit“ der Wissenschaft. —

Über Goethes Naturwissenschaft vgl. die Morphologie betreffend: „Die Subordination der Organe“ (S. 135 ff.); die Farbenlehre betreffend: Ph. d. E. I, S. 80, 84 Anm. 1, II, S. 18 Anm. 2; zu beidem: „Goethes Farbenlehre“ (S. 108 ff.). Zur Philosophie der Naturwissenschaft vgl. auch „Die Subordination der Organe“ im ganzen und das in der betr. Anm. Genannte. Lipps' biologische Dissertation (Göttingen 1913) und seine medizinische Dissertation (Arch. f. exper. Pathol. u. Pharmakol., Bd. 85, 1920, S. 235—255) seien hier erwähnt.

Die Erlebnisweise der Primitiven

Philos. Anzeiger, Bd. 4, 1929/30, S. 66—77. Entgegnung auf den Aufsatz von W. Mayer-Gross „Zur Frage der psychologischen Eigenart der sog. Naturvölker“ (ebd. S. 51—66), und mit diesem unter dem Haupttitel „Das Problem der primitiven Denkformen“ zusammengefaßt.

Zum Inhalt vgl. „Die Wirklichkeit bei den Naturvölkern“ (S. 82 ff.) mit der betr. Anm. und „Maske“ (S. 176 ff.).

Pragmatismus und Existenzphilosophie

Das MS ist die von Lipps handschriftlich korrigierte deutsche Urschrift eines in französischer Übersetzung in *Recherches philosophiques*, t. 6, 1936/37, p. 333—345, erschienenen Aufsatzes. Der vorliegende Abdruck folgt zweimal der leicht korrigierten Fassung des französischen Drucks, zugleich der einer außerdem vorhandenen, von MS und Druck noch einmal

unbedeutend abweichenden Abschrift des deutschen Textes (siehe unten Anm. 1* und 2*).

Über den Pragmatismus vgl. die Bemerkung in „Erkennen der Dinge“ (Bd. 1, S. 208). Kierkegaard ist nur vereinzelte Male, Nietzsche häufiger, Heidegger immer wieder von Lipps angeführt worden, zuerst in den vielen Zitaten des zweiten Teils von Ph. d. E., der durch den Eindruck von „Sein und Zeit“ mitbestimmt ist. S.-S. 1931 in Göttingen und S.-S. 1937 in Frankfurt a. M. hielt Lipps Seminarübungen über „Sein und Zeit“. Von den erstgenannten ist ein kurz aufgezeichneter Gedankengang von vier MS-Seiten vorhanden, in dem es im Zusammenhang einer Absetzung Heideggers von Husserl und Kant vor allem um den Begriff des Bewußtseins geht. Das MS beginnt mit den folgenden Leitsätzen für ein Verständnis der Philosophie Heideggers:

„Nicht aus sich selbst klar zu machen. Sich darein versetzen lassen. Scheinverständnis vermeiden. — Unter einer Direktive anschneiden. Nur dadurch, daß man sich von irgendher damit auseinandersetzt, auseinanderzusetzen. Keine Kritik, die ihrem Thema verhaftet bleibt.“

1* MS: „im Durchgang durch ...“

2* MS: „Das Nächstliegende, die Wirklichkeit des Lebens ...“

Sinn des Studiums der Wissenschaft

Ungedruckt. Einmalige öffentliche Vorlesung, die auf Anregung des Rektors zum Anfang des W.-S. 1937/38 an der Universität Frankfurt a. M. gehalten wurde.

Von den handschriftlichen Zusätzen des MS ließen sich nur wenige ohne weiteres in den Text einfügen. Die übrigen sind, etwa zu den im Text bezeichneten Stellen gehörig, (bis auf eine unentzifferte Stelle von zwei Worten) folgende:

1* Denn zunächst *ist es* nur überkommener Glaube. Man überredet sich hier mehr zu etwas. *Der Sache?* ins Gesicht sehen.

2* Niemand kann sich lösen davon. Jeder *hat* an seiner Stelle dafür aufzukommen.

3* Psychologischer Blick scheint *hier* berufen zu sein.

4* Haß aus Ohnmacht. Wenn *man* nicht herankann an *den* Gegner.

5* *<,>* nicht in Beständen vorliegt. Nicht Kapital ist Wissen, um Wechsel ziehen zu können. Sicher gibt es *Wissen als* Ertragsschicht.

6* Sinnfälligste. Aber nicht wesentlichste!

7* Röntgen!

8* [Ernst Jünger, Blätter und Steine, S. 221, Nr. 43.]

9* :Instinktives Mißtrauen gegen Abwege *des* Denkens. Unbeirrt Für und Wider im Gebot haben.

^{10*} Fehlen *des* Widerstandes in *den* Dingen selbst. Erkenntnis = Standhalten *der* Dinge. Dinge *<:* Standhalten andringender Erkenntnis. Nur im Widerstand erfahren *wir den* Wirklichkeitsgehalt *einer* Erkenntnis. [Vgl. Bd. 1, S. 124.]

Standpunkt und Existenz

Ungedruckt. Vortrag, gehalten am 2. 12. 1937 in der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Frankfurt a. M.

Zum Thema vgl. die früheren Gegenüberstellungen der „Denkhaltung des Urteils“ einerseits und des „Verständnisses im Umgang mit den Dingen“ andererseits in „Die Erlebnisweise der Primitiven“ (S. 26 ff.), „Das Urteil“ (Bd. 1), „Wortbedeutung und Begriff“ (Bd. 1) und „Beispiel, Exempel, Fall“ (Bd. 1); die mit dem Vortrag etwa gleichzeitigen Ausführungen über Prädikation und Apophansis, Urteil und Logos in H. Log., S. 121 ff.; und die späteren über Standpunkt und natürliche Weltansicht, die Wirklichkeit der Physik und die des empfindenden $\zeta\phi\sigma$ in D. m. N., S. 86 ff. — Abschnitt 3 und 4 gehören im besonderen und bis ins einzelne hinein dem Gedankenkreis von H. Log. an.

^{1*} Professor Erwin Madelung, Ordinarius für theoretische Physik an der Universität Frankfurt a. M., hatte am 3. 6. 1937 in der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft einen Vortrag über „Standpunktwahl und Standpunktwechsel in der Physik“ gehalten.

^{2*} Hier deuten im MS Punkte an, daß im Vortrag Beispiele folgen sollten etwa wie in H. Log., S. 93: „Man sprengt den Rasen, aber auch Brücken mit Dynamit; Reiter sprengen über die Straße, usw.“ Vgl. auch „Metaphern“ (Bd. 1, S. 67f.).

Verantwortung, Zurechnung, Strafe

Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos., Bd. 31, 1937/38, S. 167—175. Ursprünglich ein Vortrag, der im April 1936 in der Ortsgruppe der Deutschen Philosophischen Gesellschaft in Frankfurt a. M. gehalten wurde.

Das Thema, wie überhaupt das des Rechts bei Lipps, stammt aus der Zeit seines Philosophiestudiums in Göttingen 1911—1914. S.-S. 1911 und W.-S. 1911/12 hat Adolf Reinach dort ein Kolleg über „Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortlichkeit“ gelesen. Siehe auch Anm. „Das Urteil“ (Bd. 1).

Zum Inhalt vgl. „Über die Strafe“ (S. 153 ff.); zum Rechtsthema außerdem: „Das Urteil“ (Bd. 1, S. 23 ff.), „Beispiel, Exempel, Fall . . .“ (Bd. 1, S. 54 ff.), „Bemerkungen über das Versprechen“ (Bd. 1, S. 97 ff.).

Die Wirklichkeit bei den Naturvölkern

Forschungen und Fortschritte, 15. Jg., 1939, S. 353 — 354. — Auszug aus einem Vortrag, den Lipps am 16. 2. 1939 im Völkermuseum in Frankfurt a. M. im Rahmen einer Veranstaltung der Deutschen Gesellschaft für Kulturmorphologie gehalten hat. Vorhanden ist noch das vom Druck etwas abweichende MS des Aufsatzes.

Zum Thema vgl. „Die Erlebnisweise der „Primitiven“ (S. 26 ff.) und als der Entstehung nach mit unserem Aufsatz eng zusammengehörig: „Maske“ (S. 176 ff., siehe die betr. Anm.) und D. m. N., Kapitel 4, 11, 14 (siehe unten). — Obwohl Teile des Aufsatzes leicht korrigiert in das Buch übernommen sind, wurde er hier um des Zusammenhangs willen ungetkürzt abgedruckt.

Der Text lässt sich, wenn man will, in allem einzelnen durch Parallelstellen beleuchten. Über die Begriffsbildung bei den Naturvölkern vgl. außer dem obengenannten Aufsatz auch: Ph. d. E. I, S. 30 Anm. 2, S. 31f.; über ‚Tabu‘ (bzw. Frevel, Nemesis) und über Zauber, Maske, ‚Wesen‘ finden sich vielerorts Bemerkungen bei Lipps; über die zum Vergleich mit der behandelten herangezogene veränderte Grundhaltung zur Welt beim Schizophrenen vgl. D. m. N., Kap. „Stimmungen“; zum Vergleich der Scheu vor dem ‚Tabu‘ mit dem Schamgefühl: ebd. Kap. „Schamgefühl“. Über den Zusammenhang von Wort und Einbildungskraft vgl. „Die Verbindlichkeit der Sprache“ (Bd. I) und die entsprechenden Abschnitte in H. Log. und D. m. N.; speziell über den Begriff des Schemas in diesem Zusammenhang: H. Log., S. 63f., D. m. N., S. 94f. Anm. 1 und S. 65.

^{1*} An diesen Absatz lässt sich die folgende aus dem MS „Maske“ beim Abdruck fortgelassene (ursprünglich als Anmerkung zu einem Kapitel „Affekte“ des ersten MS von D. m. N. — siehe Anm. „Psychologie und Philosophie“ — gehörige) Stelle anschließen: „Sicherlich — die ‚Ansicht‘ der Welt ist bei den Naturvölkern eine andere. Die in ihren Begriffen, dem Totemismus z. B., zum Vorschein kommende ‚Logik‘ ist eine je andere und spezifische. Darin liegt aber nichts Besonderes. Der Ausdruck ‚prälogisch‘ von Lévy-Bruhl bezieht sich — da sinnliche Gewissheit immer prälogisch ist — recht besehen nur auf die spezifische Wirklichkeit eines spezifischen Empfindens.“

Wandlung des Soldaten

Die neue Linie, 11. Jg., 1939, S. 14—36.

Zum Thema vgl. „Der Soldat des letzten Krieges“ (Deutsche Schriften zur Wissenschaft, H. 4, Frankfurt a. M. 1934, 2. Aufl. 1935; teilweise auch in der Deutschen Allgemeinen Zeitung vom 14. April 1935 abgedruckt) und die frühere Besprechung des Buches von W. M. Schering, Die Kriegsphilosophie von Clausewitz (Bl. f. Dt. Ph., Bd. 11, 1937/38, S. 315—316).

Goethes Farbenlehre

Jb. d. Freien Dt. Hochstifts zu Frankfurt a. M., 1936—1940, S. 123—138. Ausarbeitung eines Vortrags, den Lipps am 7. Februar 1939 in Rom im Kaiser-Wilhelm-Institut für Kunst- und Kulturwissenschaft im Palazzo Zuccari gehalten hat und der in den „Veröffentlichungen der Abteilung für Kulturwissenschaft“ dieses Instituts, 1. Reihe, Vorträge, H. 15, Leipzig 1939, in seiner ursprünglichen Fassung gedruckt ist.

Zum Thema vgl. „Zur Morphologie der Naturwissenschaft“ (S. 9 ff.) und die betr. Anmerkung.

F R Ü H E S C H R I F T E N

Die Subordination der Organe

Zur Philosophie der Biologie

Ungedruckt, ohne Titel. Die Habilitationsvorlesung, die Lipps am 30. Juli 1921 in Göttingen gehalten hat. (Der viel kürzere Vortrag „Geometrie und Erfahrung“ in Bd. 1, nach Angabe der Göttinger Dekanatsakten die Habilitationsvorlesung, muß der Kolloquiumsvortrag gewesen sein.) — Die Teilung in vier Abschnitte und eine weitere Unterteilung durch sechs neue Absätze ist erst für den Druck vorgenommen worden.

Im einzelnen vgl. zu der Erwähnung Armin Müllers (S. 134) die unten in Anm. 5* zitierte Besprechung; zur Kritik am Mechanismus und Vitalismus: eine als MS vorhandene, beim Verlag nicht mehr feststellbare Besprechung von J. S. Haldane, *Die philosophischen Grundlagen der Biologie* (übers. v. Ad. Meyer, Berlin 1932). Vgl. hierzu auch D. m. N., S. 63 Anm. Über Goethes Morphologie handelt später „Zur Morphologie der Naturwissenschaft“ (S. 14 ff.) und „Goethes Farbenlehre“ (S. 108 ff.). Mit ihrem letzten Teil über die Antizipationen des Erkennens deutet die Arbeit im Prinzipiellen voraus auf den Aufsatz „Die Frage nach dem Wirklichkeitswert der Sinnesqualitäten“ (Wissensch. Festschr. zur 700-Jahrfeier d. Kreuzschule z. Dresden, 1926, S. 124—130), bzw. dessen Ausarbeitung in Ph. d. E. I., §§ 15—27 und überhaupt auf dieses Buch.

1* C. Nägeli, Mechanistisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre, 1884. Vgl. „Goethes Farbenlehre“ (S. 110 Anm. 2).

2* Eine handschriftliche Beifügung ließ sich wie folgt (im zweiten Satz kaum ganz wortgetreu) entziffern: „Zugleich aber deutlich, daß Botanik immer mehr physiologisch als Zoologie. Es stand hier so anders im Vordergrund, wie die Form des Organs mit Funktionswechsel zusammenhängt (Goebel, S. 8). Die botanische Organographie freier von ideellen Bildungen. Alle darwinistischen Anregungen haben hier schwächer gewirkt.“ — „Goebel S. 8“ bezieht sich auf Karl Goebel, *Organographie der Pflanzen*, 1. Teil, Jena 1898.

^{3*} Der handschriftliche Zusatz „Gegenbaur 1859“ meint wohl dessen Buch „Grundzüge der vergleichenden Anatomie“.

^{4*} Hier ist der folgende handschriftliche Zusatz einzufügen: „Die so genannte ‚Zweckmäßigkeit‘ usw. <läuft> darauf hinaus, daß nichts etwas tut, was nicht zweckmäßig ist. Radl in seinem Buch über den Phototropismus [(Emanuel Radl, Über den Phototropismus der Tiere, Leipzig 1903):] <Der Phototropismus ist> für alle jene Organismen zweckmäßig, bei denen er vorkommt, und er ist in den Grenzen zweckmäßig, in denen er tätig ist oder sein kann. Radl wendet sich gegen die Auffassung, daß die Zweckmäßigkeit gleichsam nur ein Anhang ist, der zwar nützlich, ohne den <die Organisation> aber bleibt, was sie ist. Recht besehen besagt Zweckmäßigkeit weiter nichts als das, was unter anderem auch in der Subordination der Organe gerade zum Ausdruck kommt. Indessen . . .“

^{5*} Vgl. Lipps' Besprechung von: Armin Müller, Das Individualitätsproblem und die Subordination der Organe (Gött. gel. Anz., 187. Jg., 1925, S. 247—249).

^{6*} Handschriftlich ist hier hinzugefügt (soweit entziffert): „Schließlich in Entwicklungsmechanik alles verlegt in Determinationskomplexe, in Vererbungsstruktur, Struktur . . . Gestaltungspotenz stofflich repräsentiert in der Präformation der Keimsubstanz. Präformation des 18. Jh. gegenüber Epigenesis bei Häckel, etwas Physikalisch-Chemischem. Gegen <die> Verworrenheit <, die> darin zutage <tritt>.“

^{7*} Wolfgang Köhler, Die physischen Gestalten in der Ruhe und im stationären Zustand, Braunschweig 1920.

Über die Strafe

Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilos., Bd. 17, 1923/24, S. 591—596.

Zum Thema vgl. „Verantwortung, Zurechnung, Strafe“ (S. 72 ff.); speziell über Rache: D. m. N., S. 128 f. Anm. 2.

F R A G M E N T A R I S C H E S

(Ungedruckt)

Einleitung in die Philosophie

Ein einzelnes Blatt, überschrieben „Einleitung in die Philosophie (S.-S. 1930)“, entstanden also in Zusammenhang mit dem so benannten Kolleg von S.-S. 1930, von Lipps aufbewahrt unter den handschriftlichen Notizblättern zu seinem W.-S. 1936/37 in Frankfurt a. M. als Einleitung in die Philosophie gelesenen Kolleg „Wissenschaft und Erkenntnis“.

Zum Inhalt vgl. H. Log., S. 21f. Anm. 1; über Philosophie außerdem: „Die Verbindlichkeit der Sprache“ (Bd. 1) S. 111f. Anm., D. m. N., S. 56 und ebd. Anm. 1, H. Log., S. 62.

Psychologie und Philosophie

Im Original sind aus einem ehemals umfanglicheren MS die Seiten 1—8, die unseren Text enthalten, mit den Seiten 14—19, die die Vorlage des Textes „Über den Raum“ bilden, zusammengeheftet worden. Außerdem ist ein gekürztes Exemplar vorhanden, mit handschriftlichen Zusätzen zu unserem Text, die, soweit nicht einfügbar, unten abgedruckt sind. — Das MS ist wahrscheinlich (siehe Anm. „Maske“) in Zusammenhang mit dem Kolleg „Philosophische Psychologie“ von S.-S. 1936 entstanden, dessen erste Vorlesungsstunde denselben Inhalt hatte wie unser Text, und die Zusätze sind vielleicht während der Vorbereitung zu dem Kolleg „Psychologie des Menschen“ von S.-S. 1938 hinzugekommen, das zu Beginn wiederum dasselbe nur ausführlicher behandelte.

Zum Inhalt vgl. D. m. N., Einleitung. — Unter Lipps' psychologischen Schriften ist dieses Buch an erster Stelle zu nennen. Vorhanden sind noch Vorarbeiten, Quelle einiger der fragmentarischen Texte des vorliegenden Bandes: 1. Das erste, das Buch in seinem größeren Teil zusammenhängend vorbereitende MS, das im Frühjahr oder Herbst 1938 vorlag, und die ihm angefügten Nachträge, die in der Hauptsache Vorarbeit zu den letzten fünf Kapiteln des Buches und wohl im Anschluß an das Kolleg „Der Aufbau des Charakters“, S.-S. 1939, hinzugekommen sind, beides vom Drucktext noch erheblich abweichend. 2. Das Durchschlagexemplar von etwa neunzig Seiten späterer Nachträge zum Ganzen, die im Felde 1939/40 ohne fortlaufenden Zusammenhang entstanden und dem Gehalt nach im wesentlichen, direkt nur zum Teil in das Buch übernommen sind. 3. Das während des Satzes noch durchgehend korrigierte Druck-MS. — Nicht mehr aufzufinden war eine Vorarbeit zu den Kapiteln von D. m. N. über das Schamgefühl und über das Bewußtsein: ein von Leo Delfoss ins Französische übersetzter Aufsatz „La pudeur et la conscience“, etwa von 1937 oder 1938, wohl für Recherches philosophiques bestimmt, wo schon zwei Aufsätze von Lipps erschienen waren, aber dort nicht zum Druck gekommen. Lipps hat ihn in einer beim Ministerium eingereichten Liste seiner bis zum Jahre 1938 veröffentlichten Schriften an letzter Stelle als noch nicht erschienen angeführt. — Zur Psychologie vgl. auch den Inhalt des vorliegenden Bandes, von dem nicht darin Aufgenommenen besonders die Besprechung von Hans Driesch, Grundprobleme der Psychologie (Dt. Literaturzeitung, H. 32, 1930, Sp. 1493—1495). — Auch die Probleme der Logik berühren sich bei Lipps je später je ausdrücklicher mit solchen der Psychologie.

Die oben erwähnten handschriftlichen Zusätze zu den im Text bezeichneten Stellen lauten:

1* Aufgabe. Können ‹wird› erprobt, ‹man ist› selbst befragt hierbei. Erfahrungskunst! ‹Man wird darin› versiert.

2* Kennen hier nicht ‹=› begreifen (begriffen haben). Mensch ‹ist› nicht Objekt! Nicht ‹gilt es hier› praktisch fertig ‹zu› werden mit ‹..., sondern› wie ‹dem anderen› zu begegnen ‹sei›!

3* Verstehen ‹ist› immer auf ‹dem› Weg zu innerer Möglichkeit. Wirklichkeit = factum im Sinne von Kant ‹s Frage› quid facti.

4* Eine Form ‹ist z. B.› „krankhaft“.

5* Psychologie ‹des› Menschen ‹ist› nicht medizinische Psychologie!

Über den Raum

Zur Herkunft des Textes siehe Anm. „Psychologie und Philosophie“. Das MS enthält noch den Rest der Überleitung zu unserem Text und zeigt, wie dieser mit dem vorigen zusammenhängt: Psychologie und Erkenntnistheorie waren am gnostischen Sehen orientiert, von wo es schwieriger ist, zum Pathischen zurückzufinden. Spezifischer Gegensatz des Hörens, unter dessen Eindruck man steht, zum aktiven Sehen. — S. 174 Absatz 2 ist im MS mit ‚Zusatz‘ bezeichnet, und es folgt der Absatz über den Raum der Physik, der für den Druck von dort weg an den Schluß geschoben wurde. — Ein neuer mit dem MS abbrechender Absatz beginnt dann weiterführend mit den Sätzen: „Pathisch und gnostisch sind zwei aus der Mannigfaltigkeit der Weisen des Empfindens aufgegriffene typische Unterschiede. In eine neue Richtung der Modalität des Empfindens weisen aber Tasten, Schmecken, Riechen. Man erfährt etwas darin. Was nichts Gnostisches bedeutet.“

Zum Inhalt vgl. D. m. N., S. 13, 23 Anm.; über den Raum auch: ebd. S. 22 f., 79 f., „Die Erlebnisweise der ‚Primitiven‘“ (S. 27 f. Anm. 1); ein nicht abgedruckter Auszug des Kollegs von S.-S. 1931 „Die philosophischen Probleme der Naturwissenschaft“ (siehe auch Anm. „Zur Morphologie der Naturwissenschaft“) enthält folgende Stelle:

„Raum. Angeblich bloße ‚Abstraktheit‘ des mathematisch-physikalischen Raumes. Es ist aber unmöglich, in einer Stellenmannigfaltigkeit die ‚Stelle‘ eines Regenbogens bzw. eines Nachbildes anzugeben. Distanz der ‚Oberflächen‘farbe gegenüber dem raum, erfüllenden‘ Schall; Unheimlichkeit der Stille.

„Hier‘ und ‚dort‘ nicht stellenmäßig zu präzisieren. Hier = bei mir. Verschiedene räumliche Bewandtnis der Dinge. Plätze und Orte. Ein-richtung von ‚Räumen‘, Sich-auskennen in Wegen und Gängen. (Primitive.)

Sich vor-wagen. Hinter mir der Fluchtraum.

Verschiedene Räume schieben sich durcheinander bzw. scheren aneinander vorbei. (Unter der Hand ins reine gekommen. Philosophie als Nachtrag.) Inwiefern dann noch in verschiedenen Hinsichten ‚derselbe‘ Raum?

In der Platzangst (und Schwindel) meldet sich eine im engeren Sinn existenzielle Bedeutung des Raumes ... Unterschied der Platzangst gegenüber eigentlichen Phobien.

(E. Straus, Die Formen des Räumlichen. In: Nervenarzt 1930, S. 633 ff.:) Induzierende Kraft der Musik beim Marschieren; belebter Schritt; Indifferenzwerden der Distanz, Sichöffnen der ‚Weite‘. Raumqualitäten. Prä-sentische Bewegung. Steigerung der Rumpfmotorik. Tanzen im Raum; Tanz ohne Sicherung (nach rückwärts z. B.) wie Zweckbewegung. Leib immer einheitlich zentriert erlebt; Verlagerung des Ichs in Beziehung auf das Körperschema: wach, tätig in der Nasenwurzel (gnostisch). Beim Tanzen in den Rumpf hinabverlegt (pathisch). — Rumpfraumsymbolik bei griechischem und christlichem Beter. — Nicht das objektive Maß der Gefahr, sondern das Erlebnis der Gefährdung maßgebend bei Sprüngen, wo man sich in den Raum hineinwirft. — Zunehmende Aufgabe der Sonderexistenz bei Menuett, Walzer, Jazz. —

Statt Abstraktion spezifische Wendung: man berechnet Gänge als etwas zu Besorgendes. Strecken werden aber dann gemessen. Entweltlichung des Raumes. (Nicht nur Neutralisierung. Denn ‚neutral‘ ist z. B. bereits die Anzahl, sofern sie das Wieviel von Beliebigem ist. Entscheidend aber der Schritt von der Anzahl zur Zahl.)“

1* „Gleichnis“ einer Handlung“ bezieht sich auf Klages: Ausdruck und Gestaltungskraft, S. 49. Vgl. auch D. m. N., S. 15f.

Maske

Der Text war in einem MSS-Verzeichnis zunächst unter dem Titel „Maske“ von Lipps angeführt und ist dann mit „Psychologie und Philosophie“ (S. 161 ff.) und „Über den Raum“ (S. 170 ff.) zusammen unter „Psychologie-Kolleg“ eingeordnet worden. Lipps hat ihn aus nicht in D. m. N. übernommenen Textstellen des Hauptteils des ersten MS des Buches (siehe Anm. „Psychologie und Philosophie“) und der Nachträge von 1939/40 (siehe ebd.), wohl bei der Fertigstellung des Buches, auf drei Blätter zusammengeklebt. Im vorliegenden Abdruck wurde einiges weggelassen: z. T. weil es, leicht geändert, in „Die Wirklichkeit bei den Naturvölkern“ (S. 82 ff.) wiederkehrt (vgl. dort über Dämonenglauben, Regenzauber, Erscheinung als „Gesicht“), z. T. weil es nun nicht mehr direkt anzuschließen war (vgl. Anm. 1* zu jenem Aufsatz).

Zum Thema vgl. „Die Wirklichkeit bei den Naturvölkern“ (a. a. O.) und die betr. Anm.

^{1*} Hierzu sollten später als Anm. die Absätze 3 und 4 gehören.

^{2*} Zu dieser Stelle bezeichnet das erste MS von D. m. N., Kap. „Tabu“, den Absatz 5 als Anm.

Geistesgeschichte der Affekte

Die Texte „Geistesgeschichte der Affekte“, „Unterschiede“ (zweiter Absatz) und „Krankheit“ (erster Absatz) stammen aus den 1939/40 geschriebenen Nachträgen zu dem ersten MS von D. m. N. (siehe Anm. „Psychologie und Philosophie“).

Unseren Text, eine im MS inhaltlich isolierte Stelle, hat Lipps mit leichten Änderungen als Anmerkung in das Kapitel „Schamgefühl“ des Druck-MS von D. m. N. übernommen. In dieser Gestalt wird er wiedergegeben. Nur ist der ursprünglich erste Satz als Anfang, der ursprünglich letzte Satz als Schluß hinzugefügt. Bei den letzten Korrekturen des Buches ersetzte Lipps die Stelle durch die jetzt ebd. S. 41f. befindliche Anmerkung.

Der Gedanke unseres Textes erinnert an Ähnliches aus Lipps' Kolleg „Der Begriff des Volkes“ von W.-S. 1938/39. Er sprach dort von der heutigen Politisierung des Volksbegriffs und in diesem Zusammenhang allgemein von der „zunehmenden Versachlichung der Sphären, um die gekämpft, von denen das Leben ausgerichtet wird“.

Unterschiede

Der erste der beiden hier zusammengefaßten Texte ist eine von Lipps aus einem größeren MS ausgeschnittene einzeln aufgehobene Anmerkung, die in den Zusammenhang von D. m. N. gehört. Sie bezieht sich auf Gustav Le Bon, Psychologie der Massen (übers. v. Rudolf Eisler, Leipzig 1919). Mit dem hier abgedruckten Anfangssatz beginnt eine Seite der in der vorigen Anm. genannten, 1939/40 geschriebenen Nachträge zu dem ersten MS von D. m. N. (siehe Anm. „Psychologie und Philosophie“) und dort heißt es weiter:

„Es gibt naheliegende Täuschungen, daß man z. B. eine indirekte Steuer nicht so merkt wie eine direkte. Täuschung wäre es, sofern man beidemal doch dasselbe abgibt. Indessen — das Empfinden ist doch auch verschieden! Kritik trifft hier etwas, was zumeist gar nicht im Blick ist.“ Dann folgt mit neuem Absatz unsere Stelle: „Wenn 1789 der Adel . . .“

Im Fortgang wird — wie leicht abgeändert in D. m. N., S. 138 und ebd. Anm. 1 u. 3 — unterschieden zwischen Masse und Menge bzw. Durchschnitt und der Neutralität des „Man“. Ähnliches muß, umgekehrt, unserem Text in dem erstgenannten MS vorausgegangen sein, und darauf bezog sich dann der ursprüngliche, hier ausgetauschte Anfangssatz: „In der Psychologie der Massen von Le Bon wird all das durcheinandergebracht.“ —

Zu der Stelle „... was von seinen Mitgliedern als einzelnen niemals angenommen wäre“, weist Lipps in beiden Textvorlagen auf S. 20 bei Le Bon. Dort heißt es: „Für das Individuum in der Masse schwindet der Begriff des Unmöglichen ...“, und es folgen Beispiele dafür.

Der zweite der hier „Unterschiede“ betitelten Texte, der sich auf Klages, Ausdruck und Gestaltungskraft, S. 109, bezieht, findet sich auf einer von sechs „Klages“ überschriebenen Seiten, die zu dem im Herbst 1940 entstandenen Teil der oben genannten Nachträge zum ersten MS von D. m. N. gehören und deren Inhalt fast in allem übrigen in dem Buch verarbeitet worden ist, als Kritik an Klages: D. m. N., S. 15ff., 22 und ebd. Anm. 2. — Zu dem, was Lipps mit dem Spezifischen des Gegensatzes von Nietzsches Begriff der „Redlichkeit“ und ihrem Gegenteil im Auge hatte, vgl. „Pragmatismus und Existenzphilosophie“ (S. 45f., 50, 54), „Sinn des Studiums der Wissenschaft“ (S. 58f.).

Über den Geschmack

Die im MS wie hier betitelten Aufzeichnungen bilden die acht ersten unter neunzehn Seiten, die aus Rußland zurückgeschickt wurden, nachdem Lipps am 10. September 1941 gefallen war, und die zwischen Mai und September desselben Jahres auf dem Marsch und während der Kämpfe entstanden sind. Es sind dies Texte ganz verschiedenen Inhalts, von denen fünf den Beschluß des vorliegenden Bandes bilden und hier die Reihenfolge behalten haben, in der die Blätter bei der Sendung lagen. Zwei davon („Zum Thema ‚Kausalität‘“ und „„Relativität und Relativismus““) wurden in Bd. 1 aufgenommen und drei blieben ungedruckt.

Unser Text war erste Vorbereitung eines ursprünglich für W.-S. 1939/40 angekündigten Kollegs über Kants Kritik der Urteilskraft. — S. 185, vorletzter Absatz, bis 186, zweiter Absatz, ist im MS mit „Gestaltfindung“ überschrieben. Das Zitat bezieht sich auf H. Wölfflin, Gedanken zur Kunstgeschichte, 1941, S. 130.

^{1*} „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.“ (Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. Einleitung.)

Krankheit

Zur Herkunft des ersten der beiden hier zusammengefaßten Texte (erster Absatz) siehe Anm. „Geistesgeschichte der Affekte“. Der zweite, von Lipps selbst „Krankheit“ betitelte gehört zu den in der vorigen Anmerkung genannten Seiten.

In einer unter Lipps' MSS aufgehobenen, offenbar mitstenographierten Hörernachschrift seiner W.-S. 1932/33 an der T. H. Hannover gehaltenen Vortragsreihe „Zur Pathographie des Genies und Soziologie des Ruhmes“ findet sich unter anderen eine Stelle über die Begriffe ‚gesund‘ und ‚krank‘, „die gar nicht von vornherein zugeschnitten“ seien „auf das, womit es der Mediziner eigentlich zu tun hat“, sondern deren Bedeutung zunächst indifferent und nur aus dem Streuungskreis ihrer Verwendung zu ersehen sei, wo im besonderen über Krankheit folgendes gesagt wird:

„Wenn wir von ‚gesund‘ und ‚krank‘ sprechen, so ist es die Gegensätzlichkeit von Eindrücken, die wir bezeichnen wollen, aber keineswegs ist die Gegensätzlichkeit in den Sachen selber zu finden, woraufhin man klassifizieren könnte... Einen Beinbruch bezeichnet man nicht als Krankheit, sondern als Mißgeschick. Es ist ein in sich verfolgbares Geschehen. Man hat Entstehung und Verlauf von vornherein übersehen; man versteht diesen ganzen Prozeß. Wo wir das können, sprechen wir nicht von Krankheit. Krankheit ist archaisch, ‹etwas› was einen befällt und was man gerne wieder loswerden will. Der Begriff der Ansteckung ist wie zugeschnitten auf diesen Begriff... Infektionskrankheiten stehen der Vergiftung sehr nahe; dennoch wird man nur gezwungen hier von verschiedenen ‚Krankheiten‘ sprechen.... ‚Gesund‘ und ‚krank‘ bezeichnet keineswegs eine sachliche Alternative.“

Denken

Zur Herkunft des Textes siehe Anm. „Über den Geschmack“.

Der Inhalt, ein Leitgedanke hermeneutischer Logik in dem von Lipps entwickelten Sinn, lässt sich hierin durch Parallelstellen aus verschiedenen Zusammenhängen verdeutlichen. Vgl. etwa H. Log., S. 9f., D. m. N., S. 59, 91, „Kausalität“ (Bd. 1), S. 137f.

Moral

Zur Herkunft des Textes siehe Anm. „Über den Geschmack“.

Zu „Dummheit ist etwas Moralisches“ vgl. D. m. N., S. 40, 59.

Sittlicher Wert

Zur Herkunft des Textes siehe Anm. „Über den Geschmack“.