

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 840

Max Raphael, geboren 1889 im damaligen Posen, studierte Philosophie bei Georg Simmel und Henri Bergson, Kunstgeschichte bei Heinrich Wölfflin und löste sich schon 1913 mit seiner ersten Schrift *Von Monet zu Picasso* aus dem akademischen Rahmen der Kunstwissenschaft seiner Zeit. Bereits 1911 hatte er in Paris die Bekanntschaft Picassos gemacht und die Werke der Impressionisten sowie die von Cézanne und Matisse studiert.

1917 desertierte Raphael aus dem deutschen Militärdienst in die Schweiz und kehrte erst 1920 aus diesem ersten Exil nach Berlin zurück. Raphael veröffentlichte nun regelmäßig Artikel in verschiedenen Kunstzeitschriften, die der Sezession und dem Expressionismus nahestanden. 1925-1932 lehrte er an der Volkshochschule Groß-Berlin. 1932 verließ Raphael Deutschland, nachdem sein angekündigter Kurs über »Die wissenschaftlichen Grundlagen des *Kapitals*« von der Volkshochschulleitung abgesetzt worden war. Von 1932 bis 1940 lebte er in Paris am Rande des Existenzminimums. Mit Hilfe von Freunden gelangen einige Veröffentlichungen: *Proudhon Marx Picasso* (1933) und *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik* (1934). Zugleich begann er mit historischen Studien zur französischen Romanik und einer später abgebrochenen Arbeit über Flaubert.

Nach Kriegsbeginn wurde Raphael zweimal in französischen Konzentrationslagern interniert, konnte aber 1941 in die USA emigrieren. Bis 1952 lebte und arbeitete er in New York. Vor dem Hintergrund seiner persönlichen Begegnungen mit Künstlern und der zeitlebens von ihm betonten Bild-Erfahrung sowie seiner weitgespannten theoretischen Interessen an Philosophie, Kunstgeschichte, Archäologie und Architektur entwickelte er seine »empirische Kunstwissenschaft«. Die Studien zur ägyptischen, später zur vor- und frühgeschichtlichen Kunst, die er an Exponaten der New Yorker Museen betrieb, bezeichnete er als Prüfsteine seiner Methode: Allein aus den ästhetischen Zeichen und Formen sollten deren geschichtlicher Gehalt, Entwicklung und soziale Bedeutung erkennbar werden. Am 14. Juli 1952 hat sich Max Raphael das Leben genommen.

*The Times Literary Supplement* bezeichnete Max Raphael als »den vielleicht größten Kunstphilosophen dieses Jahrhunderts«.

Max Raphael  
Natur – Kultur

Studien zur Philosophie  
und Literatur

Mit einem Nachwort  
von Ulrich Sonnemann

Herausgegeben  
von Hans-Jürgen Heinrichs

Suhrkamp

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Raphael, Max:*

Werkausgabe : 11 Bände in Kassette /

Max Raphael. Hrsg. von Hans-Jürgen Heinrichs. –

Frankfurt am Main : Suhrkamp.

(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; ...)

ISBN 3-518-09831-4

NE: Heinrichs, Hans-Jürgen [Hrsg.]

*Raphael, Max:*

Natur – Kultur :

Studien zur Philosophie und Literatur /

Max Raphael. Mit e. Nachw. von Ulrich Sonnemann.

Hrsg. von Hans-Jürgen Heinrichs. –

Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989

(Werkausgabe / Max Raphael)

(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 840)

ISBN 3-518-28440-1 kart.

ISBN 3-518-09831-4 (Gesamtw.)

NE: 2. GT

Raphael, Max: Natur – Kultur. – 1989

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 840

Erste Auflage 1989

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das

des öffentlichen Vortrags, der Übertragung

durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.

Druck: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

# Inhalt

Einleitung des Herausgebers . . . . .	7
Der unpolitische Geist – oder die Freiheit, Sonette zu feilen . . . . .	25
Vom unbekanntem Plato . . . . .	29
Die neuromantische Auferstehung des Mittelalters und der kulturkämpferische Neuthomismus . . . . .	37
Antimodern = ultramodern. Eine Auseinandersetzung mit dem kultur- kämpferischen Neuthomismus . . . . .	43
Grundzüge der Ethik . . . . .	55
Die Pyrrhoneische Skepsis . . . . .	69
Der absolute Raum Newtons . . . . .	121
Das Trägheitsprinzip Newtons . . . . .	151
Über Newtons Prinzip $actio=reactio$ . . . . .	175
Goethes Geburtstag in Weimar . . . . .	204
Flaubert auf dem Rigi . . . . .	208
Flauberts künstlerische und soziologische Anschauungen in seinen Briefen . . . . .	214
Fragment über Racine: Bemerkungen zur Prosodie des Alexandriners . . . . .	220
Anmerkungen über den Prosastil von Valéry . . . . .	242

Ein Fragment über den lyrischen Stil Valéry's . . . . .	256
Nachwort von Ulrich Sonnemann	
Der Zweifel im Altertum . . . . .	264
Kommentierte Nachweise . . . . .	300
Register . . . . .	305

## *Einleitung des Herausgebers*

»Richtig gestellte Probleme lösen sich von selbst, falsch gestellte löst kein tausendjähriges Wollen« – gemessen an dieser Tagebucheintragung Max Raphaels vom 17. 1. 1922 und der darin versprochenen Leichtigkeit der Durchführung – wenn nur das Problem richtig angepackt wird –, möchte man glauben, Raphael habe die Probleme nicht richtig gestellt, denn nichts löst sich bei ihm von selbst: Mit welcher Ausdauer arbeitet er an den Gegenständen, welche Themenbereiche und Wissenschaften erschließt er sich, um zu verstehen, was die Menschen geschaffen und zerstört haben, wie das Schöpferische im Menschen zu erklären und an ausgewählten Beispielen zu beschreiben ist, wie es zur Krisis des europäischen Geistes gekommen ist und welcher Renaissancen dieser fähig war, von welchen verschlungenen und verworrenen Wegen zwischen Geist und Macht die Geschichte Zeugnis ablegt und wie sich der Mensch zwischen Natur und Kultur eingerichtet hat.

Die vorliegenden Studien zur Philosophie und Literatur vermitteln einen Eindruck davon, wie entscheidend es ist, Fragen richtig zu stellen, daß aber auch damit die Arbeit erst anfängt und sich nicht von allein erledigt. Zu ihrer Lösung hat sich Raphael in einer heute nicht mehr vorstellbaren Breite das damalige Wissen angeeignet und in der Art des Privatgelehrten naturwissenschaftliche, philosophische, kunst- und literaturwissenschaftliche Forschung betrieben, Theorien der Architektur und frühgeschichtlichen Kunst analysiert und korrigiert. Seine Texte sind von dieser an der akademischen Peripherie unternommenen, nicht universitär gebundenen Arbeit geprägt: Sie eilen der offiziellen Forschung innovatorisch voraus, und sie können ihr nicht in allen Punkten gewachsen sein. Manches bleibt Skizze und Entwurf, Ideal und Forderung.

Natur und Kunst/Kultur – eine von Raphaels zentralsten Bestimmungen von Anfang an – werden als »zwei Erscheinungsformen eines und desselben schöpferischen Triebes« begriffen. »Totalität des Daseienden« und »Absolutheit« realisieren sich in der Kunst als »bewußt gewordener Schaffenstrieb der Natur« (1921 : 34 f.), wobei in der Natur die drei Dimensionen direkt verwirklicht sind, während die Malerei – an die Zweidimensionalität der Fläche gebunden – die dritte Dimension hervorrufen, gestalten muß. Diese »schöpferische Tat«, die Befreiung aus dem »Kreis des egozentrischen Subjekts« (1983 b: 35, 198 f.), die Suche nach dem Absoluten wird von Raphael als Programm ausgegeben. Der Kubismus erscheint, trotz aller individualistischer Formgebung, als ein Höhepunkt in dieser Entwicklung, insofern das plastische Sehen, Raumbildung und Raumgestaltung hier am weitesten ausgebildet sind. In der Art, wie die Kubisten »Frühphasen des Wirklichen« (Carl Einstein) und damit das Verhältnis Natur-Kultur vitalisierten, arbeiteten sie entscheidend mit am Abbau des Illusionären, begrenzter Gegenstandsauffassungen und der statischen Perspektive des Menschen.

Das kubistische Sehen und Gestalten wird von Raphael – das ist das Entscheidende seiner Braque-Studie und bestimmt auch die Bildanalysen – konkret aus dem einzelnen Werk entwickelt. »Wie ein Physiker sucht er die kleinsten Bestandteile jeder Erscheinung, setzt sie als Philosoph immer in Beziehung zum Allgemeinen und (re-)konstruiert wie ein Ingenieur das Ganze.« (vgl. Einleitung zu Raphael 1986 a : 27)

Neben seinem Versuch einer materialistischen Fundierung der Kunstwissenschaft setzt sich parallel vor allem das naturwissenschaftliche Ideal durch: Raphael hätte die Kunstwissenschaft gerne auf den Boden der Mathematik gestellt, bzw. deren Prinzipien und Vorgehensweisen als Norm genommen – hatte er doch in zahlreichen Kunstwerken selbst (ob von Giotto, Vermeer oder Degas) deren

mathematische und geometrische Aufteilung und Strukturierung darlegen können und wußte als Zeugen für seine Position keinen geringeren als Leonardo da Vinci anzugeben, der von der »höchsten Weisheit der Mathematik« spricht, die zu tadeln, größter Verwirrung gleichkomme. Die Malerei stellt ein Modell der Wirklichkeit im Sinne einer realisierten wissenschaftlichen Erfahrung dar; sie ist anschaulich gewordene Erkenntnistheorie, Wissenschaft des Sehens.

Die Formel vom »wissenden Sehen«, die Relation zwischen Erfahrung und Mathematik, die Vorstellung vom Maler als eines Philosophen, Erkenntnistheoretikers und Naturforschers und die Idee, daß der Schöpfer Mathematiker war – das waren Ansatzpunkte der Kunstwissenschaft Max Raphaels. Und es trifft auf Raphael auch zu, daß er keine Naturwissenschaft betrieb, sondern eine *philosophische* Idee von ihr hatte, die dem Stand der Forschung selbst nicht entsprechen mußte. So wie Leonardo anstrebte, »die Trennung von empirischer Naturerkenntnis und künstlerischer Gestaltung, von Wissenschaft und Kunst, durch sein eigenes Erkenntnisinteresse, seine Methodik und Arbeitsweise« aufzuheben<sup>1</sup>, so wollte Raphael, wie er in den Texten über Newton ausführt, den Gegensatz von Denken und Leben auflösen.

So wie sich Raphael mit seinem wissenschaftlichen Ideal an den Kunstwissenschaftler wendete, hatte Valéry – gebannt von der Reinheit wissenschaftlicher Methodik – den Historikern die Naturwissenschaft als Vorbild empfohlen; und im Strukturalismus figuriert heute dieses auf die Linguistik zentrierte Ideal als Maßstab für den Neuaufbau von Psychoanalyse und Ethnologie.<sup>2</sup>

Eine solche Grundlegung und methodische Ausrichtung hatte letztlich einen zirkelfreien, widerspruchsfreien, geordneten und in jedem Schritt rational begründeten Aufbau einer Wissenschaft zum Ziel, – und dennoch zeigen

Raphaels Erläuterungen zur Pyrrhoneischen Skepsis sehr deutlich, daß die gewünschte methodische Ordnung nicht rein und abstrakt von ihm angestrebt wurde, sondern in der Auseinandersetzung mit dem subjektiven Faktor jeder Wissenschaft, mit »Angst und Methode« (Georges Devereux), mit Ironie und auch Komik.

Der Aufsatz über die Pyrrhoneische Skepsis sowie die weiteren, hier abgedruckten größeren philosophischen Texte stehen in Raphaels Werk zeitlich zwischen der Studie *Idee und Gestalt* (1921) und dem programmatischen Aufsatz »Zur Kunsttheorie des dialektischen Materialismus« (1932). Die Arbeiten über Newton blieben ungedruckt, die Studie über die Skepsis scheint keine Wirkung im damaligen philosophischen Diskurs gezeitigt zu haben.<sup>3</sup> Dagegen hatten seine parallel verfaßten kunstwissenschaftlichen Arbeiten einen wenn auch bescheidenen Wirkungskreis. Dies gilt auch für seine Arbeiten zur Architektur, zu der er sich erstmals um 1930 (»Das Werk von Le Corbusier«) und 1933 in dem Aufsatz »Picasso soziologisch betrachtet« zu Wort meldete: »Die Architektur ist nicht mehr Quelle und Voraussetzung der Malerei, sie ist zu deren Konkurrenz und Vernichtung geworden«. (Raphael 1983 a:108) Raphael hält Vorträge im Pariser Atelier des Architekten André Lurçat, die seine Leidenschaft für den Werkstoff und die Form in den Mittelpunkt stellen. Er nennt die Architektur »königliche Domäne der Kunst« und macht sich stark für die Mathematik als Mittel gegen Irrationalität.<sup>4</sup>

Einerseits versucht Raphael um 1932/33 in dem Projekt einer »materialistischen und empirischen Kunstwissenschaft« (*Proudon Marx Picasso*) auch eine Theorie des Schöpferischen gegen Positivismus und gesellschaftlich angepaßtes naturwissenschaftliches Denken zu entwickeln, andererseits will er aber gerade die so entstehende geisteswissenschaftliche Deutung des Schaffens (als etwas Normativ-Idealem)<sup>5</sup> ebensowenig wie den Dogmatismus herrschender marxistischer Lehre übernehmen. Die natur-

wissenschaftliche Axiomatik erscheint als neue Ausrichtung, »wie eine Wissenschaft gemacht wird« – eine Naturwissenschaft, die nicht zur Technikwissenschaft, »Störungsvermeidungswissenschaft« (Janich) regrediert ist, sondern einen Begriff und eine Idee von Natur und Wissenschaft hat. Raphael hält an der subjektiven Vermitteltheit der Wirklichkeit fest und sucht doch die »strenge Wissenschaft«, um mit dem »Problem der Kunst« fertig zu werden.

»Woran mir lag war, einen Begriff vom Wesen der Wissenschaft zu bekommen, nicht daran: die Natur wissenschaftlich zu erkennen. Die eigentliche Erweiterung lag in der Vorstellungswelt der Infinitesimalrechnung. Es ist allein die Betrachtung und Darstellung der Kunst, die profitiert; die Naturwissenschaft nur Umweg, Mittel zum Zweck.«<sup>6</sup>

Vom Stil her sind die Texte dieser Zeit von einem (revolutionären und wissenschaftlichen) Pathos getragen. Das geschriebene Wort muß jetzt viel von der Dynamik transportieren, die Raphael in den Jahren davor auch im Vortrag entfaltet und besprochen hatte.<sup>7</sup>

Die in diesem Band abgedruckten philosophischen Arbeiten weisen aber auch schon die Struktur der späteren Kunstanalysen auf und sind – im Rahmen des Gesamtwerks gesehen – eigentlich als »typische« Texte Raphaels zu bezeichnen: ein kurzer allgemeiner Einstieg in die Thematik, dem sich fast unvermittelt die detaillierte Analyse, das Zerlegen, Zergliedern, Aufschlüsseln anschließt, das in einem kurzen, aber großartigen Finale – der pointierten Zusammenfassung des zuvor Beschriebenen, Belegten, Bewiesenen – endet. Immer versucht Raphael, der Sache, dem Sujet und den Vor-Denkern gerecht zu werden. Er nimmt das Denken ernst. Außer in kürzeren Texten steht bei ihm das Urteil nie am Anfang, – Welch ein Gegensatz zu Bloch, der erst einmal das Resultat vorzeigt, glänzend und, so befand Raphael einmal, auch blendend, oberflächlich. Liest

man Blochs kurzen Passus über Pyrrhon<sup>8</sup>, findet man beides: Man ist beeindruckt und doch auch enttäuscht; soll Denken so gelehrt werden? Zugleich beeindruckt diese Kraft der Zusammenfassung, der Synthesis und der Beschränkung, auch der Selbstsicherheit, die Raphael so sehr fehlte. Die in der Pyrrhoneischen Skepsis nicht zuletzt mit Ironie und Komik gesteckten oder aufgedeckten Grenzen der Selbsterkenntnis waren für sein Denken mitbestimmend.

Raphael befragt die Physik auf ihre philosophischen Grundlagen hin. Gegen Mach, Neumann und den aufkommenden Neopositivismus fordert er ein Denken, das jenseits des »unfruchtbaren Gegensatzes von Ontologie und Transzendentalphilosophie« steht. Ebenso aufgehoben werden soll die künstliche Diskrepanz von Leben und Denken. Mit diesen Forderungen und Absichten würde sich Raphael heute wiederfinden in einer philosophischen Reflexion der Physik, die zwischen der Begründung einer »systematischen Naturphilosophie« (Wandschneider) und einer »Protophysik« (Janich, Mittelstraß u. a.) angesiedelt ist.

Für Raphael, der weder eine solche Systematik noch eine konstruktivistische Begründung leisten wollte oder konnte, wäre hier aber ein Diskussionszusammenhang gewesen, in dem er seinen Begriff von Metaphysik hätte explizieren müssen. »Absage an die Metaphysik! Als ob *das* was Neues wäre.« Das war Wittgensteins interne Reaktion auf die selbstbespiegelnde Form jeder Wissenschaft.<sup>9</sup> Absage an die Metaphysik, Aufgabe des Bezugs zum Absoluten – als ob das schon bessere, präzisere Wissenschaft sei!<sup>10</sup>

Der »absolute Raum« und die »absolute Bewegung« weisen auf Newtons metaphysische Quellen hin, fordern Analyse und Kritik heraus: Das Absolute ist im Erkenntnisakt gegenwärtig. Newtons Fehler bestand nach Raphael darin, daß er dieses »ontologisch-transzendent« faßte. So wird die Aufgabe sein, »Newtons richtigen Instinkt für die wesentlichen Grundlagen der schöpferischen Kraft festzu-

halten und ihm eine Form zu geben, welche der Autonomie der Wissenschaft genügt«. Das Absolutheitsprinzip ist keine Setzung für sich, es wird notwendig, logisch mitgesetzt; »der absolute Raum ist unhaltbar, weil er das Absolutheitsprinzip materialisiert, Bedingtes hypostasiert und so die Autonomie der Wissenschaft unmöglich macht.« Newtons III. Prinzip (*actio = reactio*) trägt ebenfalls das Merkmal »absolut« und gewährt entscheidende Einblicke »in den Befreiungsprozeß des wissenschaftlichen Denkens vom religiösen Geist«. Hier kommt Raphaels äußerst scharfe Absetzung von religiöser, kirchlich sanktionierter Metaphysik zum Tragen. In seinem Aufsatz über den »kulturkämpferischen Neuthomismus« klagt er »geistpolitisch« und »machtpolitisch« die katholische Kirche an, ihre »metaphysisch-theologische Einstellung«, ihren »metaphysischen Hochmut« und stellt dagegen die Utopie eines »wirklich revolutionären Katholizismus«. Er kämpft gegen die Unterdrückung des Denkens und des »proletarischen Geistes«. Im Aufsatz über den »unpolitischen Geist« gibt er Lenins Wort »Keine revolutionäre Praxis ohne revolutionäre Theorie« als Motto und Programm vor. Raphaels Vertrauen in das Proletariat scheint grenzenlos zu sein: Das Proletariat habe dafür zu sorgen, daß eine *Philosophie* – der Neuthomismus – der »Totengräber des Katholizismus« werde. (Raphaels Position zum heiligen Thomas von Aquin, den er damals für überschätzt hielt, spielt außer in den hier abgedruckten Aufsätzen zum Neuthomismus auch in seinen Skripten zu Meister Eckhart – die leider nur in einem thesenhaften Entwurf vorliegen und so nicht publiziert werden können – eine entscheidende Rolle.)

Die kulturpolitischen und philosophischen Stellungnahmen Raphaels, sein Eingreifen in die wissenschaftliche Diskussion seiner Zeit können in diesem Band nur ausschnitthaft vermittelt werden. Dies liegt vor allem auch daran, daß ein Großteil der im Nachlaß befindlichen Manuskripte lediglich aus Vorlagen für Kurse und Seminare besteht:

über Hegel, Thomas von Aquin und Meister Eckhart, über die Philosophie des Marxismus und die dialektische Methode; außerdem zu Grenzgebieten der Philosophie, zur Physik und Mathematik.

Ein »Fenster in die geschichtliche Welt« – ob von seiten der Religion, der Philosophie oder Kunst – offen zu halten, ist Raphaels primäres Anliegen in diesen Jahren. Dabei ist er kulturkämpferisch, polemisch, engagiert und eingreifend wie ein Kolumnist – wie zuvor nur in einigen ganz frühen, unter Pseudonym erschienenen Texten (um 1911), in seinem »Offenen Brief« zum Expressionismus und seinem Text zum modernen Museum (1917), und, gleichzeitig zu den beiden hier am Anfang des Bandes stehenden Texten, in der Polemik gegen C. G. Jung (1932) sowie in seiner Streitschrift für die politische Waffe der Karikatur (1933).<sup>11</sup>

Wenn die Wissenschaft – das ist Raphaels Anliegen in den Newton-Aufsätzen – »in sich selbst eine Beziehung zur letzten metaphysischen Tatsache findet, ist sie jeder Beziehung zur religiösen Realisierung derselben: zu Gott entoben.« Die Wissenschaft muß zwischen Gott und dem Absoluten unterscheiden, sich vom religiösen Geist befreien, am Absoluten aber festhalten.<sup>12</sup>

Damit ist nun Raphael bei seinem zentralen Anliegen überhaupt angelangt: die Einheit des Schöpferischen bewahren zu wollen. Indem die Wissenschaft metaphysisch begründet ist, vergrößert sich nicht nur ihre eigene Einheitlichkeit, sondern sie vergrößert auch die Einheit des Schöpferischen. Diese Idee setzt die Aufsätze zu Newton in enge Beziehung zu den kunsttheoretischen Beiträgen.

»In einer Zeit, da sich die produktive Philosophie aus den Ställen der wiederkäuenden Schulen zu den großen Dichtern geflüchtet hat – wer schreibt die Philosophie Baudelaires und Flauberts? – darf man die philosophischen Quellen des Stils von Valéry aufzudecken versuchen«. Als Raphael

1931 diesen Versuch unternahm – Benjamin arbeitete bereits an seiner Baudelaire-Studie, löste sie 1937 aus dem Passagenwerk heraus, ohne sie vollenden zu können; Sartre publiziert sein Baudelaire-Buch 1947 und beginnt in den siebziger Jahren mit dem Flaubert-Projekt –, ehe dieser Wunsch also eingelöst wird, steht für Raphael die Philosophie im Mittelpunkt, und er geht von ihr aus auf die Literatur, die Architektur und Musik zu.

Jede für sich »die freieste und zugleich die notwendigste Tat des Menschen«, zusammen ein geschlossenes System, eine Einheit, die sehr viel größer sei, als »der analytische Verstand es wahr haben möchte und bei jeglichem Fehlen einer *Philosophie des Schöpferischen* es wahr haben darf« – so bestimmte Raphael<sup>13</sup> in seinem ein Jahr zuvor publizierten Aufsatz »Über den Aufbau und Zusammenhang der Künste« seine Position.

Raphaels Vorgehen in dem »Fragment über den lyrischen Stil Valéry's« unterscheidet sich nicht von den zur gleichen Zeit geschriebenen Aufsätzen in anderen Bereichen: Immer ist es die kleinste Einheit, auf die er zurückgeht, auf das Tragende des ganzen Baus, ob auf eine Säule oder den Raum, ob auf ein Prinzip oder das Wort, den Konsonanten und Vokal.

Das Verbindende und sich gegenseitig »Belebende« zwischen den Künsten und Wissenschaften, das sich durch eine solche Denkbewegung, Konzentration und Ausgrenzung zeigt bzw. zustandekommt, hat zugleich etwas Konstruiertes, Idealtypisches, das mit Notwendigkeit den Blick auf das strukturell und geschichtlich Unterschiedene zurückdrängt und auch nicht ohne einen gewissen Eklektizismus auskommt. Nicht zufällig blieben viele Arbeiten Raphaels fragmentarisch, – mußten es bleiben, da er, hatte er ein Sujet erkannt, schon zu vielfachen anderen Themen Beziehungen entdeckt hatte, die es weiter zu verfolgen galt, immer mit der Absicht, die Einheit von Inhalt und Form, von Idee und Gestalt zu beweisen.

Wenn Raphael sich so enthusiastisch zu Valéry bekennt – übrigens im gleichen Jahr, in dem auch Benjamins Hommage an Valéry erscheint –, so gilt die Begeisterung nicht der ›poésie pure‹ als einer sich von der sozialen Wirklichkeit entfernenden Literatur, der Wortartistik, sondern dem darin zum Ausdruck kommenden Formwillen, dem Präzisen, Mathematischen. Allerdings wird diese Unterscheidung von ihm hier nicht diskutiert – auch bei Benjamin steht sie mehr zwischen den Zeilen, bzw. zwischen Text, Vorarbeit und Folgeschrift: Ebenso wie Raphael geradezu überwältigt vom *Eupalinos* und dem »durch und durch mathematisch gerichteten Denken«<sup>14</sup> ist, spricht auch Benjamin in einer Vorarbeit von Valérys »Flucht«-Charakter seines Denkens: die Mathematik und das Meer; und im 1934 erschienenen Aufsatz »Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers« benennt Benjamin die politischen Grenzen in Valérys Werk.<sup>15</sup>

»Natur-Kultur«, – Flauberts Position, so wie sie Raphael rekonstruiert, scheint eindeutig: »Ich bin nicht der Mann der Natur: ›ihre Wunder‹ bewegen mich weniger als die der Kunst«. Er sieht das Verhältnis des Menschen zur Natur eher durch Mißverhältnisse und Disproportionen begründet als durch ein lustvolles Sich-In-Beziehung-Setzen; er hat seine Ressentiments gegenüber einem »Naturgefühl«, dem er sich andererseits auch wollüstig hingeeben hatte. Er liebt die Eigenmächtigkeit der Natur – und ebenso diejenige der Kultur. Die »impassibilité« der Natur, ihre Gleichgültigkeit dem Menschen gegenüber versucht er bewundernd festzuhalten und zugleich sich doch auch als Kulturwesen in ihre Offenheiten einzufinden.

Raphael hat diese Dynamik in Flauberts Person ebenso wie die Spannungen und Gegensätze zwischen bürgerlicher Gesellschaft und künstlerischem Schaffen sehr stark aus seinen Briefen heraus entwickelt. Vom ersten Brief des Knaben Flaubert an manifestiert sich der Protest gegen Konvention und Gewohnheit, gegen das Materielle und

Verdummende, – ohne die eigene Verstrickung in die bürgerliche Gesellschaft thematisieren zu können.

Raphaels 1936 begonnene und 1939 abgebrochene Flaubert-Studie ist Fragment geblieben – ein etwa 1000-seitiges handschriftliches Manuskript, sehr weitgehend durchstrukturiert, in vielem auch nur erst Materialsammlung und Aufzeichnung. Diese Studie ist von einem geheimnisvollen Schleier umgeben, da irgendwann die Vermutung auftauchte, es habe ein fertiges Manuskript gegeben, das nach Raphaels Tod verloren gegangen sei, was aber unwahrscheinlich ist. Die beiden hier abgedruckten Passagen aus dem Projekt (dessen Plan in den Nachweisen reproduziert wurde) können nur einen partiellen Eindruck von Raphaels Vorgehensweise, Intention und Passion wiedergeben – bereits im November 1921 hatte er notierte: »Es lockt mich ein Buch: Flaubert-Dostojewski.« (Allein seine Arbeiten über die von ihm so oft in seinem Werk zitierte »Education sentimentale« und über »Die verschiedenen Fassungen der Madame Bovary« machen jeweils ca. 400 Seiten aus. Für seine Arbeitsweise auch nicht selbstverständlich ist die ausführliche Flaubert-Bibliographie.)

Raphael hat eine Verwandtschaft mit Philosophen und Künstlern empfunden, die auf dem Boden einer tiefgreifenden Ethik (Spinoza) oder Logozität (Valéry und Racine) ihre Entwürfe und Konzeptionen entwickelt haben, sich in alle Winkel des Geistes vertieften und dabei stets skrupelhaft waren, Menschen, für die (wie es Borges von Valéry gesagt hat) »jede Tatsache zugleich ein Anreiz ist, der eine unendliche Gedankenflut auslösen kann«. Nur der Tod konnte in Raphaels grenzenloser Apperzeptionslust und Besessenheit des Beschreibens wirklich eingreifen – Leid, Exil, Trauer, Glück oder welche Empfindungen auch immer wirkten auf ihn letztlich nur als Stimulans. »Mir ist das Schaffen natürlich, wie das Atmen«. (1915)

Er scheute nicht davor zurück, über Jahrhunderte, ja Jahrtausende hinweg Beziehungen zwischen den unter-

schiedlichsten Kunstwerken zu sehen, Analogien zwischen Natur und Kultur zu konstruieren, Relationen quer durch Kunst, Ökonomie und Sozialbeziehungen aufzustellen. Er sehnte sich danach, als Künstler das Einmalige auszudrücken, wo er als Philosoph aus den Konnotationen, Bezügen und Verflechtungen das Allgemeine herauszudeuten versuchte. Und er hätte gerne wie Flaubert geschrieben und sah auch bei ihm die ewige Suche nach »Wahrheit, Klarheit und Einfachheit selbst in den kompliziertesten Beobachtungen«.

Wenn ein Leben derart vom Denken und Schreiben bestimmt ist wie dasjenige Max Raphaels, stellt sich natürlich die Frage nach dem »Denktypus«: Auf welche Weise wurde Raphael von Begriffen und Kategorien, von Bild gewordener Sinnlichkeit, von in Form übersetzten Inhalten angestiftet? Zwar begründet er eine *empirische* Kunstwissenschaft, aber es ist nicht die Empirie des Psychoanalytikers (der aus den Menschen, die er »unmittelbar« wahrnimmt, ihrer »direkten« Rede und ihren Fallgeschichten seinen »Text« konstruiert), nicht die Empirie des Ethnologen (der bei aller Vermitteltheit in seinem Umgang mit untergegangenen bzw. untergehenden Kulturen doch den anderen Menschen vor sich hat), es ist die Empirie am Kunst gewordenen Material und am Begriff gewordenen Denken. Raphael (1985 b : 245) bemerkt, daß ihm »das Besondere in seiner Einmaligkeit und Individualität buchstäblich unter den Augen wieder verschwindet, weil er nicht die Mittel besitzt, es auszudrücken« – ein Bekenntnis, wie es sich bei jedem Strukturalisten wiederfindet.

Zugleich wäre es falsch zu sagen, Raphael sei beherrscht gewesen vom Allgemeinen, von der Totalität und vom Blick aufs Ganze – man denke auch an seine Abwendung von Hegel. Er ist ebenso der »Prismatiker«, dessen Blick quer und bruchstückhaft, sinnlich affiziert, augenblicklich durch die Dinge und Formen, durch Geschichte und Alltags-

welt geht, mit der »Lust der Hingabe an das Einzelne, in der unser Geist sich erneuert«. (Hofmannsthal 1979 : 659)

Diese Form der Wahrnehmung und des Sehens, sowie ihre essayistische Darstellung begleiten Raphaels Forschung: in kurzen kunstkritischen Glossen, Kolumnen und Skizzen um 1910/11, in Essays zur »modernen« Malerei, in kulturkämpferischen und polemischen Texten und Streitschriften in den Jahren danach bis etwa 1933, in kunsttheoretischen Aufsätzen wie »Anmerkungen zum Barock«, »Aufbau und Zusammenhang der Künste« oder »Geschichte und Geschichtsbilder« oder in feurigen Bekenntnissen wie dem späten Text über »Cézanne und der Mont Saint-Victoire«. Es sind Einwürfe und Eingriffe.

Es ist bezeichnend, daß Raphael in dem oben angeführten Bekenntnis fortfährt: »Aber alles, was ich auf dieser [Frankreich-]Reise gesehen habe, zwang zum *Genuß* des Einmaligen«. Er bestimmt sich als leidenschaftlichen Philosophen, der im Besonderen das Allgemeine zu sehen gewohnt ist, und der vom Einmaligen und der Mannigfaltigkeit (»Variationen über ein Thema«) *gezwungen* wird, innezuhalten, zu verweilen, zu schauen, das Diverse festzuhalten.

Man wird natürlich an die psychoanalytisch tradierte Zuschreibung des Philosophen zum Typus des Zwangsneurotikers erinnert. Der Philosoph hat die Denkfunktion libidinös besetzt, die »Denkrealität« an die Stelle der Außenwelt (und ihre die Libido herausfordernden Objekte und Realitätsbezüge) gesetzt: Die Denkrealität nimmt »infolge ihrer affektiven Ladung den Charakter des sinnlichen Objektes an ... Das philosophische System erweist sich unter der Kritik der Psychoanalytiker als ein System von Projektionen intrapsychischer Vorgänge und als ein System von Denkvorstellungen, die nach dem Prinzip der Wunscherfüllung eine rationale Fassadenbildung erfahren haben.« (Tausk 1983 : 125 f.) Der »objektiv wertvolle Gehalt der philosophischen Systeme« bleibe dadurch unangetastet.

Interessant wird diese psychoanalytische Sichtweise eigentlich nur im je einzelnen Fall, in der Biographie, in der spezifischen Zuordnung von Denkrealität und psychischer Realität. Bezieht man die solipsistische Tendenz im philosophischen Denken auf extreme Ausformungen – wie etwa beim späten Kant, wo in »narzißtischen Spiegelungen zwar großartige monolithische Leistungen« hervorgebracht werden, allerdings »nur um den Preis der Unfähigkeit, Anderes als Anderes anerkennen, erkennen und einfühlen zu können«<sup>16</sup> –, dann hebt sich ein philosophisches Denken wie dasjenige Max Raphaels dagegen entschieden ab: Trotz aller Tendenz zur Vereinnahmung, Verallgemeinerung und Totalisierung, zum Begrifflichen und zur Kategorisierung unterscheidet es doch scharf zwischen dem Ich und dem Anderen, zwischen Denken und Realität und will gerade »ein Fenster in die geschichtliche Welt« weit offen halten. Voraussetzung und Möglichkeit einer solchen wissenschaftlichen und künstlerischen Tätigkeit aufzuzeigen, ist Thema dieses Bandes – und wird sich fortsetzen in den Texten, die noch zur Publikation vorgesehen sind.

Wenn Hofmannsthal (1979 : 659) von Goethe sagte, »nie vielleicht seit Platon wandelte ein Sterblicher so ruhevoll im hesperischen Garten der Ideen«, so kann man von Raphael ebenso sagen, daß er in einem Garten der Ideen lebte, aber in äußerster Unruhe: ein von Krieg, Mißgeschick und Unglück, von Gedanken, Formen und Entwürfen extrem »provoziertes Leben« (Benn).

## Anmerkungen

- 1 Abels (1985 : 200). Novotny spricht vom Werk Cézannes als von einer »gemalten Erkenntniskritik« (ebd. : 27). Zu Leonardo da Vinci vgl. auch Valéry (1960) und Raphael (1986 b); ebenso Raphael (1975 : 168 ff.), wo er ausgehend von Kants Satz »Soviel Mathematik soviel Wissenschaft« die Funktion der Mathematik in der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts darstellt.
- 2 Vgl. Heinrichs (1983).
- 3 Die Ignoranz hat sich sogar bis zum heutigen Tag fortgesetzt. M. Hossenfelder, der den *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* von Sextus Empiricus (mit einer achtzigseitigen Einleitung) neu herausgegeben hat (Frankfurt/M. 1985), verzeichnet Raphaels Aufsatz nicht.  
Der Skepsis-Aufsatz wird in keinen späteren Band Raphaels aufgenommen, während der ebenfalls in den »Philosophischen Hefen« ein Jahr später erschienene Text »Zur Kunsttheorie des dialektischen Materialismus« sowohl in dem Band *Proudhon Marx Picasso* (erst französisch, dann englisch und deutsch) wie auch, in veränderter und erweiterter Form, in *Arbeiter, Kunst und Künstler* publiziert wird.
- 4 Vgl. Raphael, *Tempel, Kirchen und Figuren* (1988). Mit Le Corbusier stand er kurzzeitig in Verbindung; mit Lurçat verband ihn eine freundschaftliche Beziehung.
- 5 »Der Schaffensprozeß kann also nicht mehr als unwiederholbar-individueller Akt gelten, der sich in schlechter Unendlichkeit erschöpft und in unendlicher Annäherung an ein apriorisches »Kunstideal«.« (Binder, in Raphael 1983 a : 150).
- 6 Zitiert nach C. Schaefer, in: Raphael 1974 : 190. Im Nachlaß Raphaels finden sich auch größere Konvolute zu Themen der Mathematik.
- 7 Raphael unterrichtete bis 1932 an der Volkshochschule Groß-Berlin und an der Marxistischen Arbeiterschule und hielt Vorträge im Atelier des Bildhauers Fritz Cremer.  
In Paris lebte Raphael wesentlich vereinzelter, ja vereinsamt, auch wenn er Führungen im Louvre und einige Vorträge im Atelier des Architekten André Lurçat hielt. Vgl. Raphael 1988 : 102 ff. und Heinrichs (in Raphael 1985 b : 23 ff.) und T. Frank (in Raphael 1975 : 396 und 401 ff.). Joachim Schumacher (in Raphael 1974 : 180) hat darauf hingewiesen, wie unbeachtet auch Raphaels Schrift *Der dorische Tempel* (1930) in Deutschland, die 1934 in Paris erschienene *Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik* in Frankreich und die später in New York publizier-

- ten frühgeschichtlichen und kunstgeschichtlichen Arbeiten in den USA geblieben sind.
- 8 Bloch (1985 : 337 f.) Vgl. auch Duerrs (1984 : 256 ff.) interessante aphoristischen Hinweise: Die Phyrhoneischen Skeptiker vermißten im »*samsāra* der Ideologien den ›sturmlosen Ort‹, an dem man zur Ruhe kommen konnte . . .«
  - 9 – und speziell seine Reaktion auf den Wiener Kreis (dem er ja nahestand), der sich durch das Erscheinen der *Wissenschaftlichen Weltauffassung* (1929) und der Zeitschrift »Annalen der Philosophie« bzw. »Erkenntnis« (1930 ff.) etabliert hatte. Wittgenstein (1984 : 18).
  - 10 Vgl. auch Wandschneider (1982 : 33 und 187): »Noch bei Newton ist der metaphysische Hintergrund nicht zu übersehen. Erst Kant hatte philosophisch die ausdrückliche Trennung von Wissenschaft und Metaphysik vollzogen, die Hegel indes rückgängig zu machen trachtet . . . Dieser Begriff eines absoluten Raumes hat sich physikalisch – unter dem Aspekt kinematischer Relativität – letztlich als sinnleer herausgestellt.« Im Begriff eines »naturhaft Absoluten« hat eine »fundamentale Sinnverschiebung« stattgefunden. Vgl. auch die Arbeiten von Böhme, v. d. Daele und Krohn (1976 ff.).
  - 11 Die frühen Texte erschienen unter dem Pseudonym M. R. Schönlink in den Zeitschriften »Die Aktion« und »Nord-Süd«. Die anderen hier genannten Aufsätze sind abgedruckt in dem Band *Aufbruch in die Gegenwart* (1985). Ein Hinweis auf den Neuthomismus findet sich auch in Raphael (1983 a : 132).
  - 12 – oder wie er in *Arbeiter, Kunst und Künstler* (1975 : 173) angesichts Claude Bernards *Philosophie* angemerkt hatte: »Die aus dem Erkennen verjagte Metaphysik etabliert sich als Metaphysik des Gefühls . . .«
  - 13 Raphael (1985 a : 8 und 132); vgl. auch Raphael (1983 b : 23): Der schöpferische Trieb ist ein wirkendes Prinzip »unter allen Äußerungen, nicht nur des Geistes, sondern des Lebens überhaupt«; ebenso Raphael (1986 a : 19, 50 f., Anm. 9).
  - 14 Benjamin (1931 : 386 ff.).
  - 15 Benjamin (1931 : 1144 f.).
  - 16 Böhme/Böhme (1985 : 476), die Wasianski zitieren, nach dem Kant am Ende »emballiert und gleichsam wie ein Kokon eingesponnen« gewesen sei.

1. *Arbeiten von Max Raphael*

- Raphael, M. (1921): *Idee und Gestalt. Ein Führer zum Wesen der Kunst.* München (Delphin).
- (1930): *Der dorische Tempel (dargestellt am Poseidontempel zu Paestum).* Augsburg (Filsler)
  - (1974): *Theorie des geistigen Schaffens auf marxistischer Grundlage (überarbeitete Fassung der 1934 erschienenen »Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik«).* Frankfurt/M.
  - (1975): *Arbeiter, Kunst und Künstler. Beiträge zu einer marxistischen Kunstwissenschaft.* Frankfurt/M.
  - (1976): *Für eine demokratische Architektur. Kunstsoziologische Schriften.* Hrsg. von Jutta Held und Norbert Schneider. Frankfurt/M.
  - (1979): *Wiedergeburtsmagie in der Altsteinzeit. Zur Geschichte der Religion und religiöser Symbole.* Hrsg. von S. Chesney und I. Hirschfeld. Frankfurt/M.
  - (1983 a): *Marx Picasso. Die Renaissance des Mythos in der bürgerlichen Gesellschaft.* Frankfurt/M.
  - (1983 b): *Von Monet zu Picasso. Grundzüge einer Ästhetik und Entwicklung der modernen Malerei.* Frankfurt/M.
  - (1984 a): *Die Farbe Schwarz. Zur materiellen Konstituierung der Form.* Frankfurt/M.
  - (1984 b): *Wie will ein Kunstwerk gesehen sein? »The Demands of Art«.* Alle vier Bände hrsg. von Klaus Binder. Frankfurt/M.
  - (1985 a): *Aufbruch in die Gegenwart. Begegnungen mit der Kunst und den Künstlern des 20. Jahrhunderts.* Frankfurt/M.
  - (1985 b): *Lebens-Erinnerungen. Briefe, Tagebücher, Skizzen, Essays.* Frankfurt/M.
  - (1986 a): *Raumgestaltungen. Der Beginn der modernen Kunst im Kubismus und im Werk von Georges Braque.* Frankfurt/M.
  - (1987): *Bildbeschreibung. Natur, Raum und Geschichte in der Kunst.* Frankfurt/M.
  - (1988): *Tempel, Kirchen und Figuren.* Frankfurt/M. Alle fünf Bände hrsg. von Hans-Jürgen Heinrichs.

2. *Sekundärliteratur*

- Abels, J. (1985): *Erkenntnis der Bilder.* Frankfurt/M.
- Benjamin, W. (1931): *Paul Valéry. Zu seinem 60. Geburtstag.* In: *Gesammelte Schriften. Werkausgabe Bd. 4.* Hrsg. v. R. Tiede-

- mann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1980, S. 386-390. Anmerkungen in Band 6, S. 1143-1147.
- (1934): Rez. Julien Benda, Discours à la nation européenne. Band 9, S. 436-439.
  - (1927-1940): Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Bd. 2, S. 509-690 und Bd. 4, S. 1064-1222.
- Bloch, E. (1985): Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Bd. 1, 1950-1956. Frankfurt/M.
- Böhme, G. [Hrsg.] (1976): Protophysik. Für und wider eine konstruktive Wissenschaftstheorie der Physik. Frankfurt/M.
- und W. v. d. Daele, W. Krohn [Hrsg.] (1977): Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung. Frankfurt/M.
  - und H. Böhme (1985): Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt/M.
- Borges, J. L. (1945): »Valéry als Symbol«, in: Gesammelte Werke/ Essays. München o. J., S. 82 ff.
- Duerr, H. P. (1984): Sedna oder Die Liebe zum Leben. Frankfurt/M.
- Heinrichs, H.-J. (1983): Sprachkörper. Zu Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan. Frankfurt/M. und Paris.
- Hofmannsthal, H. v. (1979): Erzählungen, erfundene Gespräche und Briefe, Reisen. Frankfurt/M.
- Llosa, M. V. (1980): Die ewige Orgie. Flaubert und »Madame Bovary«. Hamburg.
- Sartre, J.-P. (1978): Baudelaire. Ein Essay. Hamburg (frz.: 1946).
- (1979): Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821-1857. Hamburg.
- Tausk, V. (1983): Gesammelte psychoanalytische und literarische Schriften. Wien-Berlin.
- Valéry, P. (1960): Leonardo. Drei Essays. Frankfurt/M.
- Wandschneider, D. (1982): Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie. Frankfurt/M.
- Wittgenstein, L. (1984): Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von F. Waismann. Frankfurt/M.
- Zweig, St. (1983): Flauberts Nachlaß. In: Begegnungen mit Büchern. Aufsätze und Einleitungen aus den Jahren 1902-1939. Frankfurt/M. S. 188-192.

## Der unpolitische Geist – oder die Freiheit, Sonette zu feilen

In den »Nouvelles Littéraires« stößt man wieder einmal den Kassandraruf aus: »L'esprit en danger!« Grund: die Geistigen beschäftigen sich mit der Politik statt mit der Literatur. Und man höre, auf welcher geistigen Höhe einer dieser Tempelwächter des reinen Geistes, Herr Julien Benda, steht:

»Ich muß gestehen: ich kann nicht an einen Menschen glauben, der sich, aus Pflichtgefühl oder aus Resignation, mit Haut und Haar der Politik verschreibt, während die Leidenschaft für die geistigen Dinge den Grund seines Wesens bildet; ich kann nicht an einen Menschen glauben, der während dreißig Jahren jeden Morgen einen Artikel gegen den regierenden Minister schreibt, während er, wenn er seinem Herzen gehorchte, in einer Mansarde säße und Sonette feilte oder Platon läse. Die Leidenschaft für die Dinge des Geistes ist gebieterisch. Wer von ihr getroffen ist, der kann vielleicht einen Augenblick seines Lebens der Politik schenken; er kann ihr aber nicht sein ganzes Leben schenken. Ich höre den Einwurf: Die größten Geister, ein Aristoteles, ein Spinoza, ein Kant haben sich außerordentlich leidenschaftlich mit Politik beschäftigt. Aber – bei ihnen war das ein reines Spiel mit Worten. Was hat das miteinander zu tun: im politischen Schlachtenlärm stehen, mit seinem ganzen Wesen und mit allen seinen Mitteln für den Sturz des Ministers soundso kämpfen und für das Hochkommen des Ministers soundso, und: die Politik zum Gegenstand seines Denkens machen, in rein spekulativem Sinn und jenseits jeder Absicht eines sofortigen Resultats?«\*

\* Im Original: »Je l'avoue: je ne crois pas à l'homme qui sera donné tout entier à la politique par devoir, par résignation, alors que le fond

Wahrhaftig: dieser Herr Benda ist kein Priester Apolls oder der Musen, er ist ein Spaßvogel oder ein Eunuch. Zuerst reduziert er alle politische Tätigkeit auf den Sturz von Ministerien, d. h. auf die Kammerintrigen ehrgeiziger Abgeordneter einer demokratischen Republik, trennt die politische Praxis von der politischen Theorie, und dann wettet er über den Gegensatz von Macht und Geist. Er sagt uns – als Schelm, als großer Ironiker? –: Zum geistigen Leben gehöre, in einer Mansarde Plato zu lesen. Doch soviel wir wissen, ist dieser Plato – allerdings das Original, nicht das Zerrbild in der Phantasie eines modernen spießbürgerlichen Literaten – zweimal nach Sizilien gereist, um politische Theorie und politische Praxis in Einklang zu bringen, und hat – belehrt durch seine Erfahrungen – nach der Utopie des »Staates« die wirklichkeitsnäheren »Gesetze« geschrieben. Aber für Herrn Benda ist das »un pur jeu de mots« –, und muß es sein. Denn der Geist, der nur noch darin besteht, sein Leben in einer Mansarde zu verbringen »à polir des sonnets ou à lire Platon«, muß bei dieser »ehrenwerten« Tätigkeit über seine Kastrierung und ihre geschichtlichen Voraussetzungen notwendig im unklaren bleiben.

Herr Benda klagt die politischen Intellektuellen einer

de son être était la passion des choses de l'esprit; je ne crois pas à celui qui, pendant trente ans, aura écrit tous les matins un factum contre le ministre du jour alors que, s'il eût obéi à son cœur, il eût passé sa vie dans une mansarde à *polir des sonnets ou à lire Platon*. La passion des choses de l'esprit est impérieuse. Celui qui en est mordu donnera peut-être un moment de sa vie à la politique il ne la donnera pas toute.

On m'assène alors que les plus grands intellectuels, un Aristote, un Spinoza, un Kant, se sont éminemment occupés de politique. C'est là *un pur jeu de mots*. Quel rapport y a-t-il entre vivre dans la bataille politique, lutter de tout son être et par tous les moyens pour renverser tel ministère ou susciter tel autre, et donner pour aliment à sa pensée la matière politique dans le mode purement spéculatif et hors de toute poursuite d'un résultat immédiat?«

»manie de sauvetage« an und sieht nicht, daß gerade er dieser Krankheit verfallen ist, und zwar im höchsten Maße, indem er einen Geist retten will, der in den letzten Zügen liegt und sich, in einem Bewußtseinsschwund sondergleichen, nicht mehr darüber klar werden kann, daß und warum er in den letzten Zügen liegt – nicht als Geist schlechthin, sondern als abstraktes Vermögen, Sonette zu feilen, d. h. als konkreter bürgerlicher Geist.

Aber selbst ein Eunuch hatte einmal eine Potenz, selbst ein Spaßvogel hat gelegentlich ernste Momente. Bitte, Herr Benda, darf ich Sie an den potenten Ernst ihrer Gesellschaftsklasse, an Voltaire, die Enzyklopädisten, Rousseau, Beaumarchais usw. erinnern? Waren alle diese politisch interessiert oder nicht? Und wollen Sie im Ernst behaupten, daß alle diese Männer darum »ungeistig« waren oder auch nur den Geist in Gefahr brachten? Nein, sie haben umgekehrt durch ihre Berührung mit dem politischen Leben dem Geist neue Kräfte zugeführt. Das kann doch der vollendetste Eunuch nicht im Ernste leugnen. Und wenn die Erinnerung des Herrn Benda versagt, wenn seine Urteilskraft sich trübt, wenn er in dieser geistigen Umnachtung »*L'esprit en danger*« schreit, so geschieht das nicht, weil *der* Geist, sondern weil *sein* Geist und der seiner Gesellschaftsklasse in Gefahr ist; nicht darum, weil die Beschäftigung mit Politik den Geist ruiniert, sondern weil sich der Geist mit einer *anderen* Politik, mit der Politik einer *anderen* Gesellschaftsklasse beschäftigt: kurz, weil die politischen Medikamente für einen teils überspitzten, teils kastrierten, teils in der Agonie liegenden Geist, die Quellen für seine Auffrischung am sozialen Leben auf der anderen Seite der Barrikade liegen.

Wir müssen Ihnen, Herr Benda, und allen Ihren Klassengenossen, eine brutale, aber offene Enttäuschung bereiten, indem wir Ihnen sagen: Ihre Gegner sind nicht so dumm, daß sie Ihr »*pur jeu de mots*« nicht durchschauen.

Indem Sie »den« Geist retten wollen, versuchen Sie, das wahre Leben des proletarischen Geistes zu verhindern: die vernünftige Gestaltung des sozialen und politischen Lebens, die Befreiung des Menschen von der Knechtschaft durch seine eigenen, zur Ware gewordenen Produkte, die Aufhebung der Selbstentfremdung zwischen Geist und Macht. Daß und warum die Stunde hierzu reif ist, darüber können Sie bei Karl Marx nachlesen oder bei Lenin, zwei Musterbeispielen für die Einheit großer Theorie und umwälzender Praxis.

Wie die ersten Schritte dazu aussehen, darüber wird Ihnen Ihr größerer confrère André Gide gerne Auskunft geben. Und in jedem Fall gilt als Motto des lebendigen, d. h. proletarischen Geistes: Es gibt keinen Dualismus von Theorie und Praxis, von Geist und Macht. Und für die von Ihnen bekämpften Kommunisten gilt unter allen Umständen das Wort Lenins: »Keine revolutionäre Praxis ohne revolutionäre Theorie.« Aber diese Theorie ist kein kastrierter Geist, sie ist auch nicht in Gefahr, sondern auf dem Weg zum Aufstieg, zum Sieg. Wenn Sie das nicht sehen können, klagen Sie nicht die Kämpfer in der revolutionären Front des Klassenkampfes an, sondern Ihren schlechten historischen Instinkt, der aus seiner Mansarde kein Fenster in die geschichtliche Wirklichkeit öffnen kann und dessen Gejammer um den »*Esprit en danger*« nur das Lachen Ihrer Gegner herausfordert – ein Lachen der Freude und des Triumphes, daß diese Art von Geist wirklich im Sterben liegt.

## Vom unbekanntem Plato

Die Ideen und Werke eines Philosophen werden nicht nur von den verschiedenen Zeiten verschiedenartig rezipiert, sondern auch verschiedene Schichten der Menschheit nehmen anderes und anders auf, und manches wird nie bewußter und dauernder Besitz, sei es der Allgemeinheit, sei es einzelner.

So ist heute die Platonische Liebe und der Platonische Kommunismus zum mindesten als Phrase im Munde aller, während bei den Gelehrten die Lehrbarkeit der Tugend, die Ideenlehre und vielleicht noch die Dialektik Platons die zentrale Problemstellung ausmachen. Daneben bleiben einige Dialoge fast gänzlich unbeachtet, weil sie die für das gesamte System wichtigen Fragen in einer Art verdecken, die sich nur durch die besonderen äußeren Umstände ihrer Entstehung oder durch die noch nach Lösungen tastende Einstellung des schaffenden Philosophen erklärt. Aber eben gerade diese besonderen Umstände und Ursachen sowie die ganz offensichtliche Anteilnahme und Liebe, die aus den Werken selber sprechen, lassen vermuten, daß Plato selbst – wenigstens im Augenblick des Schaffens – gerade zu diesen Arbeiten eine nachdrücklichst positive Einstellung hatte, die von ihrem historischen Schicksal vollständig abweicht. Ich denke z. B. an die untereinander so verschiedenartigen Dialoge »Euthydem« und »Charmides«.

Von diesen beiden ist der »Charmides« (Über die Besonnenheit) der frühere, wenn auch keineswegs so früh, wie man ihn allgemein ansetzt. Denn erstens war sich Plato der Unterscheidung von Empfindung, Vorstellung und wahren Wissen bereits so bewußt, daß er sie zur Grundlage der Reihenfolge der Definitionen der Besonnenheit und damit des Aufbaus des ganzen Dialoges macht; und zweitens wird

hier nach der Besonnenheit nicht als nach einer einzelnen Tugend oder nach ihrem Zusammenhang mit anderen Tugenden gefragt, sondern die Folge der Definitionen drängt einerseits auf eine Gleichsetzung von Besonnenheit mit Erkenntnistheorie und andererseits auf eine Abgrenzung dieser »Erkenntnis sowohl ihrer selbst als aller übrigen Erkenntnisse« gegen die Ideenlehre, speziell gegen die Idee des Guten. Eben darin liegt die große, einzigartige und entscheidende Bedeutung des »Charmides«.

Sokrates, aus der Schlacht von Potideia nach Athen zurückgekehrt, erkundigt sich sogleich nach den Jünglingen, die während seiner Abwesenheit durch Liebe zur Weisheit und durch Schönheit hervorgetreten seien. Als ihm der an Kopfschmerzen leidende Charmides als der besonnenste genannt wird, bedeutet er diesem, daß er ihn heilen könne, wenn er nicht nur nach griechischer Art das Ganze mit dem Teil behandeln lasse, sondern nach thrakischer Art das Ganze in der Seele sehen und darum die Seele zur Behandlung, d. h. zur Besprechung darbieten wolle. Diese Besprechung besteht in der Unterredung über das Wesen der Besonnenheit, die Charmides, da er sie besitzen soll, ja auch kennen müsse, denn das Einwohnen bringt eine Empfindung hervor, auf der dann eine Vorstellung sich gründet. Sokrates bekommt auf seine Frage und infolge seiner Widerlegungen zuerst von Charmides, dann von Kritias sechs Bestimmungen: Besonnenheit sei eine gewisse Bedächtigkeit; sie sei eine Scham; Besonnenheit sei, wenn jemand das Seinige, wenn jemand das Gute tue; Besonnenheit sei Selbsterkenntnis im Sinne des Delphischen Orakels; und schließlich: Besonnenheit sei die Erkenntnis der Erkenntnis, d. h. die Erkenntnis ihrer selbst und aller übriger Erkenntnis.

Man sieht ohne weiteres, daß die Reihenfolge dieser Definitionen nicht willkürlich ist, sondern – nach einem Prinzip geordnet – sich einem bestimmten Ziel annähert. Die

beiden ersten Definitionen liegen im Bereich der Empfindung. Sokrates weist sie durch ein allgemein formales Verfahren zurück: daß das, was in ihnen an Oberbegriffen (schön und gut) und spezifischen Merkmalen (schnell – langsam, weder gut noch böse) liegt, sich nicht eindeutig einander zuordnen lassen.

Die dritte Definition (das Seine tun) liegt im Bereiche der Vorstellung. Sokrates zeigt, daß es sich um eine verworrene und rätselhafte Vorstellung handelt, weil und solange man an Stelle von Momenten der Beschaffenheit Momente des Umfangs: das Seine – das Andere, gegen die der Begriff invariant ist, zur Definition heranzieht.

Die vierte und fünfte Definition liegt auf dem Wege zur Begriffsbildung. Sokrates zeigt des näheren, daß die Begriffe des Guten und des Wissens, die zur Bildung des Begriffs: Besonnenheit nötig sind, sich nicht aus Empfindung und Vorstellung ergeben, sondern aus einer anderen, der Empirie entgegengesetzten (denn der Weg von der Empfindung zur Vorstellung ist der Weg der Abstraktion aus der Erfahrung) Richtung herangeholt werden müssen (ohne zu sagen, wo und wie sie verankert sind); und des weitern, daß sie – so unentbehrlich sie zur Begründung der Existenz des Begriffs der Besonnenheit sind – doch nicht hinreichen, seine Beschaffenheit, sein Wesen zu bestimmen.

In der Sprache heutiger Schulphilosophie könnte man das bisherige Ergebnis des Dialogs in den Satz zusammenfassen: daß weder die a posteriori aus der Empirie gewonnenen spezifischen Merkmale, noch die a priori, seien es die gegebenen, seien es die aus einem Urprinzip abgeleiteten obersten Begriffe jeweils allein genügen, um einen Begriff zu bestimmen. Es läge nun sehr nahe, zu folgern, daß dann nur der Synthese beider Methoden: der aus einem a posteriori abstrahierenden Induktion und der aus einem absoluten a priori konkretisierenden Deduktion, daß nur der möglichen und verwirklichten Kongruenz beider entge-

gengesetzten Methoden, d. h. einer Dialektik, die Begriffsbildung und -bestimmung gelänge. Und in der Tat könnte man die sechste und letzte Definition: Besonnenheit sei die Erkenntnis ihrer selbst und aller übrigen Erkenntnisse, dahin interpretieren. Denn die Erkenntnis aller übrigen Erkenntnisse wäre doch wohl nur möglich als letzte Stufe einer im Empirisch-Gegenständlichen beginnenden Abstraktion und Erkenntnis ihrer selbst nur deutbar als Erkenntnis der im Erkennen selbst liegenden apriorischen Faktoren, die a priori, d. h. vor aller empirischen Erkenntnis erkennbar sind.

So sind in dieser Bestimmung ein transzendentaler Idealismus im strengsten Sinne des Wortes und eine zur höchsten Spitze getriebene Induktion zum mindesten nebeneinander gestellt: als zwei Kennzeichen ein und desselben Begriffs, wenn auch damit über das Verhältnis: die Durchdringung, Einheit oder Dialektik dieses Gegensatzes noch nichts ausgesagt ist.

Jedenfalls hat Plato mit dieser Definition das Gedankenexperiment einer metaphysisch freien Erkenntnistheorie gewagt, deren einer Faktor ein rein idealistisch transzendentales Apriori ist. Plato war sich des Außerordentlichen dieser Annahme sehr wohl bewußt. Denn er läßt den Kritias gegen Sokrates sagen (und will damit vielleicht andeuten, daß er hier über alles Sokratische Philosophieren hinausgehe), daß das Erkennen zwar immer das Erkennen eines ihm fremden, d. h. es transzendierenden Gegenstandes ist; daß dagegen die Besonnenheit sich nur auf Erkenntnis richte, d. h. sich nicht aus sich selbst hinausbegebe, wenn sie ihren Gegenstand intendiere und in dieser Immanenz die Totalität der Erkenntnis fasse, nicht irgendwelche wechselnden und partiellen Inhalte. Man dürfe nicht nur auf die Ähnlichkeit zu andern Erkenntnissen achten, da eben gerade in den Unterschieden das Wesentliche liege.

Aber damit, daß Sokrates eine Fülle von Argumenten

gegen diese Auffassung richtet, ist die Grenze nicht nur gegen Kant, sondern gegen jede metaphysikfreie idealistische Erkenntnistheorie gezogen. Man wird also nicht fehlerhaft, wenn man nicht die Auffindung einer Definition der Besonnenheit schlechthin, sondern die kritische Auseinandersetzung mit der letzten Definition, den Nachweis der Notwendigkeit ihrer weiteren Begründung (durch die Ideenlehre) als das zentrale Problem des »Charmides« ansieht.

Betrachtet man nun die Widerlegungen des Sokrates etwas näher, so ist man erstaunt über die Selbstverständlichkeit, mit der Plato den bisher mühsam gewonnenen Aufbau zu einer rein methodischen Auffassung der Besonnenheit wieder aufgibt und allen Argumenten der zur Behandlung des Nichtwissens abbauenden Kritik eine rein inhaltlich-gegenständliche Grundlage gibt: die Besonnenheit müsse auch der Unkenntnis Erkenntnis sein, also das Wissen dessen, was einer weiß und was er nicht weiß.

Gewiß: die Definition des Kritias ließ rein grammatisch die Möglichkeit zu, den Genitiv (in »der Erkenntnis ihrer selbst und aller übrigen Erkenntnisse«) als *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus* zu fassen. Aber selbst wenn man den letzteren wählt und dann das Objekt mit Hilfe einer Negation bestimmt, so entscheidet, ob man absolut negiert (als Unkenntnis) oder relativ (als Irrtum). Nur im letzten Fall bleibt man im Rahmen einer Erkenntnistheorie des reinen Denkens. Im ersten dagegen erweitert man die Definition und zwar nicht nur vom reinen Denken ins Sachdenken, sondern unter der Hand auch von der logisch erfaßten Sache zur alogischen Sache, so daß alle einzelnen Argumente etwas ganz anderes betreffen als die sechste Definition.

Selbstverständlich war sich Plato dieser Wendung bewußt und er sucht sie nach Möglichkeit durch die *Folge* der einzelnen Argumente wieder aufzuheben. Es sei nicht

möglich, zu wissen, daß einer weiß und nicht weiß, was er weiß und nicht weiß. Denn es gäbe hierfür keine Analogie weder in den sinnlichen Empfindungen (z. B. als ein Sehen, welches keine Farben sieht, obgleich es ein Sehen ist, sich selbst aber und anderes Sehen und Nichtsehen sieht) noch im Verlangen, Wollen oder in der Vorstellung. Aber selbst wenn es im Gegensatz zu allen andern Funktionen eine Erkenntnis geben sollte, die nicht Erkenntnis eines erkennbaren Gegenstandes ist, sondern nur Erkenntnis ihrer selbst und anderer Erkenntnisse, so müßte selbst eine solche Erkenntnis sich auf etwas beziehen und eine Eigenschaft haben, vermöge deren sie sich auf etwas bezieht.

Dies sei z. T. unwahrscheinlich, etwa wenn man es in Analogie zum Gehör betrachtet, das dann selbst eine Stimme haben müßte, z. T. ganz unmöglich, wenn man es etwa in Analogie zum Größeren betrachtet, weil etwas Größeres, welches das Größere von etwas anderem Größeren ist und von sich selbst, auch kleiner sein müßte als es selbst. Nimmt man trotzdem eine solche Erkenntnis der Erkenntnis an, so wird der Selbsterkennende zwar erkennen, *daß* er erkennt, aber nicht *was* er erkennt. Da aber die Definition des Kritias weder auf das »Daß« noch auf das »Was« ging, sondern auf das »Wie«, so scheint Plato sagen zu wollen, daß die Grenze einer rein immanenten idealistischen Erkenntnistheorie durch die Erkenntnis des »Daß«, der bloßen Existenz des Erkenntnisaktes gezogen sei, daß dagegen das »Wie« als unablösbar vom »Was« irgendeine Transzendenz voraussetze – womit allerdings noch nichts über das »Was« dieser Transzendenz selbst ausgemacht ist, ob es sich um die dem menschlichen Bewußtsein transzendente Außenwelt der Dinge oder um die ihr transzendente metaphysische Realität der Ideen handle.

An diese letzte Frage geht Plato von einem für viele von uns Heutigen vielleicht befremdlichen Gesichtspunkt aus heran: dem der Nützlichkeit. Wenn man das, was man wüßte, unterscheiden könnte von dem, was man nicht

wüßte, hätte man zwar die Möglichkeit, fehlerfrei zu leben, verständig und erkenntnismäßig, aber noch nicht die Sicherheit, gut und glücklich zu leben. Dazu dient nicht die Erkenntnis überhaupt, noch die Summe aller Erkenntnisse, sondern nur die Erkenntnis des Guten und Bösen, welche allein die nützende ist, so daß die Besonnenheit als Erkenntnis der Erkenntnis nicht einmal in dem Sinne nützen kann, daß sie der Erkenntnis des Guten und Bösen vorsteht, d. h. die Erkenntnistheorie ist nicht das Fundament und die Voraussetzung der Erkenntnis des Guten und Bösen.

Daß gerade das Umgekehrte für Plato der Fall ist, geht aus einem Vergleich dieses letzten kritischen Einwands mit der vierten Definition hervor, nach der Besonnenheit das Tun des Guten sei. Plato hat diese Bestimmung durch Sokrates zurückweisen lassen mit der Begründung, daß man im Bereich des Empirischen nützlich handeln kann, ohne es selbst zu wissen. So tut ein Arzt, der einen Menschen heilt, etwas Nützliches, aber er weiß nicht, wann er mit Erfolg und Nutzen sein Werk verrichtet.

Wenn Plato jetzt wieder unter dem Motto des Nützlichen auf das Gute zurückkommt, so ist es nicht mehr das empirisch Gute, sondern die Erkenntnis des Guten oder mit andern Worten: die Idee des Guten. Und das heißt: Es ist nicht die Erkenntnistheorie, welche die Ideenlehre fundiert, sondern die Ideenlehre und damit die Metaphysik, welche die Erkenntnistheorie fundiert.

Diese Ordnung scheint für Plato aus zwei Gründen notwendig gewesen zu sein. Der eine liegt in einer klaren Unterscheidung zwischen Erkenntnistheorie und Erkenntnis-kritik; die Theorie allein ist nur eine Tatsache für ihn, kein Wert. Der andere liegt in dem Bedürfnis, Theorie und Praxis nicht auseinanderfallen zu lassen; eine rein immanente idealistische (transzendente) Erkenntnistheorie kann das wertvolle Handeln nicht fundieren (was auch Kant später zugeben mußte).

Ob nun die Erkenntnis des Guten das gute und glückliche Leben begründen und sich in der Nützlichkeit sozusagen experimentell ausweisen kann, das ist eine Frage, die man nicht nur gegen Plato, sondern gegen jeden Idealismus offen hat. Hier genügt es, festzustellen, daß Plato im »Charmides« – trotz der Sokratischen Versicherung, daß er nichts wisse – zu der Feststellung gekommen ist, daß es hinter einer absoluten, apriorischen, immanenten, d. i. transzendentalen Erkenntnistheorie eine tiefere, begründende Schicht: die Idee des Guten, gibt.

## Die neuromantische Auferstehung des Mittelalters und der kulturkämpferische Neuthomismus

Seit dem Krieg hat sich eine Veränderung des europäischen Geistes bis in die tiefsten Schichten des Volkes hinein vollzogen. Ein Vorgang, der vor 1914 nur die schaffende Elite betraf, hat sich in voller Breite ausgewirkt: die Überschwemmung Europas mit den Kulturen aller andern Erdteile einerseits und die Wiederbelebung der europäischen Vergangenheit andererseits. Ich kann die Meinung Valéry's nicht teilen, daß dieser Synkretismus nur ein Zeichen schöpferischer Schwäche und geistiger Erschlaffung sei. Vielmehr zeigt die sich allmählich vollziehende Assimilierung sehr deutlich die zuerst verborgenen Ziele: die Aufwühlung unseres Trieblebens bis in die Tiefen unseres unbewußten Daseins (also in der Richtung Freuds) und die Sublimierung unserer kulturellen und vorab religiösen Ansprüche (also gegen den Rationalismus) – beides im Sinne einer Befreiung von den Papiermassen aller »Wissenschaften des Nichtwissenswerten«.

Damit sind die äußersten Pole menschlichen Wesens freigelegt und in Spannung zueinander gesetzt. Was daraus entstehen wird: eine neue Kultur oder der Untergang –, kann heute niemand mit Sicherheit voraussagen.

In der großen Krisis des europäischen Geistes spielt das Wiederaufleben des Mittelalters eine hervorragende Rolle wegen der dogmatischen Sucht des Menschen. Lessings hoher Standpunkt, der das Suchen nach Wahrheit dem Besitz der Wahrheit vorzieht oder gar die freudige Tätigkeit der menschlichen Schöpfung, »das Streben nach Harmonie als die schönste menschliche Leidenschaft« (Le Corbusier) gelten nur für eine biologisch andere Schicht als sie die Majorität der Menschen darstellt. Obwohl »man« körper-

lich aufrecht geht, kann die Seele ohne die Krücken dogmatischer »Wahrheiten« nicht auskommen. Aber auch da, wo man oberhalb von »tout le monde« nach einer neuen Metaphysik sucht, strebt man bewußt oder unbewußt dem Mittelalter entgegen, weil nach Marxens Kampf gegen den deutschen Idealismus nur eine realistische Metaphysik möglich ist.

Das Mittelalter hat den Vorzug einer geschlossenen Tradition, die durch Renaissance, Protestantismus und Aufklärung zwar theoretisch erschüttert, aber nicht faktisch überwunden ist. Dies beweist am deutlichsten der ideologische Kampf der Nationalsozialisten um die Wiederherstellung des verschütteten europäischen Heidentums. Die mittelalterliche Tradition hat ferner alle ästhetischen Reizmittel in künstlerischer und sozialer Gestaltung zur Verfügung; es ist eine geschichtliche Tatsache, daß diese emotionale Verführung der intellektuellen voranging. Aber seitdem durch die Autorität des Papstes Philosophie und Theologie des heiligen Thomas für *die* kirchliche Lehre erklärt wurden, hat auch die rationale Seite eine weit über den Katholizismus hinaus wirksame Einheitlichkeit gewonnen.

Alle Versuche, das scholastische System von der Mystik her zu durchbrechen, blieben erfolglos. Die tiefste Ursache liegt in der inneren Labilität der thomistischen Anschauung, die nicht Schwäche, nicht Utilitarismus ist, sondern in ihrer logischen Struktur selbst wurzelt. Der Thomismus kennt nicht die harte Einseitigkeit des Entweder-Oder, sondern die *complexio oppositorum* und die *analogia entis*, die vor allen korrespondierenden Hypothesen dialektischer Methoden Allgemeinheit, Unbestimmtheit, Weite voraushaben. Praktisch äußert sich dies in der Lehre vom sogenannten »Heilsminimum«: *Jeder* Mensch, der in *seinen* gegebenen Umständen und nach *seinen* Kräften aufrichtig sich Gott hingibt, ist darin von Gott angenommen (Przywara). Diese für alle praktischen Zwecke

sehr fruchtbare Unterscheidung zwischen Keimgestalt und Vollgestalt der »religiösen Übergabe und Hingabe an Gott« wird unterstützt durch die Machtposition der Kirche, deren glänzende organisatorische Durchgestaltung hier kaum erwähnt zu werden braucht.

Dieses Zusammentreffen der Bedürfnisse der seelisch aufgewühlten Kriegs- und Nachkriegsgeneration mit der Geschichte und der Struktur des Katholizismus drängt geradezu auf kulturkämpferische Absichten hin. In geistiger Hinsicht wendet man sich in militanter Weise gegen die drei alten Feinde: Protestantismus, moderne Metaphysik seit Descartes und Liberalismus. Es ist also der Bürger und nicht der Proletarier, dem der unmittelbare Kampf gilt. Man kann viele und umfassende Werke des Neuthomismus lesen, ohne die Namen: Feuerbach, Marx, Lenin auch nur erwähnt zu finden. Welche Gründe man hierfür auch haben mag, die Tatsache selbst ist für das Bürgertum wie für das Proletariat höchst beachtenswert.

Die Mittel der Bekämpfung sind so geschickt, wie sie bei der hohen theoretischen Schulung und praktischen Einsicht des katholischen Geistlichen und Gelehrten nur immer sein können. Man stellt die thomistische Lehre von der Seite dar, von der sie dem modernen Menschen Anhaltspunkte gibt, z. B. Przywara, indem er die *analogia entis* in den Mittelpunkt seiner *Religionsphilosophie katholischer Theologie* rückt. Man betont nachdrücklichst den Willen, die wertvollen Gedanken der neueren Metaphysik und die Ergebnisse der Naturwissenschaften in die vorgegebene Ordnung des geistigen Kosmos des Katholizismus einzuordnen, soweit sie diesem nicht geradezu widersprechen. Man stützt z. B. die gegenwärtige Körperkultur unter Berufung auf die *causae secundae* des heiligen Thomas. Man bedient sich der nach einem Kriege wirksamen pazifistischen und universalistischen Ideologie. »Friedfertig und wohlwollend« nennt Maritain den Neuthomismus, ohne die Ironie zu empfinden, die diese Phrase herausfordert, wenn man

an die Albigenserkriege, die Kreuzzüge, die Inquisition etc. . . . denkt.

Das praktische Ziel geht geistespolitisch auf eine Beherrschung der gesamten philosophischen und wissenschaftlichen Forschung durch die Prinzipien des heiligen Thomas, von denen Maritain in seinem *Antimodern* eine ebenso knappe wie glänzende Darstellung gegeben hat; machtpolitisch auf die Errichtung der »Una Catholica« auf den Trümmern der Freimaurerei, der oströmischen Kirche, des Protestantismus. Die Konkordate mit den einzelnen deutschen Ländern, die Einigung mit Mussolini, die Hetze gegen die Kirchenverfolgungen in Rußland nach den vergeblichen Versuchen friedlicher Durchdringung dienen diesem Zweck.

Wie weit hat die katholische Bewegung dieses Ziel erreicht? Daß eine schwere Reaktion über Europa lastet und daß in ihr der Katholizismus aller Länder immer stärker zur Herrschaft drängt, wird niemand bestreiten können. Doch liegen in dieser Bewegung selbst die Kräfte zu ihrer Begrenzung. Es ist dies die allzu einseitige metaphysisch-theologische Einstellung in einer Zeit, die nun einmal durch den historischen Materialismus charakterisiert ist. Das Grundproblem der Wirtschaft geistig zu bewältigen, könnte nur einem wirklich revolutionären Katholizismus gelingen. Aber daran hindert ihn sein metaphysischer Hochmut. Von seinen Ausmaßen kann man sich kaum eine genügende Vorstellung machen. Wenn Przywara in seinem Werk *Ringens der Gegenwart* »eine Art Spiegelung einer bestimmten Metaphysik (d. h. der thomistischen) in den Problemen der Gegenwart« gibt, so möchte man das als Schrulle hinnehmen, wenn man nicht gleichzeitig sieht, wie er alle philosophischen Systeme abdrosselt, um in den Freudenruf auszubrechen: »Außer der Kirche kein Heil«! Maritain schreibt: »Wenn Plato angesichts der ewigen Ideen ein wenig den Kopf verloren hat, so vergessen wir nicht, daß es genügt, sie an ihren wahren Ort, in den göttli-

chen Verstand zu setzen, damit der Platonismus wahr wird.« Noch gefährlicher ist die Formulierung von Sertillanges: »Wir brauchen die alten Prinzipien in neuer Gestalt, um mit ihnen – wie mit einem alles organisierenden Ferment – für unsere Zeit jene philosophia perennis wiederherzustellen, deren Sprache wir verlernt haben.« Das klingt fast so, daß man zustimmen möchte. Aber die Zweiseitigkeit aller kulturkämpferischen Programme des Neothomismus wird offenbar, wenn Sertillanges diese Worte im Sinne des Papstes deutet, »daß die gesuchte Hilfe schon gefunden ist, daß die thomistische Zusammenschau durch ihre eigene Anverwandlungskraft, durch die Festigkeit ihrer Grundlagen und durch alle die Fühler, die sie nach allen Richtungen hin ausstreckt, die Geister zu sammeln und vielleicht sogar auf den Boden des Glaubens zu sammeln vermag, den die falschen philosophischen Systeme zerstört haben.«

### *Literaturhinweise*

- M. Grabmann: Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin. Dr. Benno Filser, Augsburg.
- Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. Dr. Benno Filser, Augsburg 1923.
- O. Karrer: Meister Eckehart: Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Joseph Müller, München.
- Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckehart. J. C. Becker, Würzburg 1928.
- J. Maritain: Antimodern. Dr. Benno Filser, Augsburg 1930.
- E. Przywara S. J.: Religionsphilosophie katholischer Theologie. Handbuch der Philosophie, Abt. II, R. Oldenbourg, München 1927.
- Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-27. Dr. Benno Filser, Augsburg 1929.
- C. Schmitt: Römischer Katholizismus und politische Form. Jakob Hegner, Hellerau.
- A. D. Sertillanges: Der heilige Thomas von Aquin. Jakob Hegner, Hellerau.

## Antimodern = Ultramodern Eine Auseinandersetzung mit dem kulturkämpferischen Neuthomismus

Engels setzt im Anti-Dühring auseinander, daß unsere Epoche drei Moralen besitzt: eine feudal-mittelalterliche, eine kapitalistisch-bürgerliche und eine proletarische. Man könnte dasselbe von allen andern Ideologien sagen. Die gegenwärtige Reaktion scheint mir z. B. in philosophischer Hinsicht dadurch gekennzeichnet, daß die katholische Ideologie einen großen Aufschwung genommen hat, während die bürgerliche ihren liberalen Charakter immer mehr verliert. Mögen Phänomenologie (Husserl, Scheler, Heidegger) und Neuthomismus sich noch so verschieden voneinander wähnen, für den historischen Materialismus sind sie nur zwei Spielarten der Scholastik. Nach diesem vollständigen Versagen der kapitalistisch-bürgerlichen Philosophie fällt die Aufgabe der Bekämpfung, Zersetzung und Zerstörung der feudalen Lehren der marxistischen Philosophie zu. Aber der proletarische Philosoph kennt kaum die Waffe, die er bekämpfen soll und muß. Das ist nicht für Rußland, aber für Westeuropa eine furchtbare Tatsache in dem Augenblick, wo der Katholizismus mit den raffinierten Mitteln seiner weitreichenden Macht einen Kulturkampf organisiert. Wenn man die Schriften der deutschen, französischen und italienischen Neuthomisten liest, so wird man die Namen Feuerbach, Marx und Engels entweder vergeblich suchen oder ihre Lehren vollständig falsch dargestellt finden. Es wird die erste Aufgabe sein, eine Auseinandersetzung des Neuthomismus mit dem Marxismus zu erzwingen, die an Umfang und prinzipieller Bedeutung über das heutige Maß weit hinausgeht.

Wir beginnen, indem wir das Buch »Antimodern«

(deutsch: Filser Verlag, Augsburg) von J. Maritain zugrundelegen, der – von Bergson herkommend – heute einer der Führer des französischen Neuthomismus ist. Es stellt die Fragen des kulturkämpferischen Neuthomismus mit einer prinzipiellen Schärfe, die eine ebenso prinzipielle Entgegnung geradezu herausfordert.

## I

Maritain geht davon aus, daß die Moderne sich in zwei Irrtümern über Verstand und Vernunft befinde, einmal, indem sie »die beiden Glieder dieser Unterscheidung vollkommen umkehrt« und dann, indem sie sie »wie eine Fähigkeit von der andern trennt«. So wird die Vernunft materiell genommen (als Vermögen, richtig oder falsch zu denken) und ist von Natur aus in »ständiger Gelegenheit des Irrs«, zumal wenn der ordnenden Tätigkeit des Verstandes nur ein Minimum zugestanden wird. Hier können allein Gott, der Glaube, die Gnade helfen. Aus dieser Verbindung der Erkenntnistheorie mit der Theologie folgert Maritain: »Die Wissenschaft ist vom Dogma abhängig, nicht in ihren eigentümlichen Prinzipien, die von der natürlichen Vernunft abhängen, sondern in den Folgerungen und Endergebnissen, auf die sie hinausgeht.« Und dann: Die exakte, physikalisch-mathematische Erkenntnis der Natur »befaßt sich . . . einzig mit den zusammengekoppelten Variationen bestimmter abstrakter Größen; und so bleibt sie gerade aufgrund des seinsmäßig Niedrigen und Unvollkommenen an ihr in ihrer Entwicklung unabhängig von den geoffenbarten Wahrheiten.« Alle anderen Wissenschaften aber geraten notwendig in eine Fülle von Verworrenheiten, die man »Gedankenfreiheit« nennt; die richtig verstandene Freiheit, die Gott und dem eigenen natürlichen Wesen gehorcht, kann nur die Theologie oder *philosophia ancilla theologiae* garantieren, weil sie allein gegen

die individuellen und sozialen Akzidentien schützt, welche die natürliche Erkenntnis bedrohen. Aber seit Descartes und Kant ist gerade aus ihnen Regel und Gesetz geworden und so mußte »der Geist . . . am Ende der modernen Philosophie das Joch des erklärten und formellen Unsinnns auf sich nehmen« (Hegel, Bergson). Schwächung der Vernunft, Tyrannei des mechanistischen und evolutionistischen Szientismus, Knechtschaft durch die Tatsachen und zugleich ihre Vergewaltigung, Gefügigkeit gegenüber dem Geist der Welt – das sind die Folgen. »Die historische Sendung, die die moderne Philosophie erfüllt, besteht tatsächlich darin, einer Menschheit den Weg zu bereiten, die in der sichtbaren Welt wie im Tempel Gottes thront und sich gebärdet, als ob sie die Gottheit selber wäre.«

Aber wie sind denn die wahren Prinzipien der Philosophie verloren gegangen? Durch die Schwäche der Scholastik, die noch zu Lebzeiten des heiligen Thomas aufhörte, sie selbst zu sein; durch das Mißverhältnis, das sich zwischen den Scholastikern und den Vätern der modernen Wissenschaft herausbildete; durch die Unterbrechung der Ordnung, die eine Norm der allgemeinen geistigen Verfassung einer christlichen Welt ist: »von der Erforschung der Phänomene zur Naturphilosophie, von der Naturphilosophie zur Metaphysik, von der Metaphysik zur Theologie, von der spekulativen zur mystischen Theologie, zur gelebten Weisheit, die auf einer andern Ebene liegt und von der Liebe und den Gaben des heiligen Geistes abhängt«. Dar- aus leitet Maritain folgende Bedingungen für die Wiedergeburt des Thomismus ab; erstens: »Feste Treue nicht nur zu den allgemeinen und allgemeinsten . . ., sondern auch . . . zu den formellen Prinzipien zu zählen, von denen auch das unbedeutendste offensichtlich seinen notwendigen Platz in einem System hat, das organisch und lebendig ist und alle Aspekte des Wirklichen umfaßt. Zweitens: die pädagogischen und theologischen Grenzen sind zu überschreiten, die metaphysischen und philosophischen Be-

lange haben die Laienkreise breit zu überstrahlen. Der modernen Philosophie gegenüber muß man sich zwar ablehnend in den Prinzipien verhalten, aber die von ihr gefundenen Teilwahrheiten dank der höheren Prinzipien der Scholastik an den geeigneten Ort des geistigen Universums stellen. Den positiven Wissenschaften werden die Grenzen ihrer Kompetenz gezogen. Darunter leiden weder die Tatsachen noch die Gesetze, sondern die Theorien. Drittens: Die Seele des Philosophen muß in den höheren Sphären der Kontemplation (Mystik) Aufenthalt finden. Kurz: »Man hat den heiligen Thomas bescheiden nachzuahmen, freilich nicht, um seine Lehre gemäß der Weise unserer Zeit nachzudenken, sondern gemäß der Weise seiner Lehre, alle Probleme unserer Zeit nachzudenken.«

## II

Welches sind nun diese Prinzipien, von denen alles abhängt? Und welches ist ihr Zusammenhang? Maritain glaubt die einfachste Tatsache festzustellen, »die meine für die Welt offenen Augen sehen und die mein Verstand erkennt«: *es gibt Dinge, die sind*. Das Sein enthält die Wesenheit und die Existenz. Da es in allen Dingen das Sein gibt und doch diese Dinge voneinander verschieden sind, so folgt, »daß der Begriff des Seins ein transzendentaler und analoger ist.« Ferner: »Die Idee des Seins zieht mein Verstand aus den von meinen Sinnen erfaßten Objekten. Ist aber diese Idee einmal gebildet, so sieht mein Verstand . . . unmittelbar (nicht als erfahrungsmäßige Feststellung) einige Axiome ein: das der Identität (Jedes Ding ist das, was es ist) und das des Widerspruches (Sein ist nicht Nichtsein).« Ferner das Prinzip der Vernunft: »Alles Seiende ist im Sein begründet«, das Prinzip der Kausalität und das der Finalität: »Das Seiende ist nicht nur, es wirkt«. In welchem Verhältnis stehen Sein und Wirken? »Das Sein geht dem Wer-

den voraus, und es gibt keine Veränderung ohne ein Sein, das veränderlich ist.« Daraus folgt: »Alles was bewegt wird, wird durch ein anderes bewegt.« Es gibt Seinsstufen, die durch folgende vier Sätze charakterisiert werden:

- I. Das Mehr kann nicht aus dem Weniger entspringen.
- II. Die Ursache hat mehr Sein und Vollkommenheit als das, dessen Grund sie ist.
- III. Was nicht durch sich ist (*per se, per suam essentiam*), setzt das, was es durch sich ist, vor sich voraus.
- IV. Alles was ein Sein oder eine Vollkommenheit durch Teilnahme hat, geht auf dasjenige als auf sein Prinzip und seine Ursache zurück, was diese Vollkommenheit wesenhaft (*per essentiam*) hat.

Damit hat uns Maritain bis an die Schwelle geleitet, die von der Metaphysik zur Theologie führt, vom begreiflichen zum unbegreiflichen Sein.

Wir können jetzt – ohne mißverständlich zu sein, die Thesen Maritains in folgende Sätze zusammenfassen: Die moderne Vernunft hat durch ihre Autonomie nur ihre Freiheit zu irren erlangt. Das einzige Heilmittel ist die thomistische Metaphysik, weil sie durch Gnade (d. h. ihren Zusammenhang mit der Theologie) vor Irrtümern in den Prinzipien geschützt ist. Die Aufgabe des Neuthomismus besteht darin, mit diesen Prinzipien die Tatsachen der Wissenschaft und die Teilwahrheiten der Philosophie zu durchdringen, sie in den vorgegebenen christlichen Kosmos einzuordnen und so auf die weitesten Laienkreise zu wirken.

### III

Der philosophisch interessierte Leser wird die Ideen Maritains mit Spannung verfolgt haben: Gedanken, denen er freudig seine Zustimmung gibt, aber ebenso oft wird er andere Gedanken abwehren. Die Überlegung zeigt, daß die ersten für den Kern des Neuthomismus unwesentlich

sind oder lange vor Maritain von anderen und aus anderen Voraussetzungen ebenfalls behauptet wurden, daß die letzten dagegen die Prinzipien betreffen. In einer Philosophie, die echte Metaphysik ist, kommt es natürlich nur auf diese an. Wir werden daher das Buch, das geradezu ein Pamphlet auf das moderne Denken seit Descartes ist, nicht pamphletistisch beantworten, obwohl wir nach den sachlichen Entgegnungen persönliche nennen müssen in dem Sinne: »le style c'est l'homme.« Denn wenn es auch nicht darauf ankommen sollte, *wer* etwas sagt, sondern *was* er sagt, so ist es – namentlich bei kulturkämpferischen Absichten – wichtig, *warum* jemand etwas sagt.

Unsere sachlich-prinzipiellen Einwände sind folgende. Erstens: Maritain geht von einer vorgegebenen Ordnung aus – der christlichen, die dank Gnade und Offenbarung bekannt und eineindeutig sein soll. Wir anerkennen den Gedanken der Ordnung eines geistigen Kosmos, den kaum ein echter Philosoph der Moderne bestritten hat. Dagegen zwingt uns die Erfahrung der Geschichte, d. h. die Tatsache der Geschichtlichkeit, wie sie als Werden und Wirken in den Kategorien selbst enthalten ist, zu der Einsicht, daß alles menschliche Bemühen durch keine Gnade je darüber hinausgekommen ist und hinauskommen kann, die aufgegebene Ordnung der zwar vorgegebenen, aber ewig unbekanntem Ordnung *anzunähern*. Der Übergang von der Erfahrung zur Metaphysik ist nicht eineindeutig, wie ich nachher zeigen werde, und der von der Metaphysik zur Theologie nicht einmal nötig. Denn führt die Metaphysik zum Absoluten, so ist die Theologie kein konstitutives, sondern nur ein füllendes Glied im Aufbau der Ordnung (wie in einem anderen Sinne die Kunst etc.). Die Theologie ist materialisierte und materialistische Metaphysik. Dadurch erklärt sich nicht nur die mannigfaltige Ausgestaltung der Religionen, sondern auch ihre ungeheure Bedeutung für die Masse. Daß die »Katholizität« nur ein An-

spruch und weder eine konkrete noch eine metaphysische Wirklichkeit ist, braucht kaum gesagt zu werden.

Zweitens: Maritain geht davon aus, daß der natürliche Verstand aus der Erfahrung einen einzigen Ansatz für das Philosophieren abliest (das Sein) und daß er dann aus diesem alle Prinzipien und ihre Zusammenhänge a priori entwickelt. Die in den Prinzipien verankerte Tatsache der Geschichtlichkeit zwingt uns, die Einseitigkeit dieses Ansatzes zu betonen. Jeder Ansatz der Philosophie ist ein Versuch, eine Setzung und eine Gegebenheit anzunähern, zur Kongruenz zu bringen. Gerade wegen der Endlichkeit des Menschen gibt es prinzipiell unendlich viele solcher Versuche. Daraus folgt keineswegs die Gleichwertigkeit aller dieser Ansätze; sondern je nach dem Grade der Annäherung (und damit ihrer Gestaltbarkeit zum System) sind sie von verschiedener Vollkommenheit. Es folgt nur, daß jeder Ansatz relativ ist zum Absoluten. Das Absolute selbst kann keinen Ansatz machen, weder direkt noch indirekt, weil dies seinem Begriff widersprechen würde. So muß auch der Thomismus dem Schöpfergott als Ursache der Welt die *causa secundae* als *Hilfshypothese* hinzufügen, um sich nicht in die unsinnigsten Widersprüche zu verwickeln. Ein absoluter Ansatz ist also unmöglich.

Drittens: Zugegeben, daß die Prinzipien ein geschlossenes System a priori *sind*, so ist damit nicht gesagt, daß sie in ihrer Totalität und Apriorität erkannt und angewandt werden. Weder der restlose Zwang der Dinge noch die freie Spontaneität des Menschen, die das zu erreichen vermögen. Die Dinge und unser Denken sind einander zugeordnet, aber sie können niemals identisch werden. Wahrheit ist für uns Menschen nur der Grad der Annäherung an die Dinge, die Fülle der Weisen, sie zu umstellen. Auch das führt nicht zu einem Relativismus im gewöhnlichen Sinne, sondern zu einer Werthierarchie der philosophischen Systeme, die sich notwendig aus der Existenz des Absoluten und der Distanz des Menschen zu ihm ergibt.

Viertens: Es geht nicht an, irgend ein endliches Sein der Geschichtlichkeit zu entheben, weil wir es damit seiner Endlichkeit entheben. »Wir wissen, daß der Lauf der Zeit nicht umkehrbar ist«, sagt Maritain in der Einleitung und fügt hinzu, daß die mittelalterliche Kultur nur eine einzelne historische Verwirklichung der geistigen Prinzipien und ewigen Normen darstellt – eine Verwirklichung, die endgültig vergangen ist. Wenn der heilige Thomas nicht mit in diesen Untergang hineingerissen ist und wenn Maritain den Neutomismus nicht verabscheut wie die Neugotik, so liegt der Grund für ihn darin, daß der Verstand auf das Sein gerichtet ist. Aber wenn er das Sein voll erreichen würde, wäre er dann seinem Gegenstand nicht gleich und hieße das nicht, gerade jene Schranke zu beseitigen, die der heilige Thomas als unüberbrückbar zwischen Gott und Mensch mit der *analogia entis* aufgerichtet hat? Die *analogia entis* verhindert jeden Absolut-Charakter der Erkenntnis, auch der Erkenntnis in der Gnade und darum kann auch die Lehre des heiligen Thomas nur *eine* und nicht *die* Metaphysik sein.

Sprechen wir nicht theologisch, sondern metaphysisch, so heißt das: Maritain löst nicht das Problem von »Sein und Zeit«, wenn er Thomas dieser Dialektik enthoben glaubt. Er erweckt nur unser Mißtrauen gegen die scholastische Maxime, daß das Werden dem Sein folgt. Wird dann überdies die Kunst als historisches Phänomen gefaßt, weil es sich darum handelt, »einen Gegenstand zu schaffen und einem Stoff das Licht der Transzendentalien einzuprägen, während das in der Philosophie nicht angeht, weil es sich darum handelt, den Gegenstand zu erkennen, so zerreißt Maritain die Einheit des menschlichen Geistes an der Wurzel. Damit ergibt sich der letzte Schritt fast von selbst. Streicht man die Spannung zwischen Idealismus und Realismus im Endlichen, so führt das zu einem gänzlich unthomistischen Dualismus mit umgekehrtem Vorzeichen: die geistige Form verdorben, – die mannigfaltigen Einzelkräfte

»in wunderbarem Fortschritt«. Das ist der krasseste Materialismus als Folge der Verabsolutierung der thomistischen Metaphysik.

Fünftens: Die thomistische Metaphysik hat also keine Ausnahmestellung. Noch mehr: Nicht sie allein führt zu der Charakteristik der Moderne, die Maritain gibt. »Fragt jemand, welches die geistigen Prinzipien der modernen Zeit sind, ... so kann man sagen, daß sie sich ... vom philosophischen Gesichtspunkt aus auf eine doppelte Forderung zurückführen lassen; ... und ich werde mir erlauben, sie zugleich immanentistisch und transzendentalistisch zu nennen ... Immanentistisches Prinzip: Die Freiheit und Innerlichkeit bestehen wesentlich in einem Gegensatz zum Nicht-Ich, in einem Anspruch auf Unabhängigkeit der Innenwelt im Verhältnis zur Außenwelt; Wahrheit und Leben müssen also einzig im Innern des menschlichen Subjekts gesucht werden ... Transzendentalistisches Prinzip: Demzufolge gibt es ebenfalls – wenn auch im umgekehrten Sinne – kein Gegebenes mehr, das uns mißt und normiert, sondern der innerliche Bestand unseres Ichs übersteigt und beherrscht alles Gegebene. Natur und Gesetz, Definitionen, Dogmen und Pflichten sind, da sie keine von dem Andern abhängige Dinge sind, reine Erzeugnisse unseres Innern und der schöpferischen Tätigkeit des Geistes in uns.« Wer je »Die heilige Familie« und die »Deutsche Ideologie« von Karl Marx gelesen hat, wird über die Zusammenstimmung der Ansichten erstaunt sein – nur, daß Marx vom historischen Materialismus ausgeht, der keine Transzendentalien kennt, Maritain dagegen von den Transzendentalien, die – im Ansatz – keinen historischen Materialismus zulassen. Maritain bekämpft entweder eine Moderne, die als Ausläufer des Idealismus überholt und verurteilt war, ehe sie noch bestand (Bergson), oder seine Kritik wird nichtssagend, weil sie weit davon entfernt ist, die Höhe der bekämpften Systeme zu erreichen.

Sechstens: Wenn die Scholastik keinen ausgezeichneten

Wert hat, wenn sie nicht einmal nötig ist, um gewisse Einseitigkeiten zu erkennen, was bedeutet dann ihre kulturkämpferische Mission? Den Wissenschaften statt der falschen eine richtige Metaphysik unterschieben. Es gibt keine absolute Metaphysik oder Theologie. Die Trennung der eigentümlichen Prinzipien einer Wissenschaft (als vom Dogma unabhängig) von der Folgerung und den Endergebnissen (als vom Dogma abhängig) kann nur eine Scheinheiligkeit sein. Denn sind die Prinzipien richtig, so kann man nur durch falsche Beobachtungen oder Schlüsse zu einem falschen Ziel kommen und damit ist man nicht dem Dogma, sondern der Logik und Empirie unterworfen, falls das Dogma nicht seine Grenzen überschritten hat. Dann aber ist das Dogma und nicht die Wissenschaft auf den richtigen Platz im geistigen Kosmos zu stellen.

Und was die andere theoretische Aufgabe betrifft: die fragmentarischen Wahrheiten der modernen Philosophie an den richtigen geistigen Ort zu stellen, so kann nur ein philosophischer Dilettant glauben, daß man ein philosophisches Gebäude wie eine Maschine auseinandernehmen und mit einem Teil desselben etwas anderes anfangen kann, als ihn auf den Misthaufen zu werfen. Diese theoretischen Aufgaben sind nur die Fassaden, hinter denen sich die wahre, die praktische Aufgabe verbirgt: die weitesten Laienkreise zu überstrahlen, mit anderen Worten: die Biedermänner Bouvard und Pécuchet als die einzigen mit Sicherheit unsterblichen Wesen in den Schoß der allein seligmachenden Kirche zurückzuführen.

Siebtens: Die Tartüfferie, mit der der Neuthomismus diese seine eigentliche Arbeit leistet, kommt bei Maritain im Stil zum Ausdruck. Er nennt die Art der neuzeitlichen Philosophierens seit Descartes »intellektuelle Barbarei« und übertrumpft dies mit einem Zitat: »geistiger Ehebruch.« »Die vagabundierende und verschwenderische Vernunft, . . . bis sie gezwungen wurde, die ehrlose Herde materialistischer und szientistischer Täuschungen zu hüten

und sich von den leeren Schoten des Kantianismus zu nähren.« Die Umbiegung des Verzichts auf eine eigene Metaphysik in die »wahre geistige Freiheit« läßt die persönliche Wurzel dieser Ausbrüche vollauf verstehen: die geistige Unfruchtbarkeit, die in der Potenz des Andern den Anspruch auf Omnipotenz wittert, den man sich aus Impotenz selbst sichern muß. »Wenn wir antimodern sind, so sind wir es sicherlich nicht aus persönlichem Vergnügen, sondern weil der moderne Ausbruch der antichristlichen Revolution uns durch seinen Geist dazu zwingt.« Und wozu zwingt die Revolution? Erstens dazu, »ultramodern« zu sein, in der »Kühnheit, sich neuen Verhältnissen anzupassen, die im Leben der Menschen sich bilden«. Zweitens zu einem »wohlwollenden und friedfertigen« Universalismus. Wie wenig hat diese utilitaristisch-pazifistische Ideologie mit dem »Universalismus« der Albigerskriege, der Kreuzzüge, der Exkommunizierungen, der Scheiterhaufen für Hexen und Juden, der Vernichtung ganzer Kulturen gemeinsam! Und wie stark kontrastiert sie zum »geistigen Ehebruch«, zur »ehrlosen Herde« etc.! Sollte der ultramoderne Universalismus nur eine politische Kontrastphrase zum antipazifistischen Stil sein? Und dieser der Sklavenaufstand eines Bergsonschülers, der – echt idealistisch – sich über den Unterschied zwischen Sein und Bewußtsein – im Unbewußten [nicht bewußt] ist? Kommt daher die Angst, reaktionär zu scheinen? Reaktion ist nicht nur eine politische oder kulturelle Kategorie, sondern auch eine geistige und bedeutet dann: die Auseinandersetzung zwischen Bewußtsein und Sein in eine vorgegebene Metaphysik und Theologie einspannen. In diesem Sinne sind alle kulturkämpferischen Bestrebungen des Neuthomismus reaktionär, und es wäre zu wünschen, daß er den Mut hätte, dieses Odium auf sich zu nehmen.

Indem wir unseren Einspruch gegen alle kulturkämpferischen Tendenzen des Neuthomismus erheben, wollen wir

nachdrücklichst betonen, daß wir weder in die alte bornierte Unterschätzung, noch in die zur Mode gewordene Überschätzung des heiligen Thomas von Aquino einstimmen. Wir begreifen, daß die bürgerliche Philosophie ein Interesse daran hat, die thomistische Ontologie wieder in die Kontinuität der geistigen Entwicklung mit einzubeziehen. Sie hofft, damit aus ihrer idealistischen Sackgasse herauszukommen. Das Proletariat aber hat dafür zu sorgen, daß der Neuthomismus der Totengräber des Katholizismus wie des Bürgertums werde. Der Voltairesche Ruf hat sich zu erfüllen begonnen, das Ende muß lauten: *L' infâme est écrasée!*

## Grundzüge der Ethik

Es gibt nicht *ein* Ethos, aber auch nicht eine bloße Mannigfaltigkeit rein *relativer* Moralen; es gibt verschiedene *Qualitäten* und *Intensitäten* der Realisierung des ethischen (im Gegensatz zum ästhetischen) Schaffensaktes.

Die verschiedenen *Qualitäten* betreffen geschichtliche Entwicklung, soziale Stellung, geographisch-natürliche Bedingungen, individuelle Differenzen. Sie bilden mehr das *Material* des ethischen Schaffensaktes oder seine zur Gewohnheit, sozialen Gegebenheit etc. gewordenen *Resultate*.

Die verschiedenen Intensitäten, d. h. Grade der ethischen Gestaltung sind am deutlichsten bei den Einzelnen zu sehen (von Gehorsams- zur Schaffensethik), aber bei Klassen, Nationen, geschichtlichen Epochen so schwer festzustellen, daß man an ihrem Vorhandensein zweifeln könnte (obwohl die verschiedenen Bewußtseinsgrade von Epochen und Nationen keinem Zweifel unterliegen); es gibt allerdings echtes und eingebildetes, aufgebauschtes, künstliches Bewußtsein. Man muß also ganz scharf unterscheiden zwischen sittlichem Material und sittlichem Gestaltungsakt, wobei Ergebnisse von Akten wieder zu Material werden können.

Alles was man bisher als Relativität von Sittlichkeit angesehen hat (Ein- oder Vielehe, Töten oder Achtung des Lebens etc.), erklärt sich aus der Mannigfaltigkeit des gesellschaftlich-natürlichen Materials. Die Frage ist nicht, ob Ein- oder Vielehe »sittlicher« ist, sondern bis zu welchem Grade man die Ein- oder Vielehe sittlich gestaltet. Die Institutionen an sich sind nicht sittlich, sondern Material, Gegebenheiten.

Daraus ergeben sich die Fragen:

- Welches sind die *Kriterien für die Grade der Gestaltung* (bzw. die Etappen der Sittlichkeit)?
  - Wie ist das *Sittliche (Ethische) vom Ästhetischen hinreichend* zu unterscheiden?, wie der ethische Akt vom allgemein schöpferischen Akt?
- (Die Einteilung: Ethik-Ästhetik-theoretische Vernunft hat offenbar rein bürgerliche, soziologische Voraussetzungen.)

Welches sind die *soziologischen Bedingungen* für die Anschauung, daß Sittlichkeit ohne Gott nicht möglich sei, da doch diese enge Verknüpfung nur die jeweiligen geschichtlichen Grenzen der Sittlichkeit unterstreicht?

Rein erkenntnistheoretisch gesehen, muß man notwendig zu Gott kommen, wenn man die volle Realisierung in der *ganzen Wirklichkeit* aufgegeben oder verengt hat. Ob der Realisierungsprozeß von der (unendlichen) Innerlichkeit zur (endlichen) Äußerlichkeit geht, macht keinen prinzipiellen, sondern nur einen sekundären Unterschied aus, denn unendlich ist nur der Prozeß ihrer Durchdringung, und es ist gleichgültig, ob uns die Unendlichkeit an der Innen- oder Außenwelt zu Bewußtsein kommt. Entscheidend dagegen ist das Absehen und Verzichten von der *totalen Wirklichkeit* des Ich, des Alltags, der Gesellschaft etc.

Wenn die Arbeit als Fluch der Erbsünde aufgefaßt wird, dann muß man natürlich das Ethos durch Gott garantieren lassen, und den Begriff der frommen Werke schaffen, – die doch nur sekundär fromm gemacht sind). Wenn man das Ethos im reinen Willen sieht, so ist die Reinheit (Unsterblichkeit, Freiheit, Gerechtigkeit) wieder nur durch Gott garantiert. Auch Spinozas Begriff der Selbsterhaltung (Tugend-Vernunft) ist zu eng, da er die Mannigfaltigkeit und Größe der Gegensätze und Konflikte des Individuums in sich selbst und mit den andern auf die Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Leidenschaft (Vermögen und Unvermögen) beschränkt.

Es sind also, geschichtlich gesehen, verschiedene Ursachen, die zum Rückgriff auf Gott zwingen (oder besser: zwangsläufig die Sittlichkeit von Gott abhängig sein lassen). Soziologisch-geschichtlich gibt es also *allgemeine Ursachen* dafür, warum man ohne Gott nicht auskommen

kann – weil man die Welt (Ich, Gesellschaft, Natur) theoretisch und praktisch noch nicht hinreichend beherrscht – und ferner *spezifische Ursachen*, warum die Abhängigkeit gerade diesen theoretischen Inhalt angenommen hat. Innerhalb jeder Gruppe gibt es dann (theoretisch und praktisch) *unterschiedliche Grade der Intensität*.

Es fragt sich, ob man zwischen verschiedenen Gruppen unmittelbar die Frage des Wertunterschiedes stellen kann, oder ob es sich nur um historisch verschiedene Qualitäten handelt (die der Gestaltung mehr oder weniger günstig sein können); und: wie und ob man theoretisch hinreichend das Problem der historischen Entwicklung von dem der Gestaltung unterscheiden kann.

## *Geschichtlich-soziale und erkenntnistheoretisch-werthafte Erklärung*

Für die Sittlichkeit stellt sich (wenn auch wohl nicht ganz so scharf wie für die Kunst) das Problem, was sich geschichtlich-soziologisch und was sich schaffentheoretisch erklären läßt.

### *Geschichtlich:*

das der sittlichen Gestaltung zugrunde liegende natürliche, gesellschaftliche und individuelle Material (Bedingungen);

wie weit und worin diese konkreten Bedingungen der Entfaltung von Freiheitsgraden günstig oder ungünstig sind;

wie weit die bisherige Entwicklung im Sittlichen (Künstlerischen) gewisse *Richtungstendenzen* (der Kontinuität oder Diskontinuität, des Gleichen oder des Gegenteil) vorzeichnet. (Statische Quer- und dynamische Längsschnitt-Bedingungen);

die Sachgebiete (und Gegenstände der Realisation), nach denen hin die menschliche Aktivität orientiert wird.

### *Nicht nur historisch:*

Die *jeweilige Auswahl* aus der großen Mannigfaltigkeit der Bedingungen, oder: die *jeweilige Ordnung* der vorhandenen Bedingungen von wirksamen und unwirksamen. Hier wirken neben verschiedenen Schichten von geschichtlich-sozialen Bedingungen (Sitten, Gebräuche, Milieu) auch biologische und individuelle mit (Fügsamkeits- oder Widerspruchstemperament);

die Erscheinungsweise (Form), die der Gestaltungsakt annimmt. Hier besteht ein Unterschied zwischen sittlich und künstlerisch, weil bei der sittlichen Handlung die

Form mit dem Akt vergeht, bei der künstlerischen dagegen die Form den Akt überdauert. Die Form ist nun vom Inhalt und den Bedingungen des Inhalts sowie von »formalen«, relationalen Elementen und Momenten mitbedingt, deren natürliche und geschichtliche Grundlage so allgemein menschlicher Natur ist, daß sie als apriori wirken (Symmetrie, Tragik, Grazie, Goldener Schnitt, Gestalt, »Ent«wicklung etc.);

Der Gestaltungsgrad oder das Talent, das aus (noch unbekanntem) biologischen Bedingungen, aus individuellen Anstrengungen, aus dem Ort im Rhythmus der persönlichen Entwicklung besteht. Die Mannigfaltigkeit der (noch unerforschten) Bedingungen wirkt als »Geheimnis«. In jedem einzelnen Faktor treten historisch-gesellschaftliche Bedingungen auf, aber es bleibt ein Moment der »Freiheit«, d. h. von körperlich-seelischen Energien in Richtung auf Befreiung von Bedingungen.

## *Realisierung und subjektive Totalität. Beschreibung der Lebensmethoden*

Zur *Realisierung* des Ethischen wie Ästhetischen gehört *prinzipiell* außer der objektiven die subjektive *Totalität*, die aber in Wirklichkeit nie konkretisiert ist. Zur subjektiven Totalität gehört: daß jedes Vermögen in seiner Ganzheit arbeitet (Aufnehmen, Verarbeiten, Entäußern); die Gesamtheit der Vermögen und die umfassendste Methode.

Wenn Spinoza die Ethik als einen Kampf zwischen Affekten und Vernunft (Vermögen und Unvermögen) auffaßt, so ist das eine doppelte Reduktion:

- der Vermögen (dies vielleicht am wenigsten, weil im Affekt Körper und Sinnlichkeit verbunden sind und in der Vernunft drei Arten des Geistes unterschieden werden);
- der Methode (welche die Kluft zwischen den Vermögen nicht berücksichtigt).

Als eigentliche *Aufgabe der Ethik* erweist sich eine Beschreibung der Lebensmethoden (nach Art und eventuell in Analogie zu der Multiplizität der Logiken z. B. Rigorosität und  $a=a$  Logik), die Aufzeigung des fragmentarischen Charakters dieser Lebensmethoden und die Untersuchung, ob jede in sich selbst Wertunterschiede zuläßt, ob sie untereinander nur nach Beschaffenheit oder auch nach Wert verschieden sind und die Tatsache, daß die konkrete Dialektik die umfassendste ist. Welches ist die eigentliche *Lebenserscheinung* dieser Methode? Wie äußert sie sich im Ethos (z. B. zwischen Passivität und Aktivität, in der Spannung von Sinnlichkeit und Intellekt, aber auch von Erleiden und Wollen etc.)?

Kann man an Ethnologie und Geschichte solche Lebensformen studieren? Ist das Material dazu vorhanden und psychologisch genug verarbeitet? Gibt es Lebensmethoden von Klassen, Völkern, Geschichtsepochen und wie verhalten sie sich zu denen der Individuen?

## *Materiale und formale Ethik*

Es kann *keine materiale und keine formale Ethik* geben; um so mehr fragt es sich, welches ihre sozialen Grundlagen sind.

Die *materiale Ethik* bezieht sich auf das Material, die Gebiete auf Grundlagen der Gestaltung. Sie trennt Form (Gebot) und Inhalt in einen Dualismus (so daß sie keine Notwendigkeit enthalten kann) und läßt die Bedingungen der Geltung fort, so daß sie sich in Widersprüche auf Grund der Unbestimmtheit entwickeln muß (Du sollst nicht töten – du sollst im Krieg töten).

Die *formale Ethik* gibt nur das Gesetz der Beziehung zwischen zwei Personen an. Sind die Personen gleich, so ist ein Gesetz überflüssig. Sind die Personen ungleich, so bestimmt die stärkere, wenn es sich um ein Gesetz handelt; sonst muß die Gesetzmäßigkeit durch den Respekt vor der Person, d. h. durch die Freiheit aufgehoben werden. Auch der Formalismus muß Inhalt und Form trennen und so die Notwendigkeit aufheben; auch er beruht auf einem Widerspruch.

Es gibt nur *eine mögliche Ethik: die Gestaltung*, so daß der besondere Inhalt durch die allgemeine Form allgemeingültig wird und die allgemeine Form durch den Inhalt ein persönliches. Alle Ethik beruht auf dieser Spannung und Kongruenz von Allgemeinem und Persönlichem (Inhalt und Form), und dies fehlt sowohl der materialen wie der formalen Ethik.

Eine materiale Wertethik ist eine *contradictio in adjecto*. Es ist wohl selbstverständlich, daß diese Alternative die möglichen Ethiken nicht erschöpft. (Wohin gehört die thomistische Ethik?)

*Das Denken allein (die Vernunft) kann das Sittliche nicht begründen*

Die Alternative, ob das Sittliche im *Sein* oder im *Handeln* begründet ist, ist ebenso falsch wie die meisten andern, z. B. daß die Unsittlichkeit im Sinnlichen und die Sittlichkeit im Denken begründet sei.

Die prinzipiellen Fehler dieser Alternativen liegen erstens darin, daß sie eine unvollständige Anzahl von Teilen (aus einem Ganzen isoliert) einander gegenüberstellen. So gibt es außer Sein und Handeln: die Beziehung, die Gestalt; und außer Sinnlichkeit und Denken: die ungeschiedene Auseinandersetzung der Körper. In seiner Isolierung ist aber jeder dieser Teile etwas anderes als ein funktionaler Zusammenhang mit den andern und die Kontrastierung vollzieht wieder einseitig Heraushebungen und Betonungen. Zweitens liegen die prinzipiellen Fehler darin, daß die Einheit unterdrückt ist, die in der schöpferischen Bewegung liegt, die durch alle Glieder läuft und die ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten hat. Diese Fortlassung (oder besser: die Unfähigkeit zu ihrer Setzung) hat gewisse soziologisch-geschichtliche Ursachen (ungenügende Beherrschung der Innen- und Außenwelt) und gewisse philosophisch-religiöse Konsequenzen (die Setzung eines Gottes).

Es zeigt sich, daß *die Beziehung* zwischen diesen Gliedern nicht nur eine ist, sondern eine mehrfache, daß aber diese einer *totalen Methode* zustreben und ihr ein- bzw. untergeordnet sind. Welches sind diese Methoden? Und haben sie nur ein qualitatives oder auch ein intensives Wertverhältnis zueinander?

Es läßt sich vielleicht eingehender begründen, warum *das Denken* (die Vernunft, wie es Spinoza will) *allein nicht die Sittlichkeit begründen kann* (auch nicht die praktische

Vernunft oder der reine Wille): weil sie – auf Gesetzmäßigkeit gerichtet – nur das Allgemeine berücksichtigen kann, also die Individualität des Handelnden wie des zu Behandelnden ausschaltet (wegen ihrer Abstraktheit), und weil sie das Sinnliche nicht gestaltet, sondern unter sich enthält, d. h. in sich verschwinden läßt.

Sittlichkeit wie Kunst sind aber nur als Harmonie (Verbindung, Durchdringung) von Allgemeinem und Besonderem möglich.

Das Denken behauptet die Gleichheit der Individuen vor dem abstrakt-Allgemeinen, um sie ausschalten zu können. In der Sittlichkeit sind die Individuen nicht gleich und beanspruchen die Erhaltung ihrer Ungleichheit. Ist das Klassenethik?

*Die Ethiken der bürgerlichen Gesellschaft.  
Klassenlose Ethik*

Die *bürgerliche Gesellschaft* hat mehrere Ethiken hervor-  
gebracht, z. B.:

Die gleichen Individuen verschwinden vor dem allgemei-  
nen Gesetz (Kant) – Weltanerkennung;

Das Individuum löscht sich im absolut Einen aus (Scho-  
penhauer) – Weltflucht;

Das Individuum setzt sich als absoluten Wert (Stirner);

Das Individuum flieht vor sich selbst in die Göttlichkeit.

Es wäre festzustellen, was an diesen Ethiken bürgerlich ist,  
wie die einzelnen Arten den Entwicklungsstufen des Bür-  
gertums entsprechen und wie sie den Interessen der ver-  
schiedenen Klassen entsprechen.

Das *Gemeinsame* besteht wohl erstens darin, daß sie einem  
Dualismus des Allgemeinen und Individuellen verhaftet  
bleiben, wobei bald das Allgemeine das Individuum verge-  
waltet bzw. ausscheidet, bald umgekehrt (was dem Klas-  
senkampf und dem Gegensatz zwischen Klasse und Gesell-  
schaft entspricht); zweitens darin, daß sie Freiheit und Un-  
freiheit nicht verbinden können, wie auch freie und unfreie  
Klasse nicht versöhnbar sind; drittens darin, daß es dem  
Entwicklungstempo und der Kompliziertheit der Klassen-  
struktur entsprechend viele Erscheinungsformen der Ethik  
gibt und viertens schließlich, daß sie einen allgemeingülti-  
gen sittlichen *Inhalt* nicht formulieren konnten.

Die Ursache insbesondere für den ersten Fall liegt darin,  
daß das Allgemeine nie konkret bestimmt war als das Ge-  
sellschaftliche (wegen des nicht zu enthüllenden Klassen-  
charakters), während das Individuum nie in seiner allge-  
meinen Form genommen war: als produktive Arbeitskraft;  
als solche war es nicht ethischer, sondern nur ökonomi-  
scher Wert.

Eine *klassenlose Ethik* aber muß das Allgemeine konkret fassen und das Individuelle sozial-generell und beides im Zusammenspiel. Dies ist dann aber auch die Versöhnung von Freiheit und Unfreiheit, wobei die Unfreiheit z. T. im Sozialen, z. T. im Individuellen liegt und ebenso die Freiheit.

Klassenlose Ethik ist Leistungsethik, sofern die Leistung ein optimales Sein (Gestalt) ermöglicht.

## *Das Sittliche und die Raum-Zeit*

Da es keinen schöpferischen Akt außerhalb von Raum und Zeit gibt – wobei der Unterschied von Entmaterialisierung (Ewigkeit, Außerräumlichkeit etc.) und Realisierung der *Raum-Zeit* mit ihrer Spannungsweite zu berücksichtigen ist – muß auch für das Sittliche die Raumzeit eine Rolle spielen. Es fragt sich, in welchem Verhältnis hierbei die mathematisch-physikalische Raumzeit stehen, der der Mensch durch Körper und Sinne angehört, und die geschichtliche Raumzeit, an die der Mensch durch seine eigene Entwicklung, durch sein Interesse etc. gebunden ist.

Im körperlichen Tun sind wohl die beiden Raumzeit-Arten noch nicht unterschieden: Der Mensch orientiert sich auf Grund seiner gegenwärtigen Interessen durch Bewegung an den materiellen Inhalten von Raum und Zeit; beide sind auf ein *hic et nunc* reduziert. Das sinnliche Erleben ist unhistorisch; es kennt Vergangenheit und Zukunft nur als individuelles Zeitgefühl. Dem Raum gegenüber verhält es sich anschauend, aufnehmend, wesentlich passiv, der Zeit gegenüber triebhaft oder reflektierend. Für den Körper ist die geschichtliche Zeit die Arbeitszeit, der geschichtliche Raum der Arbeits- (oder Kampf-) Raum; für die Sinne ist die geschichtliche Raumzeit etwas wesentlich Immaterielles: die innere Erlebniszeit.

Für das verstandesmäßige Denken sind beide Raumzeitarten vorhanden, aber als etwas wesentlich Verschiedenes: als ein abstraktes, scheinbar autonomes Gebilde, das z. T. nach dem Ebenbild unseres Körpers (Symmetrie, dritte Dimension etc.) geformt ist, z. T. auf Grund physikalischer, wissenschaftlicher Erkenntnisse. Die historische Zeit dagegen ist sehr konkret. Der Inbegriff, die Konzentration, entmaterialisiert. Verkürzung aller bisherigen Wirksamkeiten einerseits und andererseits der Inbegriff aller gegenwärtigen

gen Beziehungen zwischen Räumen verschiedenen Inhalts und verschiedener Interessen greifen platz, so daß Raum und Zeit nur an einem Punkt zusammenzuhängen scheinen.

Der Mensch hat hier ein volles Bewußtsein von der Verschiedenheit der zwei Raumzeitarten. Die Vernunft stellt eine Einheit her (sei es in Gott oder sonstwie). Alle bisherigen Lösungen kranken daran, daß man nicht hinreichend unterschieden hat zwischen historischer und mathematisch-physikalischer Raumzeit, zwischen Raum und Zeit, zwischen den leeren, abstrakten und vielleicht nur fiktiven Kategorien sowie den vier verschiedenen Arten ihrer Realisierung.

Die sittliche Raumzeit hört auf, sittlich-körperlich zu sein (im Staat) und geht zur *nicht epochal gebundenen Raumzeit der Werke* über.

#### *Weiterführende Literatur*

- Bubner, R. (1984): *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie.* Frankfurt/M.
- Ilting, K. H. (1983): *Naturrecht und Sittlichkeit.* Stuttgart
- Jodl, F. (o. J.): *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft.* 2 Bde. Neuausgabe. Stuttgart
- Jonas, H. (1979): *Das Prinzip Verantwortung.* Frankfurt/M.
- Lorenzen, P. (1985): *Grundbegriffe technischer und politischer Kultur.* Frankfurt/M.
- Münch, R. (1986): *Die Kultur der Moderne.* Frankfurt/M.
- Negri, A. (1982): *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft.* Berlin
- Reiner, H. (1964): *Die philosophische Ethik.* Heidelberg
- Schnädelbach, H. (1983): *Philosophie in Deutschland 1831-1933.* Frankfurt/M.
- Schwemmer, O. (1986): *Ethische Untersuchungen.* Frankfurt/M.

## Die Pyrrhoneische Skepsis

*Für Dr. August Koppel, den Skeptiker*

Man ist Pyrrho gegenüber nie von dem verfälschenden Wertgesichtspunkt losgekommen, daß er eine Verfallerscheinung darstelle. Und doch könnte man, wenn man sich nur über den Wortgebrauch einigt, behaupten, es habe nie einen reineren und größeren Metaphysiker innerhalb der Geschichte der griechischen Philosophie gegeben. Diejenigen, die in solcher Stellungnahme nur die Absicht zur Paradoxie sehen, mögen bedenken, daß die skeptische Vorstellung des Gleichgewichtes der Gegensätze beinahe so alt ist wie es die Denkmäler griechischen Geistes sind, die wir besitzen – denn sie hat ihre Vorläufer in der Waage des Zeus (Ilias), in den Losen der Orestie (Eumeniden), in Solons Gerechtigkeitsbegriff usw.; ferner, daß Sextus Empiricus als Denkantrieb des Skeptikers das ewige Motiv angibt, daß er wie alle Philosophen über die Ungleichmäßigkeit sowohl des Erscheinenden wie des Gedachten zu entscheiden habe; und schließlich, daß zwischen Pyrrho und Sextus Empiricus ein Zeitraum von 500 Jahren liegt, so daß etwas viel Paradoxeres die Meinung ist, die Anschauungen eines Mannes, der nur ein Verfallssymptom darstellt, könnten der mündlichen Tradition und Weiterbildung eines halben Jahrtausends fähig und der schriftlichen Fixierung bedürftig gewesen sein. Es ist sehr viel wahrscheinlicher, daß die historische Funktion Pyrrhos eine ganz außerordentliche und ungewöhnliche gewesen sein muß, und daß nur der verkehrte Wertstandpunkt diese Einsicht wie die in das Wesen der Skepsis verhindert hat.

Wir wissen, daß Pyrrho mit Alexander dem Großen in Indien gewesen ist. Sobald man einmal erkannt hat, daß die Pyrrhoneische Skepsis nicht nur Erkenntnistheorie und Logik ist, sondern diese als Mittel zur Metaphysik benutzt,

wird die Verwandtschaft des Eigentümlichen gerade dieser Metaphysik mit dem Buddhismus einleuchten und die »sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung« als der griechische Ausdruck des Nirwana erscheinen. Man hat in vielen Geisteswissenschaften den Einfluß des Alexanderzuges auf die Inder untersucht; das umgekehrte Phänomen, das in der Pyrrhoneischen Skepsis vorliegt, hat man sich entgehen lassen. Es scheint mir auch kein Zufall, daß die Erneuerung dieser Anschauung gerade um die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert fällt. Sie ist eines der Reaktionszeichen gegen das vordringende Christentum, daß diese Skepsis bis auf den heutigen Tag verflachen mußte, weil es keine Mittel besitzt, um mit ihr fertig zu werden. Auch die Gegensätzlichkeit dieser doppelten Funktion: daß die Skepsis – aus asiatischem Geist geboren – ein Gegenmittel gegen asiatischen Geist wurde, kann nur dem paradox erscheinen, dem die Dialektik der Geschichte fremd ist.

Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist keine historische, und darum begnüge ich mich mit diesen Andeutungen. Die Absicht geht auf eine Darstellung des Wesens der Pyrrhoneischen Skepsis und auf eine Untersuchung ihrer Bedeutung für die systematische Seite jeder Philosophie. Es ist bekannt genug, daß die moderne Philosophie in Descartes mit dem Satz beginnt: *De omnibus rebus dubitandum est*. Aber Descartes hat die systematische Funktion des Zweifels sofort wieder verwischt. Selbst bei Hume kommt sie nicht so rein zum Ausdruck wie bei Pyrrho resp. Sextus Empiricus. Indem wir also die Pyrrhoneische Skepsis untersuchen, behandeln wir eine der wesentlichsten Fragen aller systematischen Philosophie überhaupt.

Sextus Empiricus bestimmt das Wesen der Skepsis, indem er von der Philosophie ausgeht. Unter Philosophie versteht er das Suchen bestimmter Dinge, insbesondere der Wahrheit, um die Unbeirrbarkeit zu finden; er sieht daher die allgemeinsten Arten der Philosophie in der Einstellung zu diesem Suchen: finden, leugnen, verharren im Suchen. Im Gegensatz zur positiven und negativen Dogmatik (Setzen und Aufheben von Urteilen) ist die Skepsis das Vermögen, Erscheinendes und Gedachtes, d. h. sinnliche und gedankliche Erscheinungen auf jede Weise einander gegenüberzustellen, um so infolge der Gleichkräftigkeit der gegenübergestellten Reden zuerst zu Zurückhaltung, dann zur Unbeirrbarkeit zu gelangen.

Außerhalb und vor diesem skeptischen Verhalten liegt für Sextus Empiricus die ansichtslose Beobachtung des Lebens. Ihr Bereich wird so weit ausgedehnt, daß es alle Gegebenheiten der Natur (zu denen auch das Denken gehört), alle historischen und soziologischen Traditionen umfaßt, mit Ausnahme der lehrphilosophischen Meinungen, soweit die Schlüsse auf das »außerhalb Unterliegende«\* machen. In dieser Sphäre kann der Skeptiker handeln und leiden, ohne seinem Prinzip untreu zu werden, denn er lebt nicht gemäß der philosophischen Erwägung, sondern der unphilosophischen Beobachtung. Beides ist scharf getrennt, so daß sich für Sextus Empiricus ein *doppelter* Ansatz, eine *doppelte* Methode und ein *doppeltes* Ziel ergeben, je nachdem, ob er das Offenbare um seiner selbst willen betrachtet, oder als Mittel, um einen Schluß auf das Nichtoffenbare daran zu knüpfen. Danach heißen für die *ansichtslose Lebensbeobachtung*

der Ansatz: das Erscheinende, das infolge eines Erkennungsbildes Erleidbare, das willenlos zur Beistimmung [Zustimmung] führt;

\* »Das Unterliegende« lese man als »das Zugrundeliegende«.

die Methode: die Führungsweise, welche irgendeiner Rede gemäß dem Erscheinenden Folge leistet, indem jene Rede anweist, wie es angeht, dem Anscheine nach richtig zu leben;

das Ziel: maßvolles Leiden. – *Für den Bereich der* (auf das Nichtoffenbare schließenden) *Lehrmeinungen* heißen:

der Ansatz: in dem »Bezug auf Etwas« gilt die Isosthenie, d. h. daß jeder Rede eine gleichkräftige gegenübersteht;

die Methode: die Gegenüberstellung von Streitenden, oder mit anderen Worten: das Entgegengesetzte erscheint in betreff desselben;

das Ziel: Unbeirrtheit, die wie ein Schatten dem Körper, dem Ansichhalten, der Aussagelosigkeit, der sich selbst aufhebenden Urteilsenthaltung folgt.

Die von der modernen »Lebensphilosophie« so sehr betonte Feindschaft zwischen dem Leben und dem Denken war dem antiken Skeptiker nicht fremd. Aber er war ebenso weit davon entfernt, die Irrationalität des Lebens wie die Rationalität des Denkens zu verabsolutieren. Er hatte sich die odysseische Aufgabe gestellt, zwischen Scylla und Charybdis hindurchzusegeln. Daher hatte er ebensoviel Interesse an der Erscheinung, der abgenötigten Lebensweise und dem maßvollen Leiden wie an dem Nachweis, daß jeder Schritt über sie hinaus auf das Nichtoffenbare zu widerstreitenden Reden, zur Gleichkräftigkeit in bezug auf ihre Glaubwürdigkeit und zur Urteilsenthaltung führen müsse.

Der erste Teil der skeptischen Aufgabe besteht also darin, zu zeigen, daß es einen eindeutigen Übergang vom Offenbaren zum Nichtoffenbaren und umgekehrt nicht gibt. Da ein solcher Schluß die Erscheinung voraussetzt und diese entweder durch Sinneswahrnehmung, durch Denken oder beides zustandekommt, so stellt Sextus Empiricus gegenüber: (sinnliche) Erscheinung und Erscheinung, Gedachtes und Gedachtes, sinnliche Erscheinung und Gedachtes.

Für den ersten Fall hat Sextus Empiricus ein geschlossenes System von 10 Tropen aufgestellt, das sich so gliedert: die Kategorie »in bezug auf etwas« konkretisiert sich zur Erkenntnisrelation, die besteht aus I. Subjekt, II. Objekt, III. Subjekt – Objekt-Relation. Von diesen variiert:

1. das Subjekt unabhängig vom Objekt (Tropus 1-4),
2. das Objekt unabhängig vom Subjekt (Tropus 7 und 10),
3. die Subjekt-Objekt-Relation (Tropus 5, 6, 8, 9).

Inhaltlich besagen die 10 Tropen, daß von denselben Dingen verschiedene Erscheinungsbilder unter die Sinne fallen müssen:

1. wegen der Verschiedenheit der lebenden Wesen (Menschen und Tiere),
2. wegen der Verschiedenheit der Menschen nach Körper und Seele,
3. wegen der Unterschiede der verschiedenen Sinneswahrnehmungen desselben Menschen (Sehen, Hören usw.),
4. wegen der Ungleichmäßigkeit der subjektiven Zustände (Gesundheit – Krankheit, Schlafen – Wachen, Lebensalter usw.),
5. wegen des räumlichen Feldes (alles Erscheinende wird an irgendeinem Orte, von irgendeinem Abstände oder in irgendeiner Stellung geschaut),
6. wegen des materiell-qualitativen Feldes (die Objekte und die Sinnesorgane erfahren Beimischungen),
7. wegen der verschiedenen Größenverhältnisse und Zuordnungsweisen,
8. wegen des In-bezug-auf-etwas (auf den Urteilenden oder auf das Zusammenbetrachtete),
9. wegen des fortwährenden oder seltenen Vorkommens,
10. wegen der Möglichkeit, Führungsweisen, Sitten, Gewohnheiten, mythische Glaubenssätze und lehrphilosophische Annahmen je sich selbst oder einander gegenüberstellen zu können.

Diese 10 Tropen zeigen, unter welchen Gesichtspunkten man widerstreitende Aussagen über sinnliche Erscheinungen finden kann. Sie ließen sich in den Satz zusammenfassen: Es ist das Wesen der sinnlichen Wahrnehmung, individuell zu sein; jede Beziehung auf ein konstantes Unterliegendes muß zu widerstreitenden Aussagen führen. Es gibt also keinen uneindeutigen Übergang von den »Dingen an sich« zu mehreren sinnlichen Erscheinungen. Gibt es einen Standpunkt, von dem aus man eine Entscheidung zwischen den widerstreitenden treffen kann?

Unter Wiederholung des allgemeinsten Tropus, der Kategorie der Relation und des Endergebnisses der 10 Tropen: des bestehenden Widerspruches legt Sextus Empiricus dar, daß die Wahlmöglichkeiten undurchführbar sind, weil sie notwendig in die Weise des Unbegrenzten oder in die des Durcheinander (Zirkel) oder in die der Voraussetzung führen müssen. Die Aufgabe der sogenannten 5 Tropen besteht also in dem Nachweis, daß ein Übergang von den (widerstreitenden) Aussagen zur Beurteilung über ihre Glaubenswürdigkeit für das Unterliegende nicht vollzogen werden kann. Ihre Bedeutung für die Skepsis zeigt sich darin, daß Sextus Empiricus diese Tropen der Beurteilung oder präziser der Unentscheidbarkeit noch in zwei anderen Formen gibt: einmal als zwei, das andere Mal als 8 Tropen. Die ersten haben die allgemeinste Fassung: »Denn da alles, was aufgefaßt wird, entweder aus sich selbst aufgefaßt zu werden scheint oder aus einem anderen Ding aufgefaßt wird, so glauben sie hieraus die Unentschiedenheit herbeizuführen. Und daß nun nichts aus sich selbst aufgefaßt wird, ist . . . offenbar aus dem . . . über das Wahrnehmbare und Denkbare insgesamt . . . herrschenden Widerspruch, der ja unentscheidbar ist, insofern wir uns weder eines wahrnehmbaren, noch eines denkbaren Urteilsmittels bedienen können, weil alles, was wir anwenden wollten, unglaubwürdig ist, da darüber Widerspruch besteht. Deswegen gestehen wir auch nicht zu, daß etwas aus einem an-

dern aufgefaßt werde. Denn einerseits, wenn das, woraus etwas aufgefaßt wird, immer aus einem andern wird aufgefaßt werden müssen, so gerät man in die Weise des Durcheinander oder in die des Unbegrenzten. Andererseits, wenn jemand etwas, woraus etwas aufgefaßt wird, aus sich selbst aufgefaßt anwenden wollte, so ist dem zuwider, daß nichts aus sich selbst aufgefaßt wird, aus den oben erwähnten Gründen. Wie aber das Sich-Widerstrebende von sich selbst oder von einem andern Dinge aus aufgefaßt werden könnte, wissen wir nicht, solange das Urteilsmittel für die Wahrheit oder für die Auffassung sich nicht zeigt, die Zeichen aber, auch abgesehen vom Beweise, widerlegt werden.«

Im Gegensatz hierzu haben die 8 Tropen, die auf Ainesidemos zurückgehen, einen mehr empirischen Charakter, sie sollen »die Lehrphilosophen in den Begründungen des Einzelnen zum Stehen bringen.« Sie lauten:

1. die Gattung der Begründung besitzt kein zugestandenes Zeugnis aus dem Erscheinenden, weil sie zu den unsichtbaren Dingen gehört.
2. Es wird aus *einer* Ursache abgeleitet, was vielfältig begründet werden kann.
3. Für die geordneten Geschehnisse werden Gründe angegeben, welche keine Ordnung zeigen.
4. Es wird von bestimmten Erscheinungen auf Unsichtbares mit einer Analogie geschlossen, die vielleicht jeder Unterlage entbehrt.
5. Man begründet nach eigenen (individuell angenommenen) Voraussetzungen über die Grundstoffe, nicht nach gemeinsamen und zugestandenen Beweisführungen.
6. Oft werden nur diejenigen Erscheinungen beachtet, welche zu den Voraussetzungen stimmen, nicht aber die, welche ihnen widersprechen.
7. Die Lehrphilosophen setzen sich zuweilen nicht nur mit den Erscheinungen, sondern auch mit ihren eigenen Voraussetzungen in Widerspruch.

8. Man begründet Zweifelhaftes mit Zweifelhaftem, indem man von zweifelhaften Erscheinungen auf das Gesuchte schließt.

Den 10 Tropen der sinnlichen Wahrnehmung und den dreifach formulierten Tropen ihrer Beurteilung gesellt Sextus Empiricus keine rationalen Tropen dort zu, wo Gedachtes und Gedachtes gegenübergestellt wird. Er wendet sich vielmehr entweder gegen den Inhalt oder die Methode der gedanklichen Erscheinung. Im ersten Falle greift er eine bestimmte lehrphilosophische Definition heraus, entweder um zu zeigen, daß es widersprechende gibt, oder um sie in ihre Bestandsstücke zu zerlegen und dann die Unmöglichkeit jedes einzelnen nachzuweisen. Dabei bedient er sich immer wieder der Alternative Entweder-Oder. Was die Methode betrifft, so zeigt er im einzelnen, daß weder das Zeichen, der Beweis, der Syllogismus noch die Induktion, die Definition, die Zerlegung (eines Wortes in die bezeichneten Dinge, des Ganzen in Teile, der Gattung in Arten oder der Art in Einzeldinge) über den Erscheinungscharakter des Gedachten hinausführen können.

Dem modernen Leser fällt auf, daß der Zweifel nicht bis zu dem Punkt getrieben wird, wo sich das Gedachte aus den Kategorien und den »Dingen an sich« konstituiert. Trotzdem kann man das Ziel der Untersuchungen des Sextus Empiricus so formulieren, daß die neuere Erkenntnistheorie mitumfaßt wird: Das Wesen des Denkens zielt auf das Allgemeine; jeder Versuch, dem Subjekt der Erkenntnisrelation diejenige Konstanz zu geben, die der des Unterliegenden (Hypokeimenon) entspricht, führt zu einer Spaltung des Subjektes und damit zu widerstreitenden Aussagen.

Um die Unentscheidbarkeit zwischen ihnen zu beweisen, bedient sich Sextus Empiricus der obenerwähnten Beurteilungstropen. Eine Erweiterung findet insofern statt, als er die Weise der Voraussetzung in ihren letzten Formen präzi-

siert: Gott und die geistige oder stoffliche Ursache. Wir werden später eingehend über sie zu handeln haben. Außerdem wendet er sich prinzipiell gegen das Ziel aller Erkenntnisbemühungen, indem er in Zweifel zieht, ob es etwas von Natur aus Wahres gibt. Seine Argumentation lautet:

1. Da bei den Lehrphilosophen ein Widerspruch über das Wahre vorhanden ist, indem einige sagen, es gebe etwas Wahres, einige, es gebe nichts Wahres, so ist es nicht möglich, den Widerspruch zu entscheiden. Denn ohne Beweise kann man wegen des Widerspruches keinen Glauben finden; mit einem Beweis gerät man entweder in die Weise des Durcheinander, weil ein falscher Beweis nichts beweist und ein wahrer Beweis die Möglichkeit der Wahrheit, die bewiesen werden soll, schon voraussetzt; oder in die Weise des Unbegrenzten, weil für die Wahrheit des Beweises, welcher die Möglichkeit der Wahrheit beweisen soll, ein neuer Beweis abverlangt werden kann, für diesen ein anderer usw.

2. Der allgemeinste Inhalt des Wahren, sein »Was« ist a) entweder wahr oder falsch, oder b) weder wahr oder falsch, oder c) sowohl wahr als auch falsch. Die erste Möglichkeit führt dazu, daß alles falsch ist. Denn wenn »das Was« falsch ist, ist alles Einzelne falsch und wenn »das Was« und somit Alles wahr ist, so ist auch wahr, daß Nichts wahr ist, weil dieses »ein Was« ist. Die zweite Möglichkeit ergibt die Behauptung, daß die prälogische Sphäre als solche der Wertbeurteilung nicht unterliegt, also außerhalb des Wahrheitsbeweises sich befindet. Die dritte Möglichkeit spielt den Identitätssatz aus: Was wahr ist, kann nicht falsch sein; daher ist alles Einzelne, was sowohl wahr als auch falsch ist, der Natur nach nicht wahr. In diesen Sätzen steckt eine für Sextus Empiricus sehr charakteristische Wendung gegen die Dialektik, die er so ausspricht: »Die, welche sagen, Dialektik sie eine Wissenschaft des Wahren und Falschen und dessen, was keines von beiden ist, reden

›vorschnell‹, wobei methodisch die Dialektik »als eine syllogistische, induktive, erklärende und zerlegende (einteilende) [deduktive] Wissenschaft« gefaßt wird.

3. Entweder ist das Wahre nur erscheinend oder nur nicht-offenbar, oder einiges Wahre ist offenbar, anderes erscheinend. Hier wird die zweite (d. h. allgemeine) Formulierung der Beurteilungstropen angewandt, um zu zeigen, daß Nichts wahr ist.

Auch die Gegenüberstellung von sinnlichen und gedachten Erscheinungen läßt keinen Schluß auf das »Unterliegende« zu, einmal, weil die Sinne die Führung haben und sich wegen ihres trügerischen Charakters dem Denken in den Weg stellen; dann, weil alles daran anschließende Denken selbst eine Beimischung eigener Art hinzufügt; und schließlich, weil man weder nach einigen, noch nach allen Sinnes- oder Denkerscheinungen urteilen kann.

Nimmt man hinzu, daß Sextus Empiricus sich gegen alle Grundbegriffe der einzelnen Teile der antiken Philosophie wendet: gegen Physik (Mathematik) und Ethik (z. B. Körper, Mischung, Bewegung, Addition, Subtraktion, das Ganze und der Teil, Veränderung, Entstehen, Vergehen, Verharren, Ort, Zeit, Zahl, das Gute und Schlechte, die Lebenskunst, das Lehren und das Lernen), so zeigt sich, daß das, was hier – nicht geleugnet, sondern – dem Zweifel unterworfen wird, nicht mehr und nicht weniger ist als die ganze Philosophie.

Aber der philosophische Zweifel ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Um diesen zu erreichen – und damit den zweiten (mittelbaren) Gegenstand der Skepsis – genügt nicht der empirische Weg über die Tropen der sinnlichen Wahrnehmung, Beurteilung und über die Zweifel an Inhalt und Methode des Denkens. Denn die Unentscheidbarkeit ist zunächst eine rein negativ-dogmatische Aussage (Agnostizismus). Erst mit dem Prinzip der Isothenie glaubte man dieser Möglichkeit zu entgehen. Es soll

sichern, daß nicht nur widerstreitende, sondern gleichkräftige Aussagen sich gegenüberstehen. Das Prinzip der Isothenie besagt: »Jeder von mir untersuchten Rede, welche lehrphilosophisch etwas hinstellt über ein Nicht-Offenbares, steht, wie mir scheint, eine andere lehrphilosophisch etwas hinstellende Rede gegenüber, ihr gleich in bezug auf Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit, so daß das Vorbringen dieser Rede nicht lehrphilosophisch ist, sondern die Meldung[?] eines menschlichen Erleidens, welches für den, der es erleidet, ein Erscheinendes ist.« Die Bedeutsamkeit und Unerläßlichkeit dieses Prinzips kommt darin zum Ausdruck, daß seine Anwendung von einigen Skeptikern in auffordernder Weise verlangt wurde. »Sie fordern aber den Skeptiker hierzu auf, damit er nicht irgendwie, von den Lehrphilosophen betrogen, der Untersuchung darüber entsage und der ihnen erscheinenden Unbeirrtheit – welche sich einstellt durch die Zurückhaltung über alles – verlustig gehe aus Vorschnellheit.«

Der Zweck der antiken Skeptiker also war die Aussagelosigkeit, d. h. »ein Abstandnehmen von der Aussage im allgemeinen Sinne, welcher, wie wir sagen, die Bejahung sowohl wie die Verneinung sich unterordnet, so daß die Aussagelosigkeit ein Zustand von uns ist, infolgedessen wir, wie wir sagen, weder etwas setzen noch aufheben. Hieraus ist offenbar, daß wir auch die Aussagelosigkeit nicht so verstehen, als wären die Dinge der Natur nach so beschaffen, daß sie durchaus Aussagelosigkeit erregen, sondern indem wir dadurch kundtun, daß wir für jetzt, wenn wir sie vorbringen, uns in diesem Zustand befinden.«

Damit ist die Aussagelosigkeit unter die skeptischen »Redensarten« eingereiht, die mit den widerstreitenden, gleichgewichtigen Reden sich selbst aufheben, »gleichsam wie die reinigenden Heilmittel nicht nur die Flüssigkeiten aus dem Körper forträumen, sondern auch sich selbst mit den Flüssigkeiten«. So ist nicht nur das Mittel, sondern auch der Zweck beseitigt; es bleibt dem Skeptiker eine

positionslose Position. Um sie zu sichern, verwahrt er sich auch gegen die Schwierigkeiten der Sprache, die ihrem Wesen nach etwas Bestimmtes fixiert. »Die Skeptiker setzen die ›Redensarten‹ nicht, indem wir die Dinge, auf welche sie von uns angewandt werden, genau bezeichnen, sondern wir setzen sie unterschiedslos und, wenn man will, mißbräuchlich.«

Um dieses »Nichts« zu erreichen, mußte der Skeptiker durch die ganze Philosophie gehen: die positive wie die negative Dogmatik. Die Philosophie war ihm die Voraussetzung für die sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung und nicht umgekehrt die Skepsis die Voraussetzung für die Philosophie. Das Bedingteste (die Einzelercheinung) und das Symbol des Absoluten: die sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung sind für ihn das Gewisseste. Was zwischen ihnen liegt, ist dem Zweifel unterworfen. So war seine Aufgabe zwiespältig und paradox: Er wollte zeigen, daß es – im erkenntnistheoretischen Sinne – keinen Übergang von den Erscheinungen zu den »Dingen an sich« (dem Unterliegenden unabhängig von unserer Erkenntnis) gibt, aber eben deswegen einen Übergang von der Erscheinung zum »Ding an sich« (im metaphysischen Sinne) und trotzdem keine Umkehrung vom Absoluten zum Bedingten. Es gibt keine absolute (d. h. durch das Absolute gesicherte) Wahrheit, aber es gibt ein Symbol des Absoluten selbst auf dem Grunde des Zweifels.

Der kritischen Erörterung möchte ich eine kurze Bemerkung über ihren Sinn und damit über ihre Grenzen vorausschicken. Die erste Lektüre der Darstellung wird den Eindruck erwecken, daß es nichts so Widerspruchvolles gibt wie die Skepsis selbst, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Widersprüche der Lehrphilosophie aufzuzeigen. Von diesem Eindruck aus hat man auch die Skepsis zu widerlegen versucht, ohne die tief ironische Grundhaltung zu verstehen, von der sie getragen ist, indem sie Widersprüche,

die sie selbst nicht verursacht hat, durch Widersprüche aus derselben lehrphilosophischen Quelle auszutreiben versucht, wie man den Teufel mit dem Beelzebub austreibt. Da die Widersprüche nicht in der Natur der Dinge liegen, sondern nur durch das Gerede der sogenannten Philosophen entstanden sind – warum sie ernster nehmen, als philosophisches Gerede es verdient, da es bei all seiner Anmaßung, die allein gültige Wahrheit zu finden, doch nichts Eineindeutiges feststellen konnte? Man muß den doppelten Irrtum aufgeben: daß die Skepsis eine Philosophie ist und daß sie die Möglichkeit der Philosophie leugnen will. Sie will die Philosophie nur ironisch behandeln, ihr Janusgesicht aufzeigen, das schon lange vorher in Sokrates menschliche Gestalt hatte – freilich, um ganz andere Folgerungen daraus zu ziehen als Sokrates oder Plato. Dieser ironische Grundcharakter verbietet jede Widerlegung im streng logischen Sinne. Es soll nur die – soweit ich sehe – neue Behauptung des metaphysischen Grundcharakters der Pyrrhoneischen Skepsis bewiesen und die innere Notwendigkeit der skeptischen Beweisführung und damit die Bedeutung der Skepsis für die Philosophie geprüft werden.

## II

Die Pyrrhoneische Skepsis ließe sich in folgende Hauptthesen zusammenfassen:

A. Es gibt einen (prälogischen) Bereich der unmittelbaren Lebenserfassung, der der Skepsis nicht unterliegt.

B. Es gibt keinen selbständigen logischen Bereich, keine absolute Wahrheit, sondern alles Erkennen ist nur ein Weg zu seiner Selbstaufhebung. Dieser Weg hat folgende Etappen:

1. Mehrere Erscheinungen werden auf dasselbe Unterliegende bezogen.
2. Die Erscheinungen widerstreiten sich.

3. Der Widerstreit der Erscheinungen ist nicht entscheidbar.
  4. Nach dem Prinzip der Isosthenie sind Gründe und Gegengründe für die widerstreitenden Erscheinungen gleichkräftig.
  5. Die Isosthenie führt zur Urteilsenthaltung.
- C. Die sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung ist ein Symbol des Absoluten in der Erscheinung.

*A. Gibt es eine unmittelbare Lebenserfassung,  
eine ansichtslose Erscheinung?*

Die Beantwortung der Frage setzt eine Klärung der Begriffe voraus. Wir finden bei Sextus Empiricus folgende Stellen: »Denn das in Folge eines Erscheinungsbildes Erleidbare, was uns willenlos zur Bestimmung führt, leugnen wir nicht ...; dies aber ist das Erscheinende. Wenn wir aber bezweifeln, ob das Unterliegende so ist, wie es erscheint, so geben wir einerseits zu, daß es erscheint, bezweifeln aber andererseits nicht das Erscheinende, vielmehr das, was über das Erscheinende ausgesagt wird; dies aber ist etwas anderes als das Erscheinende selbst bezweifeln. So z. B. erscheint es uns, als berühre der Honig süß. Dies geben wir zu; denn wir werden von ihm süß berührt durch Wahrnehmung. Ob er aber auch süß ist seinem Wesen nach, bezweifeln wir; das aber ist nicht das Erscheinende, sondern das über das Erscheinende Gesagte.« (Buch I, Kap. 10, § 19) und: »Da einige meinen, die Sinne haben leere Empfindungen – denn nichts liege zu Grunde, was sie aufzufassen scheinen –; andere aber sagen, Alles liege zu Grunde, wovon sie bewegt zu werden vermeinen; andere aber, Manches liege zu Grunde: So werden wir nicht wissen, wem wir beipflichten sollen; denn weder werden wir durch die Sinneswahrnehmung den Widerspruch

entscheiden . . . noch durch irgend etwas Anderes, da es irgendein anderes Urteilmittel nicht einmal gibt, wodurch man urteilen muß nach der vorliegenden Voraussetzung.« (Buch II, Kap. 6, § 49)

Sextus Empiricus genzt also die Erscheinung ab, indem er sie einmal dem Unterliegenden, das andere Mal der Theorie über die Erscheinung gegenüberstellt. Kann es aber eine ansichtslose Einzelercheinung geben, der überhaupt keine Theorie zugrunde liegt oder die mit dem Unterliegenden in einer eindeutigen Verbindung steht?

Die erste Auffassung ist nach den Worten des Sextus Empiricus selbst unmöglich. Denn einmal sagt er: Wir geben zu, daß das Unterliegende erscheint. Also muß es auch existieren. Mit der Behauptung, daß selbst die Einzelercheinung nur aufgrund eines Unterliegenden zustandekommt, hat sich Sextus Empiricus bereits in die Möglichkeiten Idealismus, Realismus, Idealrealismus verwickelt, deren unentscheidbaren Widerspruch er selbst betont. Noch tiefer gerät Sextus Empiricus in lehrphilosophische Meinungen über Nichtoffenbares hinein, wenn er sagt, daß die Erscheinung erlitten wird. Denn diese Aussage über das Zustandekommen der Erscheinung steht in Widerspruch mit allen denjenigen, die eine gewisse Aktivität des Subjektes resp. der Spontaneität der Sinnesorgane behauptet und begründet haben. Schließlich liegt ein theoretisches Moment in der Anschauung, »daß es ein anderes Urteilmittel nicht einmal gibt.«

Dieser Auffassung der Sinneserscheinung als der ersten und nicht reduzierbaren Erkenntnisrelation hat Karl Marx widersprochen, indem er das körperliche Tun vorgehen läßt, zu dem die Sinneserscheinung in einem analogen Verhältnis steht wie das Denken zu ihr. Wenn Sextus Empiricus trotzdem die Auffassung vertritt, die Einzelercheinung sei ansichtslos in dem Sinne, es liege ihr keine Theorie zugrunde, so kann damit nur gemeint sein, die ihr zugrundeliegende Theorie komme nicht zu Bewußtsein. Für den

modernen Menschen läuft aber der Zweifel nicht durch das Bewußtsein, sondern durch den Prozeß, der vom Unbewußten zum Bewußtsein führt und umgekehrt. Es fragt sich also: Welche Theorie untermauert die Einzelercheinung?

Solange man diese für sich betrachtet, könnte man meinen, es sei die rein realistische; aber der Begriff zweier widerstreitender Erscheinungen, die sich auf ein und dasselbe Unterliegende beziehen, verlangt eine real-idealistische in dem Sinne, daß die Erscheinung durch das Unterliegende bestimmt ist, zwar nicht eindeutig durch dessen Beschaffenheit, wohl aber schlechthin durch seine Existenz.

Man kann also entweder zwei verschiedene Theorien annehmen, je nachdem es sich um eine einzelne oder um mehrere Erscheinungen handelt, oder eine einzige ideal-realistische, nach der in der sinnlichen Erkenntnisrelation Existenz und Beschaffenheit, Sein und Wesen nicht zusammenfallen, so daß sie mit jeder Variation des Subjektes wie des Objektes mitvariiert wird. Der erste Fall entspricht dem Wesen der Skepsis durchaus, es ist ihr metaphysisches Ziel, welches sie von der einen Theorie wie von dem Identitätssatz und der *einen* Logik entbindet, wie ich später ausführlich zeigen werde. Im zweiten Fall ist bei der Verflechtung der Gegensätze der Realismus auf das Minimum der Existenz des Unterliegenden beschränkt, aber dies genügt, um die Linie des Zweifels nicht zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis, sondern mitten durch die Erkenntnisrelation laufen zu lassen. Eben damit wird der metaphysische Ort der Skepsis im Erkenntnisprozeß selbst verankert. Man kann dies besonders durch den Hinweis darauf unterstützen, daß Sextus Empiricus folgende *apriorische* Reflexion nicht voll ausgenutzt hat: Die Erscheinung ist entweder idealistisch oder realistisch; da der Widerspruch nicht zu entscheiden ist, muß man sich jeder Aussage enthalten. Der Satz: »Die Erscheinung ist um nichts mehr idealistisch als realistisch« hätte zwar zur Aussagelosigkeit geführt, aber ihre existenzielle Verwurzelung verhindert.

Der Wille zur Metaphysik zwang zu einem aposteriorischen Weg: die einzelne sinnliche Erscheinung für ansichtslos zu erklären und zwei solcher ansichtslosen Erscheinungen auf dasselbe Unterliegende zu beziehen.

Ist nun die Einzelercheinung an das Unterliegende gebunden? Daß in dieser Annahme eine Theorie steckt, ist durch den Widerstreit zu andern lehrphilosophischen Aussagen offenbar. Aber selbst die Beistimmung[?] zur Erscheinung als solcher hängt davon ab, daß sie auf das beschränkt wird, was von einem prinzipiell unbewußten Vorgang ins Bewußtsein tritt und daß sie einfach ist. Daß dies zwei lehrphilosophische Meinungen sind, läßt sich für die erste durch den Hinweis auf die Philosophie Eduard von Hartmanns und die Psychologie Freuds aufhellen. Das Wesen der Skepsis ist Rationalismus, insofern er sich um das irrationale Moment in der »ansichtslosen Erscheinung« nicht kümmert und insofern der Weg zur Aussagelosigkeit ein intellektueller ist. Erst in der sich selbst aufhebenden Urteilsenthaltung berührt dieser Rationalismus jenes metaphysische Etwas, das zwischen den Gegensätzen Rationalismus und Irrationalismus steht und daher der Skepsis und der Mystik gemeinsam sein kann. Aber ebenso ist ihnen die »prälogische« Sphäre gemeinsam, weil diese den Unterschied zwischen rational und emotional noch ungeschieden enthält. Wenn Sextus Empiricus daraus die »ansichtslose Erscheinung«, d. h. etwas irgendwie Rationales macht, so steckt darin eine Umformung in Nichtoffenbares.

Zur zweiten Voraussetzung folgendes: Ließe sich zeigen – und das gesamte Schrifttum des XIX. Jahrhunderts, das philosophische, psychologische und künstlerische, hat es oft genug gezeigt –, daß die Einzelercheinung zwiespältig ist, daß es nur eine einzige gäbe, von der wir sagen müßten, daß sie um nichts weniger warm als kalt, süß als bitter usw. wäre, so wäre nicht nur jede Zustimmung zur Erscheinung dem Zweifel unterworfen, sondern die Einzelercheinung erzwänge sich auch – ohne jeden Vergleich mit einer an-

dern – die Beziehung auf das Ding an sich. Dies letzte wird dadurch unterstützt, daß die Erscheinung auch in einer andern Hinsicht nicht einfach ist. Wenn ich sage: Der Honig schmeckt mir süß, so ist »Honig« bereits ein geformtes Zeichen, in dem ich eine Reihe von Sinneswahrnehmungen (dieses für mein Auge Gelbe, für mein Tasten Klebrige, für meinen Geruch Würzige ...) als für meinen jetzigen Zweck (dieses für meinen Geschmack Süße) nicht\* belangvoll zusammengefaßt habe durch einen Akt der Synthesis und der Sprachbildung, welcher weitergehende Voraussetzungen hat als die Bildung der Worte süß, klebrig, würzig – jedes für sich allein. Denn er enthält nicht nur die Identität des »Dieses« in jedem einzelnen Akt, sondern in der Synthesis aller Akte. Damit vergrößert sich nicht nur die Möglichkeit zu widerstreitenden Aussagen, sondern auch die Beziehbarkeit auf das Nichtoffenbare, Unterliegende.

Man kann sich das Prinzipielle dadurch klarer machen, daß man die Gegebenheit des skeptischen Ansatzes durch eine andere ersetzt, z. B. »Das Sein der Ichfunktionen (des Subjektes) steht in Relation zum Sein der Objekte.« Der Unterschied zu einem solchen Ausgangspunkt besteht darin, daß Sextus Empiricus an die Stelle des Beziehungsaktes die Erscheinung, d. h. das Resultat setzt und damit zugleich weniger und mehr: weniger, insofern man den lebendigen Akt und die Mannigfaltigkeit der erfahrbaren Ichfunktionen unterdrückt; mehr, insofern man die offene und unbestimmte Beziehung zur Methode konkretisieren und ihr einen Zusammenhang mit dem Wertreich – positiv oder negativ – beifügen muß.

Wenn Sextus Empiricus dem kompliziert schöpferischen, zwiespältigen und offenen Charakter der Erkenntnisrelation die »ansichtslose Erscheinung« vorzieht, so darum, weil er mit der Bezweiflung der Erscheinung selbst zwar nicht den metaphysischen Charakter des Zweifels auf-

\* Dieses »nicht« gibt wenig Sinn und ist wahrscheinlich als Satzfehler anzusehen.

gegeben, wohl aber ihm jede Heimstätte genommen hätte. »Autrement je ne saurais garder de rouler sans cesse.« Dieses Wort des Skeptikers Montaigne gilt sowohl für die ansichtslose Erscheinung wie für die sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung. In ihnen drückt sich die Angst vor der dialektischen Unendlichkeit im Endlichen und Endlichkeit im Unendlichen aus.

Das, was dem modernen Leser der »Pyrrhoneischen Grundzüge« als Grenze des Zweifelns auffällt, ist für den antiken Skeptiker mit seinen tiefsten Absichten verbunden. *Die ideal-realistische Theorie der Erscheinung (resp. die Doppeltheorie der Erscheinung) und die Behauptung ihrer Unbezweifelbarkeit dienen demselben Zweck: einer bestimmten Metaphysik.*

#### B. *Gibt es keinen selbständigen logischen Bereich und keine absolute Wahrheit?*

Das Problem hätte durch folgende allgemeine und abstrakte Reflexion behandelt werden können: Jeder philosophische Ansatz enthält – in vielen Fällen nicht ausdrücklich, aber seiner Struktur nach – einen Gegensatz zwischen (festgestellter) Gegebenheit und Setzung eines Apriori. Abgesehen davon, daß in jedem der beiden Momente eine Spannung zwischen Willkür und Notwendigkeit besteht, die sich nicht beseitigen läßt, finden sich bei den Lehrphilosophen Widersprüche über das Verhältnis von Gegebenheit und Setzung, indem die einen die Gegebenheit verabsolutieren, um die Setzung zu eliminieren, die andern umgekehrt die Setzung verabsolutieren, um die Gegebenheit zu eliminieren, die dritten dagegen beide miteinander verbinden, wobei dann wieder die Methoden von Fall zu Fall wechseln. Eine Entscheidung dieses Widerspruches ist nicht möglich, das Gegebene ist nicht mehr als das Gesetzte.

Diesen Weg ist die Pyrrhoneische Skepsis nicht gegangen, weil der eben formulierte Satz der Aussagelosigkeit jeden existentiellen Halt genommen hätte. Der Wille zu einer bestimmten Metaphysik versperrte eine solche Beweisführung. Wir stellen daher die allgemeinen Probleme zunächst zurück und verfolgen die einzelnen Etappen des skeptischen Weges.

*Ist es möglich, mehrere Erscheinungen  
auf dasselbe Unterliegende zu beziehen?*

Die Frage läßt sich nur beantworten, wenn man die vollendete Erscheinung im Zusammenhang mit den Bedingungen ihrer Entstehung betrachtet. Jede Erscheinung ist das Ergebnis einer Relation; das Unterliegende sind daher die Glieder (Subjekt, Objekt) und der Akt der Relation. Solange diese drei völlig identisch bleiben, gibt es überhaupt nicht mehrere Erscheinungen; mehrere Erscheinungen desselben Unterliegenden – das ist eine *contradictio in adjecto* (wie mehrere Erscheinungen bei wechselndem Unterliegenden eine Tautologie). Man hat, und das ist eine Aussage über Nichtoffenbares, das Unterliegende auf das Objekt beschränkt; mit demselben Recht hat man es auf das Subjekt beschränkt. Mit Alternativformulierung eines bekannten kantischen Satzes könnte man sagen: Entweder richtet sich das Subjekt nach dem Objekt oder das Objekt nach dem Subjekt. Welches Bestandteil der Erscheinung man auch immer konstant halten möge, um die anderen variieren zu lassen – diese Scheidung selbst ist eine dem Zweifel prinzipiell unterworfenen Aussage über Nichtoffenbares.

Im einzelnen: Variiert man für die Sinneswahrnehmung die Umstände, so hat man nicht mehr dasselbe Objekt. Wenn ich sage: dieses – was ich Turm nenne – erscheint mir unter diesen Umständen rund, dieses selbe – was ich Turm nenne – unter anderen Umständen eckig, so bedeutet, das Unterliegende auf »den Turm« zu beschränken, einen Akt der Abstraktion, der das Unterliegende gerade um das

bringt, was es zum Unterliegenden einer sinnlichen Erscheinung macht. Denn es ist das Wesen derselben, auf den individuellen Tatbestand zu gehen. »Dasselbe Unterliegende« gilt für mehrere Erkenntnisakte nur beim Denken. – Variiert man den Akt der Sinneswahrnehmung, indem man von einem Sinn zum andern übergeht, so darf man nie den Teil für das Ganze nehmen. (Dasselbe gilt, wenn man innerhalb der Erkenntnisrelation von der Sinneswahrnehmung zum Denken übergeht.) Zu fordern, daß jeder Teil eines Ganzen, wenn er auf dasselbe bezogen wird, das Gleiche, Identisches ergeben muß, enthält eine Voraussetzung über Nicht-Offenbares, die erfahrungsgemäß in der Psychologie nicht gilt.

Bei der gedachten Erscheinung könnte man die Konstanz des »Unterliegenden« sowohl für das Objekt wie für das Subjekt annehmen, weil das Denken wesensgemäß auf das Allgemeine gerichtet ist. Aber sobald das Subjekt funktioniert, zeigt die Erfahrung nicht nur die Verschiedenheit zweier Gedanken über dasselbe Unterliegende (die Erde ruht – die Erde bewegt sich), sondern auch die Verschiedenheit der Hypothesen über dasselbe Gedachte (die Rotverschiebung erklärt sich quantentheoretisch oder durch das Schwerfeld). Daraus folgt, daß das Subjekt nicht als rein logisches arbeitet, daß die Spannung zwischen logischem und psychologischem resp. soziologischem Subjekt nicht aufgehoben ist. Der reine Logismus (wie der reine Psychologismus) ist eine Aussage über Nicht-Offenbares. Aber selbst wenn man sie zugibt, führt das konstitutive Denken zu widerstreitenden Erscheinungen, weil die Kategorien gegensätzlich sind, weder eine der beiden Gruppen bevorzugt noch eine einzige, unbestrittene, dialektische Verknüpfung gefunden, noch die Totalität der Kategorien angewandt werden kann, weil dies letztere eine restlose Spontaneität entweder des Denkens oder der Dinge erfordern würde –, was ebenso eine dogmatische Annahme wäre wie die der Identität oder Kongruenz von

Ding- und Denkformen. Angesichts dieser Spaltung des logistischen Subjektes selbst darf man weder den Teil für das Ganze nehmen, noch verlangen, daß die Teile Identisches ergeben, wenn man nicht Voraussetzungen über Nicht-Offenbares machen, d. h. dem Dogmatismus verfallen will.

Es ergibt sich: Man kann nicht mehrere Erscheinungen auf dasselbe Unterliegende beziehen, wenn man alle Momente des Unterliegenden meint. Nimmt man eine willkürliche und dogmatische Einschränkung, sei es auf das Subjekt, sei es auf das Objekt, vor, so sind die mehreren Erscheinungen immer Teile eines Ganzen, von denen man erfahrungsgemäß nicht nur *eine* Erscheinung verlangen kann, ohne dogmatische Voraussetzungen zu machen. Im ersten Fall kann es nicht mehrere Erscheinungen geben, im letzteren muß es mehrere als Teile eines Ganzen ergeben.

Die Skepsis läßt das erste wie das zweite außer acht. Es handelt sich aber hier nicht darum, zwischen den einzelnen Hypothesen zu entscheiden, um die Skepsis zu widerlegen, sondern um die Feststellung, daß *die Pyrrhoneischen Grundzüge Voraussetzungen über Nichtoffenbares enthalten und daß gerade diese Voraussetzungen nötig waren, um zu derjenigen Metaphysik zu kommen, die das Endziel der Skepsis ist. Denn gäbe es nicht die Beziehung auf dasselbe Unterliegende, so gäbe es keine widerstreitenden Aussagen und keine Fixierung der Aussagelosigkeit zwischen ihnen.*

#### *Müssen die Erscheinungen sich widerstreiten?*

Sextus Empiricus duldet keinen Einspruch gegen die Behauptung: »... daß das ›Entgegengesetzte erscheint in betreff Desselben‹ nicht ein Lehrsatz der Skeptiker ist, sondern eine Tatsache, welche nicht bloß den Skeptikern, sondern auch den anderen Philosophen und allen Menschen sich darstellt«. Aber der Satz gilt trotzdem nicht – weder für den extremen Idealisten (denn wenn es nicht »Daselbe« und das »In bezug auf Etwas« gibt, so gibt es auch

nicht das Entgegengesetzte) noch für den extremen Realisten (denn wenn das »Sein« den Vorrang vor jeder Relation hat, so muß es auch eine Instanz geben, die jeden Widerstreit beseitigt). Oder positiv ausgedrückt: Der Satz gilt nur bei einer real-idealistischen Theorie der Erscheinung und der lehrphilosophischen Voraussetzung, daß das »Unterliegende« (in einem dogmatisch eingeschränkten Sinne) konstant ist, während die Erkenntnisrelation variiert. Der Hinweis auf andere Möglichkeiten ist auch hier nicht im Sinne einer Widerlegung der Skepsis gemeint. Denn es ist bereits oben erwähnt worden, daß der extreme Realismus den Widerspruch des extremen Idealismus herausfordern würde. Unter den angenommenen Voraussetzungen über Nicht-Offenbares erreicht allerdings dieser Widerstreit der Aussagen die größte Notwendigkeit.

Sextus Empiricus hat die Notwendigkeit des Widerstreites dadurch zu erweisen gesucht, daß er in den 10 Tropen die Bedingungen seines Zustandekommens darstellt. Diese Umstände sind aber nicht derart, daß er zustandekommen muß, sondern nur so, daß er zustandekommen kann. Denn das Prinzip aller Bedingungen ist das der Individuation, das das Subjekt und damit die Erkenntnisrelation schlechthin variabel macht. Es kann nicht bestritten werden, daß im Bereich der sinnlichen Erscheinungen die Individualität konstitutive Bedeutung hat, aber deswegen darf sie weder durch Isolierung von den konstanten Momenten des Subjekts, noch durch die Loslösung des Teiles aus dem Ganzen verabsolutiert werden, wenn man nicht aus dem Offenbaren ins Nicht-Offenbare hineingeraten will.

Was aber ist »Widerstreit« von Erscheinungen? Sextus Empiricus hat absichtlich einen weiten und unbestimmten Begriff gewählt, um sich nicht auf kontradiktorische Aussagen zu beschränken. Zieht man die konträren mit hinzu, so ergeben sich zwei Arten: solche die sich z. T. überdecken (der Turm ist sechseckig, der Turm ist achteckig) oder solche, die sich nur berühren (der Turm ist rund, der Turm ist

eckig). Der Unterschied ist von größter Bedeutung. Denn das kontradiktorische Urteil macht überhaupt jede Urteilsenthaltung unmöglich, zumal, wenn man den Satz vom ausgeschlossenen Dritten hinzunimmt. Außerdem würde jede Urteilsenthaltung aufgrund einer kontradiktorischen Aussage beim Schluß von der Erscheinung auf das Unterliegende auch die Existenz des letzteren miteinschließen – ein Widerspruch zu dem real-idealistischen Charakter der Erscheinung. Bei konträren Aussagen bleibt neben der Urteilsenthaltung die andere Möglichkeit, daß der Inbegriff, das System aller konträren Aussagen gebildet werden kann.

Aus dem Begriff des Konträren folgt nicht die Gleichgewichtigkeit durch ein analytisches Urteil. Indem Sextus Empiricus dem Begriff des Widerstreitenden die logische Präzision nahm, hat er ihn in Wirklichkeit verabsolutiert, auf eine metaphysische Ebene gerückt. Es ist richtig, daß Sextus Empiricus diese Verabsolutierung nicht dazu benutzt hat, um aus dem Widerstreit die Unentscheidbarkeit zu folgern, aber er hat sie gebraucht, um dem Widerstreit einen Schein der Notwendigkeit zu geben, der ihm nicht zukommt. Wenn z. B. mein Tastsinn eine Bildebene flach, mein Auge sie dagegen vertieft wahrnimmt, so kann ich durch meinen Verstand begründen, wodurch die Sinneserscheinung der Tiefe zustande kommt; ferner kann ich mein körperliches Tun: das Zeichnen so einrichten, daß der Tiefeneindruck für das Auge verschwindet, d. h. es gibt einerseits Möglichkeiten, die Gründe der Diskrepanz zu entdecken, andererseits solche, die die Diskrepanz ganz oder z. T. verschwinden lassen. Der Skeptiker isoliert Sinneserscheinung von Sinneserscheinung, Sinneserscheinung von Denkerscheinung, – kurz: er betrachtet den Widerstreit nicht im Zusammenhang mit allen Funktionen des Subjekts, schaltet alle möglichen Korrekturen aus und verabsolutiert so den Widerstreit.

Die Möglichkeit einer solchen Korrektur und damit der

relative Charakter des Widerstreites wird von Sextus Empiricus ausdrücklich dort bestritten, wo es sich um die Gegenüberstellung von sinnlichen und gedachten Erscheinungen handelt. Stehen die verschiedenen Bewußtseinsfunktionen notwendig in Widerstreit derart, daß eine Einordnung in das Ganze des schöpferischen Prozesses unmöglich wird? Die Begründungen des Sextus Empiricus sind hinfällig. Wenn der Physiker an die Stelle der »Empfindung weiß« die Denkerscheinung »Wellenschwingung von so und so viel  $\mu$ « gesetzt hat, so handelt es sich nicht um widerstrebende, sondern um verschiedenartige Aussagen. Die letzte ist dadurch zustande gekommen, daß die Sinneserscheinung durch einen Rückgang auf das Objekt zersetzt und ein neuer Gegenstand der Erkenntnis konstituiert wurde, z. T. aufgrund von Zusammenhängen, die der Empfindung ganz fremd waren.

Die Zersetzung war nur möglich, weil die Sinneswahrnehmung nicht die primäre Relation zum Objekt ist, sondern an das »körperliche Tun« anknüpft, und weil sie selbst konstituiert ist. Die Einheit von Zersetzung und Konstituierung wird dadurch gewahrt, daß die wechselnde Erkenntnisrelation sich in derselben Seinsrelation vollzieht. Derselbe Prozeß vollzieht sich am Gedachten, indem der Verstand durch die Vernunft »übersetzt« wird, – ein Glied, das sich bei Sextus Empiricus nicht findet, obwohl Plato diese Unterscheidung bereits sehr scharf herausgearbeitet hatte. Damit entfällt einerseits die führende Rolle der sinnlichen Erscheinungen, andererseits wird die eigene Beimischung des Denkens wieder relativiert. Es bildet sich eine Kette von Erkenntnisrelationen, welche die beiden Glieder der Seinsrelation nicht nur äußerlich vervollständigen, sondern zugleich einander immer stärker nähern, so daß die Funktionen des Seinssubjektes »das Ding an sich« in dem Maße umstellen, in dem sich die Funktionen komplettieren. Die Erfahrung zeigt uns – wie Sextus Empiricus sehr richtig sagt –, daß uns sowohl die »Dinge an sich« wie die »Sub-

jekte an sich« auf direktem Wege unzugänglich sind, daß wir uns nur an die Relationen halten können. *Entgegen Sextus Empiricus aber zeigt die Erfahrung, daß die einzelnen Relationen sich nicht nur widersprechen, sondern auch sich korrigieren und zusammenordnen lassen.* Was Wahrheit auch immer sein mag –, sie kann durch nichts anderes erreicht werden als durch die Relation sämtlicher Glieder beider Seiten in ihrer Totalität.

Obwohl diese Erörterungen weder den Erscheinungscharakter unserer Erkenntnisrelation bestreiten, noch die Möglichkeit eines eineindeutigen Übergangs von den Erscheinungen zu den »Dingen an sich« beweisen, sondern nur den nicht zu leugnenden Widerstreit der Aussagen relativieren wollen, mußten sie so ausführlich gemacht werden, weil sie die Basis für die Erörterung der nächsten Etappe der skeptischen Methode ergeben.

*Müssen die widerstreitenden Aussagen  
unentscheidbar sein?*

Sextus Empiricus führt den Beweis, indem er zeigt, daß wir uns – die Kategorie der Relation und den Widerspruch vorausgesetzt – in die Weisen des Durcheinander (Zirkel), des Unendlichen und der Voraussetzung verwickeln müssen, sobald wir den Versuch der Entscheidung unternehmen. Solange wir diese drei Weisen nur in Relation zur Sinneswahrnehmung *oder* zum Denken betrachten *oder* unter der Voraussetzung des absoluten Widerstreites beider, wird man zugeben müssen, daß man sie als ein geschlossenes und unentrinnbares Ganzes aus der obersten Kategorie des »In bezug auf Etwas« ableiten kann. Denn wenn die Relation geschlossen ist, so ist jede Begründung transzendent und daher immer zufällig – also sind die einzelnen Begründungen inhaltlich widersprechend, während sie formal nur auf die Behauptung der Begründbarkeit, d. h. auf einen Zirkel gestützt werden können. Löst man aber die Relation auf, um die transzendente Begründung

durchzuführen, so muß man eines der Glieder wieder begründen, d. h. man gerät in die Weise des Unbegrenzten. Aus ihr gibt es nur *einen* Ausweg: die Voraussetzung, Hypothese, die aber wieder zufällig ist. Dieser formallogische Zwang zerreißt aber sofort, wenn wir an die Stelle der skeptischen Voraussetzungen, die wir als Hypothesen über Nicht-Offenbares erwiesen haben, die anderen oben erörterten setzen.

Nehmen wir den konkreten Fall der Ursache als Beispiel. Die erste Alternative des Skeptikers: entweder es gibt eine Ursache oder es gibt keine Ursache, führt nicht zur Unentscheidbarkeit. Wenn ich eine Veränderung wahrnehme, so zwingt mich die sinnliche Erscheinung, eine Ursache zu denken (womit über die Existenz der Ursache nichts ausgemacht ist). Die entsprechende Aussage über die gedankliche Erscheinung ist daher *nicht* gleichwertig der andern, daß es keine (gedankliche) Ursache gibt, denn für eine solche liegt kein Zwang aus der sinnlichen Erscheinung vor. Die zweite Alternative des Skeptikers: entweder gibt es eine immanente und notwendige oder mehrere transzendente, zufällige und sich widersprechende Ursachen, erschöpft nicht alle Möglichkeiten. Denn das Ursächliche kann gleichzeitig in einer Hinsicht immanent, in anderer Hinsicht transzendent sein, je nachdem wie wir die Grenzen zwischen offenem und geschlossenem Feld des Kausalkonnexes abstecken. Dann aber tritt an die Stelle der Unentscheidbarkeit der teilweise Widerspruch bei gleichzeitiger teilweiser Übereinstimmung. Die Unentscheidbarkeit folgt also aus dem Widerstreit nur dann, wenn dieser verabsolutiert worden ist.

Es läßt sich auch im einzelnen zeigen, daß die drei Trophen der Unentscheidbarkeit nur unter der Bedingung der skeptischen Voraussetzungen (über Nicht-Offenbares) gelten. Sonst ist die Weise des Durcheinander nur scheinbar; denn weshalb es ein Ursächliches gibt, sagt man nicht durch eine Ursache, sondern durch einen Erkenntnis-

grund. Ursache ist eine in der außerseelischen Realität wirkende Energie, Erkenntnisgrund ist in unserem Fall der Zwang der sinnlichen Erscheinung, zum Denken überzugehen. Die Weise des Unbegrenzten ist nicht vorhanden. Denn die »Ursache« legitimiert sich einmal durch die »Wirkung«, dann aber für das wissenschaftliche Denken nicht durch eine unendliche Kette von Ursachen, sondern durch den Allgemeinbegriff der für alle (physischen) Tatbestände wirksamen Ursache. Über den Verstand hinaus kann die Kette der Ursachen nicht unendlich sein, weil die endliche Zahl der Bewußtseinsfunktionen ein geschlossenes Ganzes bildet. Die Weise der Voraussetzung ist nicht zu umgehen; aber da die Sinneswahrnehmung andere Voraussetzungen macht als das verstandesmäßige Denken und dieses wieder andere als die Vernunft, so relativieren sich die Voraussetzungen aneinander, nicht eine einzige von ihnen, sondern ihr System hat Bedeutung für die Entscheidung.

Es soll mit alledem in keiner Weise die Eineindeutigkeit der Entscheidung zwischen widerstreitenden Erscheinungen behauptet werden, sondern nur, daß die Unentscheidbarkeit an Voraussetzungen über Nicht-Offenbares gebunden ist und daß diese so gewählt worden sind, daß sie das metaphysische Ziel der Skepsis als das allein mögliche übrig lassen.

Denn was bedeutet Unentscheidbarkeit? Angenommen, wir könnten das vollständige System aller Funktionen des Seinssubjektes realisieren, so verlöre sie jeden Sinn, denn wir haben die größte Annäherung an das Objekt erreicht, es fehlt das widerstreitende Glied. Gibt man dem Skeptiker zu, daß eine solche Vollständigkeit prinzipiell unmöglich ist, so bleibt sie Forderung, zwei widerstreitende Aussagen in ein Ganzes einzuordnen, dies durch und trotz des Widerspruches zu erreichen. Geben wir darüber hinaus dem Skeptiker zu, daß ein solcher Versuch prinzipiell auf Widerstand stoßen muß, weil konträre Aussagen sich nur z. T. decken, der widerstreitende Teil aber nicht eindeutig ein-

geordnet werden kann, so bedeutet Unentscheidbarkeit entweder die Leugnung der Vollziehbarkeit der Entscheidung oder die Behauptung einer relativen Entscheidbarkeit (im Sinne eines werthierarchischen Relativismus). Es sind ganz bestimmte Voraussetzungen nötig, um diese beiden Möglichkeiten auszuschalten – die negative: den Teil aus dem Ganzen zu isolieren und vom Begriff des Konträren nur das widerstreitende, nicht das konkordierende Moment zu betonen; die positive: das Prinzip der Isothenie einzuschieben.

Der empirische Weg von der Erscheinung durch die Tropen hat damit sein Ende erreicht. Es hat sich gezeigt, daß er nicht schlechthin notwendig war. Eben um dies zu sichern, um eineindeutig Urteilsenthaltung herbeizuführen, bedient man sich eines Mittels, das aus einer ganz anderen Ordnung kommt. Damit ergibt sich die Frage:

*Ist das Prinzip der Isothenie a priori notwendig?*

Wir haben gesehen, daß die allgemeinste Form, der Sextus Empiricus alle Tropen unterordnet, die Relation, das »In bezug auf Etwas« ist. Daß die Einführung einer Rangordnung in das Kategoriensystem eine dogmatische Aussage über Nicht-Offenbares bedeutet, konnte ihm um so weniger entgangen sein, als die wechselnde Bevorzugung des Seins und des Werdens eines der treibenden Motive in der Geschichte der griechischen Philosophie gewesen ist. Sextus Empiricus beweist sogar im achten Tropus ausdrücklich, daß alles »in bezug auf Etwas« ist, d. h. daß die Relation die allgemeinste Kategorie ist, der selbst das Sein der Dinge und des Subjektes unterworfen bleibt. Aber ebenso gut könnte man die logische Priorität des Seins beweisen, denn jedes »in bezug« ist ein Bezogensein eines Etwas auf ein Etwas oder gar: das Bezogensein selbst ist ein Etwas.

Widerstreitende Aussagen über die konstitutive Bedeutung einer Kategorie für andere sind nicht nur historisch vorhanden, sondern immer möglich, weil das Kategorien-

system, selbst wenn es a priori sein sollte, nur a posteriori erkannt wird und daher jede Ordnung eine hineingetragene ist. Aber geben wir selbst die logische Priorität der Relation zu, so folgt aus ihr nicht notwendig das Prinzip der Isosthenie. Daß Etwas »in bezug auf Etwas« ist, drückt für die Erkenntnisrelation zunächst nur ihren Erscheinungscharakter aus, nicht aber den Wert der Erscheinung. Dieser muß durch Zusatzhypothesen festgelegt werden.

So läßt sich mit der Relation die Notwendigkeit verbinden, wie neuerdings die Einsteinsche Relativitätstheorie beweist; ferner die Relativität sowohl in dem Sinne des ordnungslosen Nebeneinander der sich bedingenden Werte wie in dem Sinne, daß die Aussagen ein geordnetes System, eine Hierarchie bilden derart, daß es größere und geringere Annäherungen an eine Wahrheit gibt, die immer nur Idee ist; schließlich auch die Gleichwertigkeit. Das Prinzip der Isosthenie folgt also nicht uneindeutig durch ein analytisches Urteil aus dem Begriff der Relation, es ist nur eine der möglichen synthetischen Verbindungen. Daß Sextus Empiricus gerade diese wählte, ist durch sein metaphysisches Ziel begründet. Denn nur mit Hilfe der Gleichkräftigkeit der Gründe und Gegengründe kann die Unentscheidbarkeit zur »sich selbst aufhebenden Urteilsenthaltung« geführt werden, deren metaphysischen Charakter wir erweisen werden.

Sextus Empiricus hat eine Ableitung des Isosthenieprinzips nicht versucht. Doch scheint er es durch einen logischen Zusammenhang gestützt empfunden zu haben, der sich selbständig neben und gegen die alte Entweder-Oder-Logik stellt. Diese besteht bekanntlich aus den drei Hauptsätzen der Identität, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten.

Es bietet sich nun folgendes Bild: Dem Identitätssatz »a ist a« wird der Satz des Sichverhaltens »a erscheint als b« entgegengestellt. Der wesentliche Unterschied der beiden Sätze besteht darin, daß der Identitätssatz das Sein als die

oberste Kategorie voraussetzt, der Skeptiker dagegen die Kategorie der Relation; ferner darin, daß der Identitätssatz die Beharrung des a während beliebig wiederholbarer Erkenntnisprozesse annimmt (ein konstantes a), die Skepsis dagegen die Wandlung von Erfassung zu Erfassung (variables a); schließlich darin, daß der Identitätssatz in letzter Konsequenz die prinzipielle Erkennbarkeit des Objektes durch das Subjekt einschließt, während die Skepsis die Erkennbarkeit prinzipiell in Frage stellt. Dem Satz des Widerspruches (a ist a und nicht non a) wird der Satz des doppelten und widerstreitenden Verhaltens entgegengesetzt (a erscheint auch als c), oder wie Sextus Empiricus sich ausdrückt: »Das Entgegengesetzte erscheint auch in betreff Desselben«. Die eine Logik vollendet sich in dem Satz des ausgeschlossenen Dritten (a ist a oder non a, ein Drittes gibt es nicht zu derselben Zeit und in derselben Hinsicht), die skeptische Logik dagegen in der »Redensart« »um nichts mehr« (a erscheint um nichts mehr als b denn als c), was mit dem Satz der Isosthenie identisch ist. Dieser öffnet nun die Perspektive auf ein Drittes, das aber selbst nicht mehr logischer Natur ist: die sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung. Damit ist der Gesamtunterschied der beiden logischen Satzgruppen angedeutet: die Entweder-Oder-Logik stellt ein selbständiges logisches Gebiet gegenüber jeder Metaphysik dar, mit der sie zusammenhängt oder von der sie begründet ist. Die Skepsis dagegen macht die Logik zu einem Mittel für einen außerlogischen Zweck. Aber ist diese scheinbar rein rationale Gewinnung eines Symbols des metaphysisch Absoluten wirklich zwingend?

Die Darstellung des Sextus Empiricus liegt außerhalb dessen, was wir Logik zu nennen gewöhnt sind. Denn er richtet zuerst jedes Problem nach der Entweder-Oder-Logik zurecht, um es dann in dieser Form der skeptischen Logik des »Um-nichts-mehr« zu unterwerfen. Er spielt mit zwei Logiken, die sich – wie ich nachher zeigen werde – z. T. überdecken, z. T. widersprechen. Das ist die Para-

doxie oder Ironie in der Methode des Skeptikers. Sie ist nur möglich, weil ein Metaphysisch-Absolutes vorausgesetzt wird. So wenig wir ein umfassendes System der Schaffenstheorie haben, welches dieser Form – die wir höchstens in der Dichtung als legitim ansehen – ihren Platz im Ganzen anweist, so sehr liegt sie in der Konsequenz des Skeptikers selbst: Um den Widerstreit der Aussagen zu beweisen, bedient er sich widerstreitender Logiken. Die Einheitlichkeit in der *Gestaltung* seines Denkens ist damit erreicht und nötigt die höchste Bewunderung ab.

Gehen wir ferner von der Feststellung aus, daß nach dem Herausarbeiten der skeptischen Logik nicht von »der« Logik, sondern nur von »den« Logiken die Rede sein kann. Die Skepsis selbst fordert dazu heraus, die Reihe der Logiken zu erweitern, da sie sich mit dem Satz des doppelten und widerstreitenden Verhaltens in die Nähe der Dialektik gerückt hat.

Drei charakteristische Merkmale der dialektischen Methode sind:

1. Daß Widerstreitende vorhanden sind, Plato wie Hegel kennen diese;

2. daß die Widerstreitenden irgendeine Vereinigung finden, sei es in der systematischen Unter-, Neben- und Überordnung Platons oder in dem Umschlagen des Satzes in sein Gegenteil (Hegel, Marx) oder in der *complexio oppositorum* der Scholastik oder in der *coincidentia oppositorum* des Nicolaus Cusanus;

3. daß die dialektische Methode, mag ihr Ausgangspunkt noch so idealistisch sein, in einer realistischen Erkenntnistheorie endet, mag diese noch so verschieden sein wie die Hegels und Marxens. Im ersten Punkt stimmt die Skepsis mit der Dialektik vollkommen überein. Dagegen trennt sie sich von ihr im zweiten bis zum Gegensatz; die Skepsis hebt gerade das heraus, was die Gegensätze unvereinbar macht. Was den dritten Punkt betrifft, so kann sich

Sextus Empiricus in der Betonung des idealistischen Endcharakters nicht genug tun, indem die Isosthenie, die in I § 12 eine ἀρχή, Ursprung ist, in I § 202 unter die skeptischen »Redensarten« eingereiht wird, über deren Charakter wir oben gesprochen haben. Die Einteilung aller möglichen Philosophien aus dem Begriff des Suchens durch Sextus Empiricus widerspricht dem nicht; denn sie sieht nicht, daß das Finden nicht nur in der gleichen Richtung des Gesuchten liegen kann, sondern in der ungleichen: der Ergänzung des Gesuchten, wie Plato in der Diotima-Rede des Symposion bereits festgestellt hatte. Gibt es mehrere wohlgesonderte, in sich widerspruchslose Logiken, so ist die Wahl zwischen ihnen mindestens z. T. willkürlich, denn sowohl die Tatsache, daß man wählt, wie die Tatsache, welche Logik man wählt, bedarf einer Begründung.

Die letzte Tatsache erfordert einen Rückgang auf die Fundamente aller Logiken, die so allgemein sein müssen, daß sie die Mannigfaltigkeit zu erklären vermögen. Ein Vergleich mehrerer (historisch gegebener) philosophischer Lehrmeinungen ergibt als letzte Grundlage im Erkenntnis-subjekt ein vierdimensionales Koordinatensystem des geistigen Raumes. (Über den Sinn und die Berechtigung dieses Bildes werde ich an anderer Stelle ausführlich sprechen. Die Koordinaten sind: Ich – Nichtich, Form – Inhalt, Bewußtes – Unbewußtes, das Absolute und das Bedingte.) Die Wahl der Schnittpunkte ist, wenn nicht allein, so doch mitbedingt durch die Bestimmung des metaphysischen Elementes im Koordinatensystem. Daß es in die skeptische Logik eingegangen ist, zeigt sich durch den Vergleich des zweiten mit dem dritten Satze. Denn aus dem Satze »a erscheint sowohl als b wie als c« folgt der andere »a erscheint um nichts mehr als b denn als c« nur, wenn wir *den Begriff des »Gleichgewichtes«* von Verschiedenem schon voraussetzen. *Er ist der metaphysische Zentralpunkt der Skepsis.*

*Man kann die metaphysische Basis des scheinbar rein logischen Satzes der Isosthenie auch für die erste Tatsache (der Wahl überhaupt) bloßlegen. Gibt es nicht eine, sondern mehrere Logiken, so steckt in jeder Bevorzugung der einen von ihnen eine Aussage über Nicht-Offenbares (denn es besteht die Möglichkeit, daß erst das ganze System der Logiken Wahrheit zu garantieren vermag). Dieses Nicht-Offenbare kann nun nicht rein logischer Natur sein. Denn die Entweder-Oder-Logik hat mit der Um-nichts-mehr-Logik gemeinsam die Voraussetzung, daß man die Totalität in zwei Teile teilt, während im Gegensatz zu ihnen die dialektische Logik die Unteilbarkeit der Totalität in ihre Gegensätze behauptet. Dann aber unterscheidet sich die Entweder-Oder-Logik von der Um-nichts-mehr-Logik dadurch, daß die erste die Ungleichwertigkeit der beiden Teile (und damit die dogmatische Unterscheidung von wahr und falsch) behauptet, die letzte ihre Gleichwertigkeit (und damit die Aussagelosigkeit in bezug auf Wahr und Falsch); beide stehen damit im Gegensatz zur dialektischen Logik. Ein immanenter Gesichtspunkt für die Entscheidung zwischen den verschiedenen Logiken würde sich allein aus der Komplexität resp. Totalität ergeben, wenn man nicht annehmen müßte, daß diese erst durch das ganze System der Logiken garantiert wäre. Die Skepsis selbst wählt den transzendenten Standpunkt. Dieser ist prinzipiell entweder empirisch oder metaphysisch oder beides. Das empirische Moment betont Sextus Empiricus durch die Hervorhebung der Erscheinung, des Ich, des Jetzt, des Zustandes (des Erleidens); das metaphysische Moment durch die Anknüpfung an Nicht-Offenbares, durch die Folge der Aussagelosigkeit und Unbeirrtheit, durch die Selbstaufhebung der Urteils-Enthaltung. Die empirischen Momente allein führen nur dahin, daß (mit Hilfe von Aussagen über Nicht-Offenbares, die alle vorweg durch das metaphysische Ziel bestimmt sind) die Unentscheidbarkeit behauptet werden kann. Das metaphysische Moment allein sichert nur die Relativität,*

nicht aber die Gleichberechtigung. Beide zusammen aber ermöglichen die Isosthenie, und zwar in dem Sinne, daß die einmal in einem speziellen Fall erreichte Unbeirrtheit sofort wieder verschwindet (ähnlich wie die *unio mystica* kein Dauerzustand ist, sondern immer von neuem erkämpft werden muß). So ist also sowohl die Tatsache, daß eine Logik gewählt wird, wie die andere, welche Logik gewählt wird, z. T. metaphysisch bedingt.

Wird auf diese Weise der Schnittpunkt des geistigen Koordinatensystems gewonnen, so die Form der Koordinaten auf folgende Art: Man muß zunächst zugeben, daß jede logische Satzgruppe ein Ganzes bildet in dem Sinne, daß jeder folgende Satz eine größere Konkretisierung desselben Grundmotives darstellt als der vorangehende, mit anderen Worten, daß jede Satzgruppe ein in sich widerspruchloses Ganzes ist. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß der Satz des ausgeschlossenen Dritten resp. der der Isosthenie eineindeutig aus den zweiten Sätzen folgt. Wir hatten bereits oben gezeigt, daß aus dem Satz der Erscheinung der des Widerstreites und aus diesem die Unentscheidbarkeit nicht eineindeutig folgt. Gerade der Satz des »doppelten Verhaltens« zeigt in der Formulierung: »a erscheint sowohl als b wie als c« ganz deutlich, daß man aus ihm eine andere, d. h. dialektische Folgerung ziehen kann.

Da diese Frage für die gegenwärtige Theorie der Mathematik von höchster Aktualität ist, wollen wir das Problem noch eingehender erörtern. Es ist möglich, die korrespondierenden Sätze der einzelnen Logiken unter einen Oberbegriff zusammenzufassen, d. h. eine Logik zu formieren, in der alle genannten Logiken wie *Species* in einem *Genus* enthalten sind. Der erste Satz ist ein Satz der Zuordnung, der zugleich eine Aussage über die Seinsart enthält, in der zugeordnet wird (z. B. *a* ist *a* oder *a* erscheint als *b*); der zweite Satz könnte Bestimmbarkeitssatz genannt werden; er macht eine Aussage über die Art der Bestimmbarkeit (z. B. »*a* ist *a* und nicht non *a*« ist eine eindeutige Bestimm-

barkeit, »a erscheint als b und als c« ist eine mehrdeutige Bestimmbarkeit). Der dritte Satz könnte Einschränkung- oder Grenz-Begründungssatz genannt werden, insofern er die restlichen Möglichkeiten festlegt (so sagt z. B. der Satz des ausgeschlossenen Dritten, daß es restliche Möglichkeiten überhaupt nicht gibt).

Allen drei Sätzen gemeinsam ist, daß sie Axiome des Denkens sind; das sagt aber keineswegs, daß ihre generellen oder gar speziellen Inhalte rein apriorische Selbstzeugungen des Denkens sind. Daß die drei Hauptsätze der Logik zwar widerspruchlos, aber nicht uneindeutig zusammenhängen, kann man an folgendem erkennen: Der Zuordnungssatz ergibt sich aus der Tatsache, daß die Logik in die Erkenntnis- (besser Schaffens-) Theorie eingeordnet ist, beziehungsweise aus der allgemeinen Funktion der Logik, die Form des geistigen Koordinatensystems zu formieren. Der Bestimmbarkeitssatz ist dann durch die empirische Seite bestimmt, der dritte Satz durch das Zusammenhängen der Schaffenstheorie mit der Metaphysik. Dies letzte näher zu beweisen, ist für uns wichtig.

Besonders deutlich wird meine Behauptung durch die dialektische Logik Hegels demonstriert, der ausdrücklich sagt, daß es soviel Absolute gibt, wie es Synthesen von Thesis und Antithesis gibt. Daß die Entweder-Oder-Logik mit dem Satz des ausgeschlossenen Dritten jede Verbindung mit der Metaphysik abschneiden und darum die Logik jeder metaphysikfeindlichen Wissenschaft werden konnte, ist offenbar. Das bedeutet aber nicht, daß eine Beziehung zur Metaphysik überhaupt nie bestanden hat. Das metaphysisch Absolute ist nur in eine vollkommene Transzendenz gebannt, von wo aus ihm jeder weitere Eingriff in die Logik verwehrt ist (ähnlich wie in allen deistischen Religionen). So erklärt es sich von selbst, daß die Entweder-Oder-Logik gerade vor dem Unendlichkeitsproblem der Mathematik versagen mußte. *Für die Um-nichts Mehr-Logik ist es die Isothermie, durch welche das metaphy-*

*sische Moment des geistigen Koordinatensystems herausgehoben wird (in einer bestimmten Form, die später zu erörtern sein wird).*

*Muß die Isosthenie zur Urteilsenthaltung führen?*

Aus allem Vorhergesagten beantwortet sich die Frage von selbst, ob der Übergang von der Logik zur Metaphysik eineindeutig ist? Nehmen wir das Prinzip der Isosthenie allein – ohne jeden Zusammenhang mit den empirischen Beweisen für die Unentscheidbarkeit –, so scheinen mir nach Ausscheidung der streng positiv dogmatischen Annahme, daß nur eine Gründegruppe voll berechtigt ist, und der extrem negativ dogmatischen, daß keine von beiden den Ansprüchen des Wahrheitsbegriffes genügt, noch die beiden folgenden Möglichkeiten zu bleiben.

I.) Die Gründegruppe a ergibt eine Teillösung des Problems, die Gründegruppe b eine andere. Die ganze Wahrheit, bzw. die größte Annäherung an die Wahrheit wird durch den Inbegriff aller partiellen Wahrheiten realisiert. Dies wäre eine neue Dogmatik, die allen berechtigten Forderungen und Grenzsetzungen des Zweifels genügt, weil sie ihn in sich aufgenommen hat.

II.) Für die beiden gegensätzlichen, aber gleichwertigen Gründegruppen gibt es eine übergeordnete, beide umfassende Lösung, der wiederum eine neue gleichkräftige Gründegruppe gegenübergestellt wird. In dieser unendlichen Denkdynamik gibt es niemals ein abgeschlossenes Urteil im Sinne des Dogmas, aber auch niemals eine Urteilsenthaltung im Sinne der Skepsis. Frage und Antwort wechseln in einem ständigen Prozeß ihre Funktion als Mittel und Zweck. Der extreme Gegensatz von Dogma und Skepsis ist aufgehoben.

Diese beiden Möglichkeiten, in denen Dogma und Skepsis selbst relativiert werden, sind doppelt interessant. Denn sie zeigen zunächst durch ihre Verschiedenheit, daß die Skep-

sis prinzipiell nicht nur auf die Inhalte (d. h. die philosophischen Lehrmeinungen), sondern auch auf die Methoden ausgedehnt werden kann und muß. Zweitens aber beweisen sie, daß der metaphysische Gegenstand der Skepsis nicht notwendig aus dem Prinzip der Isosthenie folgt, sondern erst aus der Verbindung desselben mit der aus Erfahrung gewonnenen Unentscheidbarkeit.

Apriorisches und Aposteriorisches, Induktion und Deduktion treffen also in der Pyrrhoneischen Skepsis zusammen – ganz wie es Plato für seine dialektische Methode gefordert hatte. (Wenn noch ein Beweis gegen die Auffassung der Skepsis als Verfallserscheinung nötig wäre, so läge er darin, daß sie Trägerin der subtilsten griechischen Tradition ist.) Sie können aber nur zusammentreffen, weil beide Glieder der Logik oder der Erkenntnistheorie von der gleichen Metaphysik bedingt sind, zu der sie hinführen. Freilich vereinigen sich die extremen Methoden hier zu einem antiplatonischen Zweck: nicht um *ein* System von Über-, Unter- und Nebenordnungen zu schaffen, sondern um jedes System, jede Methode, jeden Einzelinhalt in Zweifel zu ziehen, d. h. den metaphysischen Gegenstand *zwischen* allen logischen Resultaten herauszuheben.

Wir können uns jetzt – am Ende des Pyrrhoneischen Weges – zu den allgemeinen Fragen zurückwenden: *Gibt es einen logisch selbständigen Bereich? Ist absolute Wahrheit möglich?*

Es dürfte deutlich genug geworden sein, daß das Verhältnis von Logik und Metaphysik ein prinzipiell wechselndes und sehr verschiedenartiges ist. Man kann das Metaphysische ins Logische hineinziehen, man kann es transzendieren, man kann eine Gleichzeitigkeit von Transzendenz und Immanenz herstellen usw. Die völlige Autonomie der Logik ist nur ein Grenzfall, dessen Bedeutung durch die andern Möglichkeiten relativiert wird. Aber dasselbe gilt von der völligen Degradierung der Logik zu einem Mittel

für einen außerlogischen Zweck. Die beiden Extreme fordern sich. Skepsis ist nur möglich aufgrund von Dogmatik, d. h. verabsolutierter Antwort (Wahrheit), Dogma ist nur möglich aufgrund einer verabsolutierten Frage (Skepsis). Damit ist auch gesagt, daß es eine absolute Wahrheit, d. h. eine Wahrheit, die durch das Absolute gesichert ist oder eine Wahrheit, die das metaphysisch Absolute ersetzen kann, nicht gibt, – aber ebensowenig ein metaphysisch Absolutes, das die logische Wahrheit zu ersetzen vermag.

Diese Folgerungen ergeben sich aus den früheren Erörterungen. Da weder der Schnittpunkt, noch die Form der vier fundamentalen Koordinaten unseres geistigen Raumes eineindeutig sein kann, muß das Ergebnis ihrer Beziehung relativ sein. Diese Relativität äußert sich in der Hauptsache in zwei Momenten. Einmal in dem Stufencharakter der Wahrheit. Man kann eine unmethodische, eine methodische und eine kongruierende Stufe unterscheiden. Die erste gibt ein rein impressives Vorhandensein von Inhalten in einer Seinsart: Schein, Meinung, Halluzination, die in allen – nicht nur den sinnlichen – Bewußtseinsfunktionen möglich sind. Die zweite ist eine fragmentarische oder vollständige Konstituierung und ergibt Wahrscheinlichkeit, Evidenz, Widerspruchslosigkeit.

Der Skeptiker wendet sich nicht gegen die Widerspruchslosigkeit einer Aussage oder einer Kette zusammenhängender Aussagen. Die vollständig konstituierte Aussage hat keine Beziehung auf das Unterliegende mehr; da sie aber immer nur in Grenzen möglich ist, so fordert sie zunächst widersprechende Aussagen und durch diese die indirekte Beziehung auf das Unterliegende. Der Zweifel richtet sich auf die kongruierende Stufe ( und damit auf die Totalität) der Wahrheit. Hier hängt die Beziehung auf das Unterliegende aber davon ab, ob die Bewußtseinsfunktionen sich schließen, die Vernunft und das körperliche Tun Anfang und Ende eines Kreises bzw. einer Spirale sind und ferner davon, ob die Anzahl der Schnittpunkte der vier

fundamentalen Koordinaten endlich oder unendlich oder beides ist, kurz, ob der schöpferische Prozeß ein geschlossenes oder offenes System ist. Dabei heißt »offen« natürlich nicht, daß biologisch neue Möglichkeiten in ihm eintreten können, sondern die Möglichkeit logisch neuer Variationen. Die Erfahrung zeigt uns das letzte.

Diese Offenheit ist – neben dem Stufencharakter – das zweite Merkmal der Relativität der Wahrheit. Mit anderen Worten: selbst die umfassendste Umstellung des Gegenstandes ergibt nur eine Annäherung, nicht eine Kongruenz; aber jede Erkenntnisrelation enthält ein sachadäquates Bild des Objektes. Darum steht nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende eine realidealistische Erkenntnistheorie. Logik und Ontik sind sich überschneidende, nicht identische Wissenschaften.

*Daraus folgt, daß die Logik weder ein völlig selbständiger Bereich sein, noch daß sie jemals völlig zu einem Mittel für außerlogische Zwecke degradiert werden kann.* Obwohl sie metaphysisch fundiert ist und zu metaphysischen Zielen tendiert, hat sie eine relative Selbständigkeit.

### *C. Die Metaphysik der Skepsis*

Aus dem vorher Gesagten wird klar, einmal, warum die Skepsis den Widerstreit und die Isosthenie nicht in die »ansichtslose Erscheinung« hineinragen konnte: Die logisch späteren Sätze können nicht explizit die logisch früheren konstituieren; dann aber ferner, weshalb die Skepsis die sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung als Erscheinung fassen muß: der logisch frühere Satz muß in dem logisch späteren mit enthalten sein. Und doch bereitet gerade dieser letzte Punkt der Auffassung der Skepsis als Metaphysik die größten Schwierigkeiten. Wir werden daher ausführlich bei ihm zu verweilen haben.

Für die theologische Dogmatik mag gegen die metaphysische Auffassung der Skepsis schon der Umstand genügen,

daß Sextus Empiricus sich gegen die Existenz Gottes wendet – immer unter Aufrechterhaltung der Unterscheidung zwischen einem »dem Leben ansichtslos folgen« und der lehrphilosophischen Meinung und der Betonung, daß es sich um die eine Seite des Widerspruches handle – mit der Begründung, Gott sei wegen der lehrphilosophischen Widersprüche weder vorstellbar, noch a priori oder a posteriori erfaßbar. Die Widerlegung des ersten Beweises – den auch der heilige Thomas gegen Anselm von Canterbury abgelehnt hat, der aber später bei Descartes und Hegel wieder auftrat – führt er so:

Gott ist nicht ganz offenbar, sonst müßte er unter unsere Sinne fallen und es könnten keine unentscheidbaren Widersprüche bestehen.

Als Nicht-Offenbares kann er nur durch Nicht-Offenbares bewiesen werden. Das ist unmöglich, weil für Nicht-Offenbares Gründe, und zwar nicht-offenbare ins Unendliche abgegeben werden müßten.

Die Widerlegung des Sextus Empiricus bewegt sich in dem allgemein formalistischen Schema des Entweder-Oder und nimmt den dogmatischen Grundsatz über Nicht-Offenbares zu Hilfe: »Gleiches durch Gleiches«, der schon in der Antike nicht unwidersprochen geblieben war. Er gerät so in eine Einseitigkeit, die am besten durch die Lehre des heiligen Thomas beleuchtet werden kann. Dieser schließt vom Ganz-Offenbaren (z. B. Bewegung) auf das Nicht-Offenbare (unendliche Kette von Ursachen) und von diesem auf Gott, welcher *zugleich* offenbar (aber nicht ganz offenbar) und nicht offenbar (aber nicht ganz nicht-offenbar) ist.

Diese scholastische *complexio oppositorum* ist mit der Entweder-Oder-Logik nicht faßbar und von der Pyrrhoneischen Skepsis nicht widerlegt. Aber der verschiedene Grund der Beweisführung ist offenbar. Der heilige Thomas geht von dem Zusammenhang zwischen Offenbarem und Nicht-Offenbarem aus, Sextus Empiricus hält die Möglich-

keit einer Zusammenfassung beider für ausgeschlossen. Die erste Aussage über Nicht-Offenbares wird durch die Existenz Gottes begründet, die zweite durch die – allen Beweisen für die Existenz gegenübergestellte – Leugnung. Es ist zu beachten, daß selbst die *complexio oppositorum* nur sagt, was Gott nicht ist, bzw. was Gott aus unserer Perspektive ist, d. h. als Erscheinung. Die thomistische Beweisführung verwandelt unter der Hand den Satz: »Das Geschöpf weiß nicht, was Gott ist« in den ähnlich klingenden, aber etwas ganz anderes bedeutenden: »Das Geschöpf weiß nur, was Gott nicht ist«. Dann kann das Prinzip der *analogia entis* als ein Annäherungsaxiom für unsere Aussagen über Gott eingeschoben werden. Dieses kann – ebenso wie die dialektische Methode – verschiedene Inhalte annehmen. Damit wird es vielfach bezweifelbar, ob die *complexio oppositorum* und die *analogia entis* ihre Aufgabe erfüllen können, vom Gegenstand des Denkens zum Gegenstand des Seins zu führen. Geht man aber – um diesem Zweifel zu entrinnen – vom extremen Realismus aus, so beweist man nichts und öffnet andern Zweifeln die Tür.

Den aposteriorischen Beweis führt Sextus Empiricus nicht in der universellen Breite des heiligen Thomas, sondern in der engeren Fragestellung der Theodizee: Gott kann weder für alles Vorsorge üben, weil dann nicht – wie die Lehrphilosophen behaupten – die Welt voll Schlechtigkeit sein könnte. Gott kann aber auch nicht nur für einiges Vorsorge treffen, weil er sonst entweder zwar will, aber nicht kann (Schwäche) oder zwar kann, aber nicht will (Neid) oder weder will noch kann (Schwäche und Neid).

Thomas hat all diese Einwürfe durch die *causae secundae* auszuschalten versucht. Durch sie ergibt sich die Möglichkeit, daß Gott zwar kann, aber nicht will, d. h. die Freiheit Gottes; die Möglichkeit, daß er zwar will, aber nicht kann, d. h. die Freiheit des Menschen. Das Verhältnis beider ist geregelt durch die Priorität Gottes. Niemand wird leugnen, daß die *causae secundae* eine mit der *analogia*

entis zusammenhängende, viele gedankliche Schwierigkeiten lösende Hypothese ist, aber eben nur eine Hilfs- und Zusatzhypothese über Nicht-Offenbares. Indem der Skeptiker ihren begründeten Widerspruch zu anderen betont, kommt er zu dem Schluß, daß Gott für nichts Vorsorge trifft, also auch nicht existiert, da ohne Werke und Wirkung niemand sagen kann, woher er erfasse, daß Gott ist – dies immer nur als eine Seite der widerstreitenden Aussagen.

Damit wird die Grundtendenz der Widerlegungen des Sextus Empiricus offenbar: die Trennung von Theologie und Metaphysik. Gott kann sich (direkt oder indirekt) offenbaren, das metaphysisch Absolute wird durch die (intellektuelle) Tat des Menschen als Symbol im Bereich der Erscheinungen verwirklicht. Mit einem gewissen Recht könnte man sagen, daß der heilige Thomas in seinem Ansatz »Gott ist die erste Ursache und der letzte Endzweck des Menschen« beides zusammenfaßt –, aber eben als Theologe. Der Skeptiker aber bezweifelt, daß Gott und das Absolute identisch sind und daß die Metaphysik durch die Theologie gestützt werden muß und kann. Die Geschichte der Philosophie zeigt, daß es nur Vorurteil ist, daß Theologie, Metaphysik und Philosophie sich decken müssen; der Skeptiker besteht (konsequent im Sinne seiner Anschauung) auf der Trennung der Gebiete. Hiermit dürfte gezeigt sein, daß selbst dem ausgebildetsten System der Theologie kein Argument gegen die Pyrrhoneische Skepsis als Metaphysik entnommen werden kann.

Andere Einwürfe macht das zweite Glied der Gleichung: die Philosophie. Man kann sie in zwei zusammenfassen: Die Skepsis widerspreche sich selbst und die Skepsis mache jede Philosophie unmöglich.

Der erste Vorwurf ist scheinbar so alt wie die Skepsis selbst, denn Sextus Empiricus wehrt sich gegen ihn, als handle es sich um etwas weit zurückliegendes und oft Wiederholtes: »Die nun dies sagen (der Skeptiker schließe sich

in Untätigkeit oder in Widerspruch gegen sich selbst ein) sehen nicht ein, daß der Skeptiker zwar nicht gemäß der philosophischen Rede (Erwägung) lebt – denn soweit es nur auf diese ankommt, ist er allerdings untätig –, gemäß der unphilosophischen Beobachtung aber vermag er manches zu wählen; manches aber zu fliehen.«

Aber nicht nur die skeptische Unterscheidung zwischen der Sphäre des Lebens und der Lehrmeinungen haben die Gegner vergessen, sondern vor allem den metaphysischen Charakter der Skepsis, für die das gesamte logische Gebiet nur ein Mittel zu einem außerlogischen Zweck ist. Wenn Sextus Empiricus z. B. beweist, obwohl er den Beweis widerlegt, so ist die Anwendung des Beweises für ihn nur die praktische Widerlegung neben der theoretischen. Beide liefern ihm zu der Behauptung die Gegenbehauptung, und da der für die Skepsis entscheidende (metaphysische) Punkt prinzipiell nicht direkt zugänglich ist, sondern nur indirekt über zwei widerstreitende Aussagen, so verlangt sie – nicht um eigene Anschauungen um ihrer selbst willen hervorzubringen – geradezu in »auffordernder Weise« die Anwendung des Prinzips der Isosthenie. Wie aber soll man der Aussage eine gleichkräftige gegenüberstellen, ohne sich derselben logischen Mittel zu bedienen? *Daß die Pyrrhoneische Skepsis dies tut, um die angewandten Mittel aufzuheben, ist kein Widerspruch, sondern die metaphysisch bedingte und bewußt gehandhabte Ironie ihres Wesens.*

Aber bezeichnet sie nicht eben damit das Ende aller Philosophie, daß sie trotz oder wegen dieses Zieles die Erscheinung in einer ungewöhnlichen Breite (Sitten, Gesetze, Religionen umfassend) unangetastet läßt und jede Verbindung dieses gesicherten Bedingten mit dem Absoluten für unmöglich erklärt? Daß sich das »maßvolle Leiden« als Ziel der Lebenssphäre, d. h. die graduelle Befreiung von dem unfreiwilligen Leiden, das uns die Sinneswahrnehmungen aufzwingen, nur ergeben kann, wenn das Ziel der skeptischen Sphäre: die sich selbst aufhebende Urteilsent-

haltung bzw. die Unbeirrtheit erreicht ist, mag für unsern Zweck bedeutungslos sein. Man wird auch zugeben müssen, daß die Skepsis prinzipiell mit einem Minimum von inhaltlichen Grundlagen auskommen kann: Zwei widerstreitende Erscheinungen genügen ihr. Aber da sie selbst zugibt, daß die einmal erreichte Urteilsenthaltung kein Dauerzustand ist, sondern nur »für jetzt« gilt, so muß, sobald das Ziel erreicht ist, die Aufgabe von neuem beginnen, d. h. es muß die *Frage* nach einem neuen Ansatz gestellt werden. Die antike Skepsis führt zum Ende eines bestimmten Aktes des Philosophierens, nicht aber zum Ende des Philosophierens überhaupt. Sichert sie aber den Übergang von jenem Ende zu einem neuen Anfang?

Wir stehen vor folgendem Problem: Wie verhält sich das Zweifeln zum Fragen überhaupt? Und wie in der Pyrrhoneischen Skepsis? Zunächst scheinen beide sehr verwandt, insofern auch der Zweifel keine Aussage ist, sondern die Mitte zwischen zwei verschiedenen, widerstreitenden Aussagen, aber er hält sich zwischen beiden, d. h. beide sind seine Voraussetzungen. Der Unterschied ist ein doppelter: Damit aus dem Fragen ein Zweifeln wird, muß die Frage beantwortet sein, zugleich aber muß die Antwort aufhebbar und aufgehoben sein. Der Zweifel ist einerseits die Folge der beantworteten Frage, andererseits ist die Frage ein Ferment des Zweifels. Wenn dieses letzte Moment festgehalten wird, ergibt sich aus dem Zweifel die Frage und damit das Philosophieren immer von neuem. Ist dies in der antiken Skepsis der Fall?

Die Frage als psychische Funktion hat zunächst einen unbestimmten Träger, d. h. das Subjekt der Frage ist der Mensch, soweit und in der Weise, in der er in der jeweiligen Funktion zur Erscheinung kommt. Ebenso ist der Gegenstand der Frage das wechselnde Objekt der Funktionen, z. B. die Sinnesempfindung grün oder eine bestimmte Anzahl von Wellenschwingungen usw. Jede Funktion zeigt ein Gerichtetsein auf einen Gegenstand außer ihr.

Und damit entsteht die neuartige Frage, welchen Wert jede einzelne Funktionsbetätigung oder der Zusammenhang aller für die Erfassung dieses Gegenstandes hat. Um der Frage als erkenntnistheoretischer Funktion zu genügen, müssen hinter den Aussagen die Gründe und hinter den Gründen die Ursachen ihrer Geltung gesucht werden, indem man alles Fertige abgräbt, um den Mechanismus seines Zustandekommens bloßzulegen. Mit anderen Worten: die einfache Frage konkretisiert das Denken, weil sie in der Antwort endet; die konstitutive (kategorische) Frage entmaterialisiert das Denken, weil sie zum Punkt der bloßen Möglichkeit des Denkens führt, indem sie die Beantwortbarkeit selbst in Frage stellt. Hier liegt die Grenze zwischen logischer und metaphysischer Funktion der Frage. Die Pyrrhoneische Skepsis bestimmt sich so, daß sie die Frage als Zweifel verabsolutiert und sie damit als Ferment des Zweifels ausschließt.

Gegen diese Lösung müssen sich schon in der Antike selbst Widersprüche erhoben haben. Denn Sextus Empiricus sagt gelegentlich der skeptischen Redensart »Um nichts mehr«: »Einige Skeptiker wenden jedoch die Frage an: »was mehr?«, wie z. B. »was mehr dies als dies?«, indem sie das »Was« jetzt an Stelle einer Begründung nehmen; so daß das Gesagte bedeutet: »Warum mehr dies als dies?« Es ist aber gewöhnlich, ebenso Fragen an Stelle von Urteilen zu gebrauchen, wie Urteile an Stelle von Fragen . . .«

Diese oberflächliche Abwehr verwischt die Konsequenzen, die sich aus dem »que sais-je?« des Montaigne ergeben und die lauten: Kann ich um etwas mehr zur Erscheinung als zur Urteilsenthaltung kommen? Wieweit kann die Frage ausgedehnt werden: auf zwei widerstreitende Aussagen oder auf Erscheinung und Isosthenie?

Im Grunde begegnen sich – wie ich ausführlich gezeigt habe – in zwei widerstreitenden Aussagen, falls sie gleichgewichtig sein sollen, Erscheinungen und Isosthenie. Aber es besteht ein wesentlicher Unterschied. In dem einen Fall

wird zwar die Gewißheit der Erscheinung nachträglich durch die Isosthenie und die Sicherheit der Isosthenie nachträglich durch die Urteilsenthaltung aufgehoben. Aber diese Nachträglichkeit genügt, um ein eigenes Reich der »ansichtslosen Beobachtung« des Lebens zu begründen und die sogenannte Philosophie auf ein Mittel zum Zweck zurückzuführen. Die prinzipiell weiteste Ausdehnung der Frage hat zur Folge, daß von vornherein Erscheinung und Isosthenie mit in Frage gestellt werden, daß die Urteilsenthaltung als Formulierung, aber nicht als Tatsache fortfällt. Dann läge das Symbol des Absoluten nicht in der sich selbst aufhebenden Urteilsenthaltung (zwischen zwei gleichkräftig widerstreitenden Erscheinungen), sondern zwischen Erscheinung und Urteilsenthaltung in dem sprachlichen Ausdruck der Frage. Damit würde aus jeder faktischen Urteilsenthaltung die Frage immer sofort wieder entspringen, die Beantwortung wäre in einer unendlich-endlichen Struktur herausgefordert, weil jedes neue philosophische System ein neues Sprachsymbol finden müßte. Das wäre allerdings eine Modifikation der antiken Skepsis, aber eine solche, die nur ihren immanenten Sinn restlos erfüllen würde.

Die schwerwiegendsten Einwürfe aber kommen aus der Metaphysik selbst. Ist es nicht geradezu ihr Wesen, daß ihr Gegenstand eine Realität für sich habe, eine Existenz in einer Seinsart, die nur ihm zukommt? Ist das Absolute als Erscheinung nicht geradezu ein Widerspruch in sich selbst, ein logischer Unsinn oder Sinnlosigkeit?

Der Erscheinungscharakter der »sich selbst aufhebenden Urteilsenthaltung« kann nicht geleugnet werden. Aber der Vergleich zeigt, daß Erscheinung als »die gewöhnliche Vorannahme des Lebens« etwas anderes ist als die Erscheinung, die sich aus der skeptisch-methodischen Läuterung des Nicht-Offenbaren ergibt. Man darf nie vergessen: Wie jeder Zweifel eine Funktion des Denkens ist und als solche weder bejaht noch verneint, weder setzt noch aufhebt, son-

dern indem sie beides zugleich tut, den Punkt zwischen ihnen findet, an dem beides nicht ist und der beides trennt, so muß auch die Skepsis irgendwelche von ihr nicht anerkannte (lehrphilosophische) Voraussetzungen machen, um zwischen ihnen die sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung zu finden.

Wie der Zweifel als geistige Funktion ein maximales Denken ist, das im Nullpunkt alles Denkens zur Ruhe kommt, so setzt die Skepsis alle nur möglichen Philosophien voraus, um dort, wo die widerstreitenden unter ihnen im Gleichgewicht stehen, ihre positionslose Position zu beziehen. Nur so erklärt es sich, daß die Erscheinung als biologische Vorannahme einen jeweils bestimmten Inhalt hat, die Erscheinung als Folge des Philosophierens in allen Fällen – wie verschieden auch immer die Ausgangspunkte gewesen sein mögen! –, die gleiche Inhaltslosigkeit, von der auch die Lust ausgeschlossen ist. Dieser unbestimmte und unbestimmbare Zustand ist nicht mehr eine Seite des Widerstreites, sondern er steht »zwischen« den gleichkräftigen Gegensätzen, d. h. er ist nicht in ihnen im Sinne der Immanenz, nicht außerhalb ihrer im Sinne der Transzendenz, sondern »zwischen« ihnen, wobei dieses »zwischen« keine Synthese von Immanenz und Transzendenz darstellt, sondern eine eigenartige Lokalisierung: das »Zwischen« als von Setzung, Gegebenheit und Wert freier Ort inmitten maximalen Denkens. Diese strukturlose Erscheinung kann sprachlich durch Aussagen nicht ausgedrückt werden, sie sind repräsentative Bezeichnungen, die sich selbst aufheben, während umgekehrt die Einzelercheinung ihr Wesen gerade darin offenbarte, daß sie uneindeutig berichtet werden konnte.

Die gleiche Struktur bzw. Strukturlosigkeit zeigen Erscheinungsweisen (Symbole) des Absoluten, die außerhalb der Skepsis im realisierenden Denken liegen. Wir finden sie wieder im reinsten und maximalsten Denken: in der Mathematik. Ich begnüge mich mit zwei Hinweisen: die

Null steht mitten im Zahlensystem, ist Denkerscheinung, aber keine bestimmbare Zahl.

Sie trennt positive und negative Zahlen in gleichgewichtige Gruppen und jede führt zu ihr hin, obwohl kein deduktiver Weg von der Null zur Zahl führt. Dasselbe gilt vom Koordinatenschnittpunkt.

In der Geometrie. In der emotionalen Sphäre weist z. B. die Mystik eine vollkommene Analogie auf. Beide sind nicht Quietismus vor aller Erfahrung, sondern Suchen nach dem Absoluten zwischen allen Erfahrungen. Beide können ihren Gegenstand nicht benennen (weshalb man die Mystik ebensowenig negative Theologie wie die Skepsis negative Dogmatik nennen darf). Die unio mystica ist ein Zustandsaugenblick wie die »sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung«. Mystik ist emotionale Skepsis, Skepsis ist rationale Mystik.

So zeichnet sich eine Metaphysik ab, die die Möglichkeit zeigt, »das Ding an sich« (im metaphysischen, nicht im erkenntnistheoretischen Sinne) innerhalb der theoretischen (und praktischen) Vernunft zu erfassen, zwar nicht als »Ding an sich«, sondern als Symbol desselben, das in den verschiedenen Gebieten des Denkens ein verschiedenes ist. So entrinnen wir der Anmaßung des positiven Dogmatismus wie der Resignation des negativen (Agnostizismus), es öffnet sich der Blick in eine uralte Metaphysik, der zugleich eine Reihe neuer Aufgaben gestellt ist.

Jetzt dürfte auch klar sein, daß die *ἀταραχία* (Seelenruhe, Gleichmut) von vornherein kein philosophisches, sondern ein metaphysisches Ziel war. Das Ziel jeder Philosophie – möge es noch so verschieden erscheinen – sind Aussagen, widerspruchslöse Aussagen und schließlich ein System zusammenhängender Aussagen. Es ist die Tragik der Philosophie, daß selbst das umfassendste System endlich ist, und es ist die Komik des Philosophen, daß er dieser Endlichkeit Letztgültigkeit zuschreibt. In dieser Tragikomödie aller

Philosophie – gegen die sich niemand so lange und so nachdrücklich gesträubt hat wie Plato – findet die Skepsis ihren metaphysischen Ansatz. Wenn sie darum in ihrer Konsequenz die Geltungsgrenze der Philosophie zeigen kann, wie wir oben gesagt haben, so kennzeichnet die Bedeutung und Ausdehnung, die Sextus Empiricus der Erscheinung gibt, die Geltungsgrenze der *Pyrrhoneischen* Skepsis als Metaphysik.

Man kann sie als ein Gedankenexperiment ansehen, welches das Metaphysisch-Absolute in seiner vollen Reinheit herauspräpariert, darüber aber die Zusammenhänge mit dem Bedingten verliert. Nach der Darstellung des Sextus Empiricus gibt es einen methodisch lückenlosen und keine Aussagen über Nicht-Offenbares voraussetzenden Weg von der Erscheinung zur Unbeirrtheit, aber keine Möglichkeit von der Unbeirrtheit zur («vorangehenden») Erscheinung. Und darin hat er prinzipiell gegen Descartes recht: Da der Zweifel nicht am Anfang, sondern am Ende der Philosophie steht, da die anfängliche Frage nicht eindeutig beantwortet werden kann und eben darum der abschließende Zweifel zur Auflösung der widerstreitenden philosophischen Lehrmeinungen führt, so ist die Frage: *Quid primum certum?* von vornherein falsch gestellt. Denn man kann weder das Absolute als Ansatz der Philosophie nehmen noch einen solchen aus ihm ableiten. Aus der Tatsache, daß selbst der Zweifel zu einem Symbol des Absoluten führt, folgt nur, daß dieses zwar in den philosophischen Ansatz eingehen muß, aber nicht wie. Mit anderen Worten: jeder philosophische Ansatz ist bedingt; es gibt mehrere, vielleicht unendlich viele. Aber damit ist zugleich gesagt, daß dieses Symbol des Absoluten jeweils mit dem Bedingten in Zusammenhang treten muß, wenn ein philosophisches System entstehen soll.

Ich will dies durch einen Vergleich deutlich machen: Die Null steht nicht nur *zwischen* den positiven und negativen Zahlen im Zahlensystem, ohne selbst Zahl zu sein, sondern

sie ist auch der Ort für jede Zahl (ohne daß die Zahl aus der Null abgeleitet wird) und sie hält ferner die Zahlen als System zusammen (ohne daß es sich um ein abgeschlossenes System handelt). Sie sichert so dem Zahlensystem an jeder Stelle eine unendliche Endlichkeit, welche die Infinitesimalrechnung zur Erschließung bringt. Diese Funktionen kann man der sich selbst aufhebenden Urteilsenthaltung nur dann zuschreiben, wenn man die Frage in ihr hervorhebt, – in der Art, wie wir es oben besprochen haben.

Dann aber dürfte ganz klar sein, wie unrecht Kant mit seinem Satz hat, daß die Skepsis jeden »bürgerlichen Anbau« verhindere. Der Kritizismus hat mit der Skepsis gemeinsam die Richtung auf Wert, Wahrheit, Norm und die Prüfung unserer Erkenntnismittel zu diesem Ziel. Er verbindet mit dieser Prüfung den Dogmatismus in Ansehung unserer Vernunft (daß wir die Kategorien a priori erkennen können) und den Agnostizismus in Ansehung der Dinge an sich. Diesem doppelten (positiven und negativen) Dogmatismus, mit dessen Hilfe der Kritizist glaubt, die Grenzen unseres Wissens eineindeutig abstecken zu können, hätte Pyrrhos lächelnd erwidert, daß der »bürgerliche« Anbau eines transzendentalen Idealismus aus dem Mangel einer reinen Metaphysik in sich zusammenfalle. Der Grieche kannte die Grenzen der Selbsterkenntnis besser als der Kritizist, da er selbst als Skeptiker nicht vergaß, dem Gotte zu antworten: »Du bist!«

## Literaturhinweise

(Ich erwähne hier vor allem auch die Schriften, die zur Zeit erschienen, als Raphael seinen Text veröffentlichte. Der Hrsg.)

- Brochard, V. (1932): *Les sceptiques grecs*. Paris  
Bury, R. G. (1933-49): *Sextus Empiricus*. London /Cambridge  
Deichgräber, K. (1930): *Die griechische Empirikerschule*. Berlin  
Hartmann, H. (1927): *Gewißheit und Wahrheit. Der Streit zwischen Stoa und akademischer Skepsis*. Halle  
Heintz, W. (1932): *Studien zu Sextus Empiricus*. Halle  
Krüger, H. (1923): *Aus der Gedankenwelt der antiken Skepsis*. Rostock  
Mutschmann, H. (1914): *Sexti Empirici opera. Recensuit*. Leipzig  
Pappenheim, E. (1877): *Des Sextus Empiricus Pyrrhoneische Grundzüge*. Aus dem Griechischen übersetzt. Leipzig (wahrscheinlich eine von Raphaels Textgrundlagen)  
– (1881): *Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneischen Grundzügen*. Leipzig  
Patrick, M. M. (1929): *The Greek Sceptics*. New York  
Richter, R. (1904): *Der Skeptizismus in der Philosophie*. Leipzig  
Robin, L. (1944): *Pyrrhon et le scepticisme grec*. Paris  
*Sexti Empirici opera*. Herausgegeben von J. Mau. Leipzig 1954-1958  
*Sextus Empiricus. Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Eingeleitet und übersetzt von Malte Hossenfelder. Frankfurt/M. 1985

*... Am Arbeitstisch stehe ich täglich sieben Stunden und bereite eine Kategorienlehre vor, indem ich mich augenblicklich mit Newton's Grundbegriffen und Prinzipien der Mechanik auseinandersetze ...*

Notizbücher, 23. Juli 1921

## Der absolute Raum Newtons

Gegenüber dem absoluten Raum Newtons scheint es Mode fast aller Richtungen gegenwärtigen Philosophierens zu sein, die Problematik der metaphysischen Seite dieses Begriffs nicht zu beachten. Ich bin umso mehr davon überzeugt, daß man eine metaphysische, ja selbst ontologische Fundierung nicht ohne weiteres als erbsündliche Voreingenommenheit beiseite schieben darf, als auch andere bedeutende Physiker ihre Prinzipien in die nächste Nähe Gottes brachten. Die Erkenntniskritik muß auch hier nach der Berechtigung fragen.

Die folgende Arbeit will durch eindringliche Analyse bloßlegen, daß im Begriff des absoluten Raumes – so wie ihn Newton definiert und verwendet – zwei ganz verschiedene Tendenzen noch ungetrennt zusammen sind: die ontologische Verabsolutierung des grundlegenden Raumes und das Absolutheitsprinzip der Wissenschaft der Mechanik. Es soll gezeigt werden, daß die Hypostasierung ins Metaphysische selbst dann abzulehnen ist, wenn dem absoluten Raum nicht alle Mängel zukommen, die man ihm angedichtet hat; daß aber davon das Absolutheitsprinzip als solches nicht betroffen wird, weil sein Inhalt wohl von dieser Form der Verwirklichung verfälscht wird, seine Existenz aber von ihr prinzipiell unabhängig ist. Seiner Intention nach erkennen wir in ihm den berechtigten Kern des Newtonschen Strebens, seine Wissenschaft metaphysisch, d. h. mit Bezug auf ein Absolutes zu begründen. Ohne ein Absolutheitsprinzip keine autonome Wissenschaft.

## I. Erörterung der Definitionen

Die Erklärung des absoluten Raumes enthält drei Bestimmungen:

1. ohne Beziehung auf einen äußeren Gegenstand;
2. unbeweglich;
3. stets gleich.

### 1.a

Das erste Merkmal hat einen doppelten Sinn; erstens: der absolute Raum hat keine physische Realität; zweitens: der Raum hat eine vom Absoluten abhängige metaphysische Realität. Die erste Aussage folgt aus den beiden Behauptungen, die von Newton und Clarke bezeugt sind: Der Raum ist nicht das Ergebnis der wechselseitigen Beziehung der Körper zueinander, er geht vielmehr dieser Beziehung in irgendeiner – zunächst gänzlich unbestimmten – Weise voraus.

Der Gegenstand ist nicht räumlich, der Raum ist keine Eigenschaft des Körpers, sondern die Körper befinden sich im Raum – wiederum in einer zunächst gänzlich unbestimmten Weise.

Darüber hinaus sagt Newton, daß kein wirklich ruhender Körper existieren könnte, um auf ihn die Bewegungen zu beziehen. Da er ja gerade deswegen den absoluten Raum setzt, so kann dieser auch nicht die Existenzart der Körper haben. Aus den Untersuchungen Newtons geht hervor, daß er die Materie eines Körpers sehr wohl von seiner Kraft und diese wiederum von Raum und Zeit zu scheiden wußte. Ein Ding war für ihn ihre konkretisierte Einheit und diese war die physische Realität der Körper. Welche Rolle dabei der absolute Raum spielen, was er an sich sein mag, in keinem Fall kann er diese physische Realität haben.

Streng nach der Newtonschen Auffassung darf sie nicht einmal dem relativen Raum zugesprochen werden. Denn

dieser ist ein Teil des absoluten Raumes und keineswegs mit den Körpern identisch, er wird »von unseren Sinnen durch seine Lage gegen andere Körper bezeichnet«. Erst dadurch, daß wir den Satz Clarkes: der endliche Raum ist jener Teil des absoluten Raumes, in dem sich endliche Substanzen befinden, in ganz unerlaubter Weise umdeuten in den andern: die endliche Substanz ist ein Teil des absoluten Raumes, kommen wir dazu, ihm eine physische Realität zuzusprechen. Hat aber schon der relative Raum keine physische Realität, so erst recht nicht der absolute.

Aus der negativen Fassung der ersten Aussage folgt in zwingender Weise nichts Positives für die Realitätsart dieses von den Dingen unabhängigen Raumes. Denkmöglich wäre eine selbständige und eigentümliche Realitätsart. Aber für Newton ist die Beziehungslosigkeit zu den Dingen die Folge der Abhängigkeit vom Absoluten. Diese metaphysische Abhängigkeit kann ideallogisch oder ontologisch sein; die ontologische könnte den Raum als das Absolute, als Substanz oder als Akzidenz der unendlichen Substanz ansehen. Newton entscheidet sich für das letztere. Clarke schreibt, hinreichend legitimiert durch die Rolle, die Gott bei Newton spielt: Es existiert der immaterielle reale Raum. Er ist die Folge der Existenz Gottes, eine Akzidenz der unendlichen Substanz, deren Unermeßlichkeit. Der Raum ist nicht bloß Ordnung der Dinge, sondern reale Quantität. [S. Clarke (1964)]

Die beiden Aussagen »keine physische Realität« und »metaphysische Realität« widerstreiten einander, solange die Transzendenz als vollkommene festgehalten wird. Denn ist der Raum ein Akzidenz der unendlichen Substanz und hat diese Zusammenhang mit den endlichen Substanzen, so muß sich notwendig in jener ein mittelbares Verhältnis zwischen den Dingen und dem Raum herstellen. Und umgekehrt: Wäre der Raum ein physisches Nichts, so wäre nicht einzusehen, wie seine metaphysische Realität hätte erkannt werden können.

### 1.b

Das zweite Merkmal kann doppeltes besagen; erstens: der absolute Raum ist ohne Beziehung zum Prinzip der Bewegung; zweitens: der absolute Raum ist unbewegt.

Der erste Satz ist die begründende Setzung, daß unter einem absoluten Raum derjenige verstanden werden soll, welcher nicht nur ohne jede Beziehung zu den äußeren Gegenständen ist, sondern auch zu dem Prinzip, das diese Gegenstände in Bewegung setzt.

Der zweite Satz sagt etwas Neues. Denn »unbewegt« drückt nur die Negation der Beweglichkeit, nicht die ursprüngliche Beziehungslosigkeit zur Bewegung aus. Nur im Verhältnis zur Bewegtheit ist »unbewegt« eine Negation, im Verhältnis zur ursprünglichen Beziehungslosigkeit aber eine Position, die Hinzufügung eines Merkmals.

Die beiden Sätze haben so wenig denselben Inhalt, daß sie einander ausschließen. Denn die Ablehnung jeder Beziehung zum Prinzip der Bewegung enthält auch die Ablehnung der negativen Form des Inhalts dieses Prinzips. Und umgekehrt realisiert der zweite Satz die Beziehung, die der erste Satz ausschließt.

Wird die Hinzufügung doch gemacht, so ergibt sich ein synthetisches Urteil a posteriori. Denn das Prinzip der Bewegung ist nach Newton weder identisch noch ein Merkmal des absoluten Raumes. Soll die axiomatische Geltung aufrecht erhalten werden, so muß sich das Prädikat unbewegt auf einen Raum beziehen, der statt des absoluten Raumes steht. Es enthält die Forderung, logisch einen Raum so zu realisieren, daß er als unbewegt gedacht werden kann.

### 1.c

Das dritte Merkmal des absoluten Raumes fordert die Frage: »stets gleich« – in bezug worauf? Erstens: in bezug auf etwas ihm Äußeres: Er wird von den in ihm vorgehenden Bewegungen nicht verändert. Zweitens: in bezug auf sich selbst: Er hat in sich überall dieselbe Struktur.

Würde man von der Frage absehen, so würde die Aussage »stets gleich« zu den Merkmalen »ohne Beziehungen auf einen äußeren Gegenstand«, »ohne Beziehung auf das Prinzip der Bewegung« nichts hinzufügen, sie wäre überflüssig. Stellt man die Frage aber, so bekommt man eine zweite Relation zu dem, wozu bis jetzt immer Beziehungslosigkeit ausgesagt wurde und zwar im ersten Fall eine durch die beiden ersten Merkmale ausdrücklich verneinte Beziehung. Dieser Widerspruch läßt sich anscheinend auf zwei Wegen aufheben: Entweder man nimmt eine Relation der bewegten Körper zum absoluten Raum an, während dieser ohne jede Beziehung zu den in ihm vorgehenden Bewegungen bleibt. Dann kommt man zu dem Begriff einer Relation, die keine Korrelation ist und zu der Definition der absoluten Bewegung als einer Bewegung relativ zum absoluten Raum. Beides ist eine *contradictio in adjecto*. Oder man nimmt an, daß sowohl die Bewegungen der Körper wie der absolute Raum einen Zusammenhang mit der unendlichen Substanz haben, wodurch eine mittelbare Beziehbarkeit aufeinander durch unser Erkenntnisvermögen möglich wird.

Die zweite Aussage ist, solange sie sich auf den absoluten Raum als Akzidenz der unendlichen Substanz bezieht, ein Identitätssatz und als solcher überflüssig. Soll mit dem Merkmal ein differenzierender Inhalt verbunden werden, so kann er sich nur auf eine mathematische Realisation beziehen und dann diejenige aller möglichen bezeichnen, in der jede Stelle des Raumes jeder anderen stets gleich ist und bleibt, d. h. die Euklidische Geometrie.

Dieser geometrische Inhalt der zweiten Aussage ist dem metaphysisch Gemeinten der ersten Aussage so angenähert wie möglich. Aber darum fallen sie nicht zusammen. Denn würde der Raum stets gleich bleiben, so könnte er keiner Realisierung unterliegen; und umgekehrt: Jede Realisierung verändert die metaphysische Realität des absoluten Raumes. Sie stehen aber auch nicht in einer analytischen

Beziehung zueinander, weil aus dem Begriff des absoluten Raumes nichts folgt über die Art seiner logischen Realisierung.

Um dieser Schwierigkeit Herr zu werden, setzt Newton den absoluten Raum identisch mit dem mathematischen der Euklidischen Geometrie, d. h. er schreibt ihm zugleich mit der metaphysischen eine logische Realität zu.

Das Ergebnis dieser Analyse können wir dahingehend zusammenfassen: Die Aussagen über den absoluten Raum sind zum Teil Negationen, zum Teil Positionen von Inhalten. Beide stehen in keinem notwendigen Zusammenhang miteinander, weil diese nicht eindeutig aus jenen folgen, ja sich gegenseitig ausschließen, solange man dieselbe Realitätsbasis festhält. Die positiven Aussagen betreffen teils die metaphysische Realität, teils die logische. Die Inhalte dieser letzteren sind den Negationen, denen sie korrespondieren, so adäquat, wie es bei der nicht näher gekennzeichneten metabasis eis allo genos (etwa: Veränderung gemäß der Substanz) möglich ist.

2.

Dieses Ergebnis wird präzisiert und ergänzt durch die Erklärung des relativen Raumes. Sie enthält zwei Bestandteile; erstens: ein Maß oder einen unbeweglichen Teil des absoluten Raumes; zweitens wird er von unseren Sinnen durch seine Lage gegen andere Körper bezeichnet.

Das erste Merkmal bestätigt, daß Newton auch dem relativen Raum keine physische Realität zugeschrieben wissen wollte. Darüber hinaus aber zeigt es: Das Ganze der relativen Räume ist nicht mit dem absoluten Raum identisch. Denn da der Teil bewegt ist, muß auch der Inbegriff der Teile bewegt sein, – selbst dann noch, wenn auf das Ganze der Erhaltungssatz angewandt werden muß. Denn dieser sagt nicht aus, daß das Ganze fortwährend mit sich identisch ist, sondern nur, daß es bei aller Veränderung erhalten bleibt. Nun ist der absolute Raum ex definitione

unbeweglich; er ist also nicht die bedingte Ganzheit, sondern die unbedingte Allheit. Newton ist geneigt, an die Stelle des absoluten Raumes das Ganze der relativen Räume zu setzen. Denn wenn der Teilraum ein Maß sein soll, so kann er nur das Ganze messen, da der absolute Raum wegen seiner Unteilbarkeit (und Unendlichkeit) auch nicht meßbar ist.

Der Zwiespalt zwischen der ersten und der zweiten Aussage findet seinen grammatischen Ausdruck in der Tatsache, daß Raum zu Maß objektiv und daß Raum zur beliebigen Bewegungsmessung subjektiv steht. [?] Er führt bis zur völligen Unmöglichkeit, das Wissenschaftsgebiet überhaupt zu konstituieren. Denn man kommt einerseits zu einer Kraft, welche die Teile des absoluten, d. h. unbeweglichen Raumes in Bewegung setzt, andererseits zu einem absoluten Raum, der von dieser Kraft überhaupt nicht berührt wird, d. h. zu zwei Grundlagen, die prinzipiell in keinen notwendigen Zusammenhang zu bringen sind.

Das zweite Merkmal betont die Beziehung zu unserem Erkenntnisvermögen, die Abhängigkeit von unseren Sinnen. Damit erinnert es daran, daß der absolute Raum ohne Beziehung zu unserem Erkenntnisvermögen gedacht war, solange er nicht mit dem mathematischen Raum identifiziert wurde. Seine logische Realität bestimmt sich für die Physik nach dem Totalitätspostulat. Dieses kann nicht aus einem empirischen Denken über die Relativräume erwachsen, sondern allein durch diese Beziehung ihrer Bedingtheit auf ein Unbedingtes. Soll dieses Unbedingte im Begriff des absoluten Raumes enthalten sein, so muß in ihm getrennt werden seine metaphysische Realität als Akzidenz der unendlichen Substanz und eben diese unendliche Substanz selbst in ihrer Gegenwart im Erkenntnisakt. Dies letzte nenne ich das Absolutheitsprinzip.

Die Analyse drängt also auf die Unterscheidung des absoluten Raumes einerseits von der Totalität der relativen Räume andererseits vom Absolutheitsprinzip. Dieses setzt

auf gleicher Basis als logisches Postulat an das empirische Denken den Inbegriff der relativen Räume; der absolute Raum aber ist eine metaphysische Realität, welcher eine logische Realität nur nach einer Veränderung gemäß der Substanz relatio willkürlich zugeschrieben werden kann.

3.

Für die formale Analyse bringen wir zunächst unser Ergebnis in die Fassung einer schulgerechten Definition mit Oberbegriff und spezifischem Merkmal: Der absolute Raum ist die reale Quantität (als Akzidenz der unendlichen Substanz), ohne jede Beziehung auf einen äußeren Gegenstand, einen Bewegungsakt oder ein Prinzip der Bewegung und euklidisch geometrisch gedacht. Der Oberbegriff hat metaphysische Realität, das spezifische Merkmal logische Realität. Mit dieser Heterogenität der Realisationsschichten ist die Einheit der Definition als einer wissenschaftlichen von innen her gesprengt.

Gegen die Auffassung als konstitutive Setzung spricht der Formcharakter der drei Bestandteile des spezifischen Merkmals: Es ist zur Begründung der Mechanik ein Raum zu denken, der ohne jede Beziehung zu Körpern, Bewegungsakten und zum Prinzip der Bewegung ist. Dies ist eine konstitutive Setzung, ein thetisches Urteil, das lauter Negationen zum Inhalt hat. Der Inhalt widerspricht also der Funktion und macht diese illusorisch. Der euklidische Raum ist unbewegt und stets gleich. Das ist ein analytisches Urteil aus dem Begriff des euklidischen Raumes. Der zur Konstituierung der Mechanik gesetzte Raum ist identisch mit dem euklidischen Raum. Hier tritt ein aus eigenen Grundlagen und nach bestimmtem Denkprozeß begründetes Wissenschaftsgebiet als fertiges konstituierend für eine andere Wissenschaft auf. Damit ist jede originale Konstituierung unmöglich gemacht, – selbst dann, wenn das in dem Satz enthaltene Urteil über die Einheit der beiden Wissenschaftsgebiete richtig wäre. Die Geschichte der Wis-

senschaft hat aber gelehrt, daß es kein synthetisches Urteil a priori ist, welches immer nur die Einheit der Wissenschaftsgebiete als Schaffensart aussagen kann, also nicht an seinem Ort stehen darf. Die Newtonsche Erklärung ist ihrer Form nach weder eine Definition noch eine konstitutive Setzung, sondern eine Reihe, welche durch drei negative Aussagen die intentionierte Setzung umschreibt, durch implizit mitgedachte Urteile nicht thetischen und unter sich heterogenen Charakters realisiert. Eine Notwendigkeit kann ihr also nicht zukommen.

## II. Die Anlässe für die Setzung des absoluten Raumes

Der absolute Raum ist für Newton ein Fundament seiner Bewegungslehre. Er schloß auf dieses Fundament teils aus empirischen Beobachtungen wirklicher Bewegungen, teils aus erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten des Bewegungsbegriffs.

### 1.a

An empirischen Erfahrungen nennt Newton die Trägheitskräfte, welche bei rotierenden Systemen als Fliehkräfte auftreten. Die Analyse seines Textes über das Experiment mit dem Wassereimer ergibt aber, daß die beobachteten Tatsachen und ihre Interpretation nicht notwendig zusammengehören. Das Experiment zeigte nach Newton zuerst: Der Eimer rotiert – das Wasser zeigt keine sichtbare Eigenbewegung; sodann: Der Eimer rotiert – das Wasser zeigt eine sichtbare Drehbewegung und Ansteigen an den Eimerwänden; und schließlich: Der Eimer rotiert – das Wasser zeigt die größte sichtbare Drehbewegung und das größte Ansteigen an den Eimerwänden.

Newton interpretiert:

Zuerst ist die Relativbewegung am größten und verursacht kein Bestreben, sich von der Achse zu entfernen, die wahre kreisförmige Bewegung hatte noch nicht begonnen; sodann nimmt die relative Bewegung des Wassers ab, das Wasser steigt an den Wänden empor, dies zeigt die wahre Kreisbewegung des Wassers an; schließlich ruht das Wasser relativ im Gefäße, es rotiert gegen den absoluten Raum.

Man könnte auch so interpretieren:

Zuerst, wenn das Wasser keine merkliche Eigenbewegung hat, macht es die Bewegung des Eimers gegen die Umgebung mit, die Relativbewegung gegen den Eimer ist unendlich klein; sodann, wenn die Eigenbewegung des Wassers beginnt, wächst die Relativbewegung, die Fliehkräfte treten auf; schließlich wird die Eigenbewegung und damit die Relativbewegung so groß, daß sie gegen den Eimer eben noch merklich bleibt. Die Fliehkräfte haben ihre Ursache also im Anwachsen der Relativbewegung.

Man könnte auch noch anders interpretieren:

Zuerst ist die Relativbewegung sehr groß – keine Fliehkräfte; dann nimmt sie ab – es treten Fliehkräfte auf; schließlich wird sie sehr klein – die Fliehkräfte erreichen ihr Maximum, ihre Ursache liegt also in der Abnahme der Relativbewegung.

### 1.b

Die Vielheit der Deutungsmöglichkeiten des Experimentes zeigt, daß die Interpretation nicht nur in der empirischen Tatsache der Fliehkräfte wurzelt, sondern in folgenden Voraussetzungen:

Es gibt im Weltenraum zwei nicht aufeinander wirkende Körper.

Zwei Körper führen im Verhältnis zueinander eine relative Drehbewegung aus, wobei jeder einzelne Körper so im Gleichgewicht ist, daß keine relative Bewegung seiner Teile gegeneinander stattfindet.

Das Ganze der Welt ist gleich dem absoluten Raum, die konkrete Totalität der metaphysischen Realität. Newton identifiziert also die mechanische Relation mit der geometrischen, den physikalischen Körper mit dem mathematischen Punkt, den Raum der Physik mit dem der euklidischen Geometrie, – kurz: die physikalische Wirklichkeit – ausgenommen allein die zu erklärenden Fliehkräfte – mit der geometrischen, welche letzte zuvor mit dem absoluten Raum identifiziert worden war, so daß im Gedankenexperiment dieser allein zur Erklärung übrig bleibt.

Es ist aber offenbar, daß bei einer konsequenten Gleichsetzung der physikalischen mit der geometrischen Welt auch die Fliehkräfte (d. h. das zu Erklärende selbst) verschwinden müssen. Soll dies nicht geschehen, so muß der Beweis erbracht werden, daß das wirkliche Experiment in den Bedingungen des Gedankenexperiments vorgeht oder auch nur vorgehen kann. Dies ist unmöglich. Denn da geometrische Körper wie der geometrische Raum keine immanenten, Bewegung auslösenden Energien haben, müssen sie restlos von außen bewegt sein, d. h. durch eine unendliche Substanz, die an die Gesetze der euklidischen Geometrie gebunden ist. Dies widerspricht dem Begriff des Absoluten. Und Newton rechnet vorwiegend mit relativen Kräften. Dann können aber auch die Folgerungen aus dem Gedankenexperiment nicht als Erklärungen für das wirkliche Experiment dienen, und dieses kann jenes nicht legitimieren. Aus dem Gedankenexperiment folgt ebensowenig das Auftreten von Fliehkräften wie aus dem wirklichen der geometrische Raum.

Aus den logischen Voraussetzungen folgt nur: Die Relation geometrischer Gebilde kann nur in einem geometrischen Raum vor sich gehen. Die weiteste berechtigte Verallgemeinerung dieses Satzes kann nur lauten: Der Raum ist die Bedingung der Möglichkeit für die Relation von Gebilden, nicht aber: Er ist die Ursache für die spezielle Form dieser Relation. Jene grundlegende Bedeutung ist

dauernd, diese Ursache vorübergehend; jene gehört in die Sphäre der Konkretisierung, des geistigen Schaffens, diese in die Sphäre der Korrelation, der Wissenschaft. Sie sind wesensverschieden.

Will man trotzdem das Ursachenverhältnis festhalten, so muß man nicht nur die Ursache des Auftretens der Fliehkräfte angeben, sondern zugleich die Ursache der Veränderung derjenigen, die aufgetreten sind. Diese kann, da nach Newton die angreifende Kraft als stets gleich gesetzt ist, nur der absolute Raum sein. Dann müßte der Grundsatz gelten, daß irgend ein konkretes Etwas sich durch ein Verhältnis zu einem Undifferenzierten und Undifferenzierbaren (dauernd) differenzieren kann – welcher Satz jeder logischen Evidenz entbehrt. Darüber hinaus ist es unerklärlich, warum die Bewegung gegen den absoluten Raum erst im Laufe der Relativbewegung anfangen kann, da doch der absolute Raum stets gegenwärtig ist. Und schließlich widerspricht der absolute Raum als Ursache der Fliehkräfte seiner Definition als ohne Beziehung auf einen Bewegungsakt. Die Fliehkräfte können also nicht effectus des absoluten Raumes sein?

1.c

Legt vielleicht die Analyse der Tatsache selbst einen andern berechtigten Kern im Begriff des absoluten Raumes bloß?

Die Rotation zeigt vier Bestandstücke: Bewegung, Kräfte, die sich von der Mitte entfernen, Drehung und Ansteigen des Wassers an den Eimerwänden. Ursache der Bewegung ist der tordierte Strick. Er übt, wie jede Kraft, auf einen physikalischen Körper eine doppelte Wirkung aus: eine Eigenbewegung im Körper selbst, indem sie die Lage seiner Teile zueinander verändert. Die ihm immanenten Energien werden aktiviert und in Zentripetal- und Zentrifugalkräfte zerlegt. Es ist dies eine Fremdbewegung, indem sie seine Lage zu andern Körpern ändert. Die ihm

immanente Energie wird in träge und schwere Masse zerlegt. Die beiden Arten der Bewegung stehen als Wirkungen derselben Ursache an demselben Körper in unauflösbarer, wechselseitiger Abhängigkeit voneinander. Die Tatsache, daß sich Kräfte von der Mitte entfernen, ist begründet in der polaren Natur der Energie und findet ihre Ursache in dem Verhältnis der im Körper selbst aktivierten Kräfte zu den außer ihm wirksamen. Daß die Eigenbewegung die Form einer Drehbewegung hat, beruht auf der Verteilung der Massen seiner Umgebung (bzw. auf der Form, in der sich die sie repräsentierende Kraft abwickelt): Sie muß allseitig sein und von Stelle zu Stelle variieren. Das Ansteigen der Materie aber beruht auf der Verschiedenheit der beiden unmittelbar nebeneinander befindlichen Körper in bezug auf die Aktivierung der Energie in Zentrifugal- und Zentripetalkräfte.

Isoliert man nun gedanklich die Eigenbewegung von der Fremdbewegung, so kann man fragen: Gibt es für die in entgegengesetzter Richtung wirkenden Kräfte in jeder von ihnen nicht eine Stelle, an der die eine nicht mehr, die andere noch nicht ist, eine kraftfreie Stelle? Angenommen, es gäbe sie nicht, so bleiben zwei Möglichkeiten: entweder die zentripetalen und zentrifugalen (trägen und schweren) Kräfte streben auseinander und zerreißen den Körper in zwei Teile oder sie sind an jeder Stelle zugleich gegenwärtig. Dann müßten sie sich entweder aufheben und es gäbe überhaupt keine Bewegung oder sie müßten jede Stelle zerreißen, den Körper atomisieren.

Da beides nicht der Fall ist, müssen wir eine Stelle denken, an der die polaren Tendenzen der Kraftwirkungen zusammenhängen, ohne in ihr gegenwärtig zu sein. Denkt man beide Bewegungsarten in ihrem Zusammenhang, so kann man fragen: Gibt es eine Stelle, in der sie zusammenfallen, sich aufheben, eine kraftfreie Stelle? Würden wir eine solche Stelle nicht denken, so hätten wir keinen Grund dafür, daß es ein und derselbe Körper ist, der die beiden

Bewegungsarten gleichzeitig vollführt, daß dieselben Ursachen sich auf zwei verschiedene Wirkungen verteilen können, ohne die Einheit des Gegenstandes zu zersprengen. Ohne etwas darüber auszumachen, ob diese drei Stellen in eine zusammenfallen können oder müssen, wäre so der Begriff einer dynamischen Stelle ohne jede dynamische Bestimmung geschaffen.

Nimmt man das obige Resultat der grundlegenden Bedeutung des Raumes für die Bewegungslehre hinzu, so käme man zu dem Begriff eines räumlichen (geometrischen) Ortes, der ohne jede räumliche Bestimmung wäre. Und dieser absolute Ort müßte jeweils mit der absoluten Kraftstelle zusammenfallen. Es ist klar, daß dieser in der Relativität der Kräfte stehende, indifferente Ort nichts gemeinsam hat mit Newtons absolutem Raum, – wenn nicht die erkenntnistheoretische Grundtendenz: daß der Erkenntnisprozeß nicht in die Subjekt-Objekt-Relation aufgeht, ohne eine Beziehung des Bedingten auf ein Unbedingtes nicht vollkommen ist.

2.

Die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten des Begriffs der relativen Bewegung sind für Newton dreifach:

- Man hat keinerlei Sicherheit darüber, ob sich der Bezugskörper oder das Bezugssystem bewegt bzw. ruht, ob man eine relative oder absolute Bewegung vor sich hat.
- Es ist unmöglich, den Anteil der Elemente an der Bewegungsgröße festzustellen.
- Der Begriff des Gesetzes ist mit dem der Relativbewegung unverträglich.

Die erste Schwierigkeit entstammt nicht dem Bewegungsbegriff, sondern der Definition, die Newton von ihm gibt. Bewegung ist Ortsveränderung eines Körpers im Raume mit der Zeit. Dies ist das Ergebnis aus einer Feststellung des sinnlich wahrnehmbaren Tatbestandes und einem Denkkakt, welcher von dem einen Glied die Funktion:

ruhender Bezugskörper zu sein, abtrennt und als absoluten Raum hypostasiert. Damit wird der sinnliche Erlebniszusammenhang der beiden Glieder gelöst, ohne daß ihre sinnliche Konstitution aufgehoben wird; und es wird für jedes Glied ein metaphysischer Zusammenhang konstituiert, ohne daß es selbst metaphysisch konstituiert ist. In der Newtonschen Definition steht also ein sinnlich konstituiertes Etwas in einem metaphysisch konstituierten Zusammenhang.

Stellt man sich nun allein auf den Standpunkt der sinnlichen Gegebenheit, so ist keinerlei Unsicherheit vorhanden. Denn die Sinne kennen nur den wahrgenommenen Einzeltatbestand, daß ein bewegter Körper auf einen ruhenden bezogen wird. Tritt dieser letzte in einem andern Fall als bewegt auf, so hat das sinnliche Erleben aus dem Bewußtsein des Standpunktwechsels voll Gewißheit über jeden einzelnen Sachverhalt. Ebenso ist von dem Standpunkt der metaphysischen Gegebenheit aus alles eindeutig. Denn dann ist allein der absolute Raum ruhend, alle Körper oder Relativräume sind dagegen bewegt. Erst die beiden Aussagen aufeinander bezogen, stehen in Widerspruch miteinander; denn nun kann ein und derselbe Körper für den Sinnenstandpunkt ruhen, während er für den metaphysischen Standpunkt bewegt ist. Folglich kommt die Unsicherheit allein aus der Definition der Bewegung, nicht aus dem Begriff der relativen Bewegung.

Diese Definition ist weder nötig noch möglich. Denn bestimme ich Bewegung als Erscheinung der grundlegenden Energie in der Ausdehnung und setze, daß die Mechanik als Wissenschaft durch Energie und Ausdehnung (Raum und Zeit) konstituiert ist, so verschwindet jeder Zweifel, ob ein Körper ruht oder nicht, weil es nur gegeneinander bewegte konkrete Körper gibt. Unmöglich ist sie, weil sie den Begriff der absoluten und isolierten Bewegung involviert. Da der absolute Raum unbeweglich ist, kann absolute Bewegung nur die Bewegung von relativen Raum-

teilen gegen den absoluten Raum sein. Abgesehen von den prinzipiellen Schwierigkeiten dieses Zusammenhangs, kann man doch da, wo etwas Relatives gegen den absoluten Raum bewegt wird, nicht mehr von einer absoluten Bewegung sprechen. Absolute Bewegung wäre allein Bewegung des absoluten Raumes. Da aber nur Energie Bewegung setzen kann, so wäre der absolut bewegte absolute Raum der von absoluter Energie erfüllte Raum, – also nicht mehr vom Prinzip der Bewegung unabhängig. Absoluter Raum und absolute Bewegung widersprechen sich, obwohl der absolute Raum um der absoluten Bewegung willen erfunden wurde. Das Wort absolut hat also im Begriff der absoluten Bewegung nicht mehr denselben Sinn wie im Begriff des absoluten Raumes. Ferner: Der Begriff der isolierten Bewegung hat einen methodischen Sinn als Hypothese wie jede Isolation, aber nicht volle wissenschaftliche Realität. Denn dann müßte sich die reine Energie entweder selbst konkretisieren, wobei sie allen Bedenken unterläge, die den absoluten Raum treffen oder sie müßte durch die unendliche Substanz realisiert werden, womit der Begriff der Wissenschaft verlassen wäre.

Die zweite Schwierigkeit, die Newton mit Hilfe des absoluten Raumes lösen wollte, stammt aus dem Erkenntnisbedürfnis, die Kraftgrößen der in Relativbewegung zueinander befindlichen Körper zu kennen. Dies kann zweierlei heißen: Newton will die Kraftgröße in ihrem *reinen* »an sich« erkennen, so wie sie unabhängig von jeder Beziehung zu einer andern ist; oder: Newton will diejenige Kraftgröße erkennen, mit der jeder Körper einer Bewegungskorrelation an eben dieser beteiligt ist.

Das erste Erkenntnisbedürfnis: Aus einer Korrelation auf eine absolute Größe zu schließen, scheint nicht zu befriedigen. Denn dann müßte jedes Glied als absolute Größe in die Relation eintreten und beharren, jedes lebendig-wechselseitige Verhältnis wäre unmöglich. Die Wirkung wäre zufällig hinsichtlich ihrer Ursache, da jede belie-

bige Ursache die gleiche Wirkung, d. h. die Entfaltung der absoluten Kraftgröße zur Folge haben mußte. Nicht nur der Grundsatz  $actio = reactio$  verschwände, sondern die Relation selbst hörte auf, konstitutive Kategorie zu sein. Die absolute Kraftgröße bedarf keiner Ursache zu ihrer Betätigung oder sie duldet ihrem Begriff nach keine andere als die unendliche Substanz. Der absolute Raum vermag nicht, sie feststellbar zu machen. Denn er ist *ex definitione* ohne jede Beziehung auf einen äußeren Gegenstand; jede Beziehung auf ihn müßte dem Begriff der Beziehung widersprechen und könnte außerdem keine Maßbeziehung sein, da der absolute Raum unteilbar ist.

Trotzdem muß sich das Erkenntnisbedürfnis in der zweiten Fassung befriedigen lassen. Denn welche Variationen in der Entfaltung der Kraftgröße eines Körpers auch durch den Wechsel des andern Gliedes der Relation möglich werden, nicht alle erdenkbaren sind der Relation fähig, weil er eben dieser einzelne, bestimmte, begrenzte Körper ist. Das *principium individuationis* kann dem *principium relationis* nicht absolut entgegengesetzt sein, da dann nicht beide konstitutive Kategorien sein könnten. Die Überwindung ihres Gegensatzes hat von der leitenden Idee der Schaffenart her zu erfolgen. Sie liegt für die Mechanik in der Idee des wirksamsten Koordinatensystems. Glaubt man, die Korrelation zwischen zwei Körpern (Relation zweiten Grades) auflösen zu müssen, um die Kraftgröße jedes einzelnen zu finden, so muß man beide in gleichartige Elemente gliedern und an deren Bewegungskorrelation gegeneinander (Relation ersten Grades) die Bewegungsgröße messen, in dem man beide auf das ihnen gemeinsam wirksamste Koordinatensystem bezieht. Dieses durch seine Wirksamkeit auf die jeweilige Bewegung ausgezeichnete Koordinatensystem hat nichts mit dem absoluten Raum zu tun. Es ist eines unter vielen, nicht immer das der totalen Welt und muß jeweils durch Erfahrung festgelegt werden.

Diese wahrhafte Synthesis ist nur möglich, wenn der ka-

tegorialen Sphäre des Erkennens etwas zugrunde liegt, was von den verschiedenen Kategorien weder betroffen wird noch betreffbar ist. Dies ist das Absolute, besser das Absolutheitsprinzip des Erkenntnisaktes. Dies befriedigt also letzten Endes das Erkenntnisbedürfnis, das der absolute Raum nicht nur nicht gelöst, sondern in eine unlösbare Fassung gebracht hatte.

Die dritte erkenntnistheoretische Schwierigkeit, die Newton veranlaßte, den absoluten Raum zu setzen, kann man in die syllogistische Form fassen: Raum, Zeit, Ort und Bewegung werden meist durch die Sinne aufgefaßt.

Die Auffassung durch die Sinne erzeugt gewisse Vorurteile. Folglich muß man in der Naturlehre von den Sinnen abstrahieren.

Die Voraussetzungen dieser Argumentation sind: Es gibt zwei Arten, in denen der Mensch die Welt erfaßt und gestaltet: das sinnliche Erleben und die Wissenschaft. Diese beiden Schaffensarten führen zu verschiedenen Resultaten; man kann diese Resultate unmittelbar miteinander vergleichen. Die Ergebnisse der Sinne sind immer falsch, die der Naturlehre immer richtig; – es gibt eine absolute Wahrheit. Die Naturlehre muß zwar von der sinnlichen Erfassung der Welt ausgehen, dann aber von den Sinnen abstrahieren.

Es läßt sich zeigen, daß diese Voraussetzungen unhaltbar sind: Es gibt mehr als zwei Arten schöpferischer Tätigkeit des Menschen; allen gemeinsam sind bestimmte Grundlagen metaphysischer und metalogischer Natur, aber jede von ihnen steht unter einer anderen ursprünglichen und spezifischen Leitidee, welche die Schaffensart konstituiert, indem sie jenen Grundlagen eigentümliche Gestalt gibt.

Daraus folgt, daß die Verschiedenheit der Resultate begründet ist, einerseits in der Verschiedenheit der konstituierenden Leitidee, andererseits in der inneren Vollständigkeit, mit der jeder einzelne Prozeß in sich durchgeführt ist. Darum ist es unmöglich, die Resultate der einzelnen

Schaffensakte unmittelbar miteinander zu vergleichen. Das Kriterium der »Wahrheit« für den einen kann nicht im andern liegen, sondern nur in ihm selbst. Das sinnliche Schaffen ist ebenso wenig immer falsch wie die Ergebnisse der Naturlehre immer richtig sind. Es gibt keine absolute, d. h. von allen Kategorien des Schaffensaktes unabhängige Wahrheit, und wenn es sie gäbe, könnte sie weder die der Sinne noch die der Wissenschaft sein, sondern müßte beide versöhnen.

Knüpft die Naturlehre an die sinnliche Erfassung der Welt an, so kann sie nicht die sinnliche Methode an einem bestimmten Punkt fallen lassen, die von ihr gelieferten Tatsachen aber als Gegebenheiten hinnehmen. Denn dies muß notwendig zur Folge haben, daß die Wissenschaft aus heterogenen Elementen besteht. Außerdem ist es willkürlich, welche der fixen Tatsachen beibehalten und welche geändert (nach Newton hypostasiert) wird, da prinzipiell alle das gleiche Anrecht darauf haben. Die Naturlehre muß also, selbst wenn sie von dem Stoff der Sinneswahrnehmung ausgeht, ihren Gegenstand neu und gleichartig konstituieren.

Die Voraussetzungen für die Setzung eines absoluten Raumes erweisen sich als unhaltbar. Aber angenommen, sie wären es nicht, so folgte sie aus ihnen doch erst dann mit zwingender Notwendigkeit, wenn gezeigt wäre, daß der absolute Raum und nur er die Möglichkeit des Gesetzes – sei es seines Inhalts, sei es seiner Tatsächlichkeit überhaupt – garantiert.

Für den Inhalt des Bewegungsgesetzes glaubte Newton des absoluten Raumes zu bedürfen, um die Kraftgrößen der einzelnen an der Bewegung beteiligten Körper feststellen zu können. Wir haben aber gezeigt, daß dies durch ein ausgezeichnetes Relativ-Koordinatensystem zu erreichen ist, das nicht die metaphysische Existenz des absoluten Raumes, sondern die logische Existenz des Absolutheitsprinzips zur Voraussetzung hat. Darüber hinaus enthält das

Newtonsche Bewegungsgesetz Bestandsstücke, die aus dem absoluten Raum auch dann nicht folgen, wenn man ihn mit dem geometrischen identisch setzt. Nicht einmal die geometrischen Methoden folgen aus dem Begriff des absoluten Raumes.

Selbstverständlich wird der Empiriker Newton gemeint haben, daß der absolute Raum die Bedingung für die Möglichkeit des Gesetzes überhaupt ist. Damit setzt er sich – auf dem Boden der Ontologie stehend – mit den mittelalterlichen Anschauungen eben dieser Metaphysik in Widerspruch, nach welchen der Raum »der Verdeutlichung der bloßen Kontingenz der Körperwelt« diene, d. h. »daß sie trotz ihrer Existenz nicht sein muß, sondern, wenn sie nicht wäre, sein könnte.« Nur soviel scheint mir mit einer ontologischen Metaphysik vereinbar. Wie denn auch Kant nach seiner Veränderung der ontologischen Raumauffassung allein das von Newton hinzugefügte Fremdelement beibehalten hat.

Zugegeben, daß die Idee des Gesetzes niemals aus der Beziehung des Menschen zu den in Korrelation untereinander stehenden Dingen folgen würde, so muß der Ursprung in der Beziehung liegen, die das Bedingte zum Unbedingten hat. Diese Beziehung muß dann in das wissenschaftliche Schaffen eintreten. Sie kann es aber nicht im Begriff des absoluten Raumes. Denn die Analyse des Newtonschen Bewegungsbegriffes hat gezeigt, daß er die Hypostasierung einer sinnlich wahrgenommenen Tatsache ist. Damit wäre implizit zugegeben: daß es keine ursprüngliche und spezifische Idee gibt, welche das wissenschaftliche Schaffen von andern Schaffensarten unterscheidet und daß das wissenschaftliche Schaffen nur Gegebenheiten verbindet, nicht aber originär konstituieren kann, – kurz, daß die Wissenschaft keine autonome Schaffensart ist.

Aber selbst wenn die Wissenschaft nur Kompositum wäre, könnte der absolute Raum als die Hypostasierung der Grundlage, auf der das Wissenschaftsgebiet sich auf-

baut, nicht das Symbol des Absoluten in ihr sein. Denn sie ist für Newton nicht das Absolute selbst, sondern ein Akzidenz des Absoluten. Wenn dieses als Basis einer Wissenschaft gesetzt wird, wird es logisch realisiert. Dadurch gewinnt es notwendig eine bestimmte Gestalt. Diese kann für ein anderes Wissenschaftsgebiet konstitutiv sein, vorausgesetzt, daß sie den aus seinem Stoff fließenden Anforderungen an die Art der Realisation inadäquater Weise genügt. Das hat aber mit der geforderten Funktion: Beziehung des Bedingten auf das Unbedingte zu repräsentieren, erkenntniskritisch nichts zu tun. War diese Funktion von Newton zur Begründung des Gesetzes gemeint – und das scheint mir sicher, so ist sie weder in der metaphysischen noch in der logischen Realität des absoluten Raumes realisiert, und wir müssen sie als Absolutheitsprinzip aus diesem Begriff aussondern.

Die von Newton empfundenen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten erfordern – soweit sie nicht von ihm selbst erst durch seine Definition geschaffen sind – zu ihrer Lösung nicht den absoluten Raum, sondern das Absolutheitsprinzip.

*Anmerkung:* Neumann hat aus den Widersprüchen, in die sich eine konsequente Relativitätstheorie soll verwickeln müssen, die Setzung des Körpers Alpha, bzw. des absoluten Raumes gefordert. Er sagt: A. Die Zentrifugalkräfte eines rotierenden Körpers hängen nur von dem Zustand des Körpers ab. Sie geben dem Körper die Gestalt eines Ellipsoids. Diese Gestalt bleibt bestehen, wenn alle übrigen Himmelskörper fortfallen. [C. Neumann (1870, 1904)]

B. Alle Bewegung ist relative Ortsveränderung zweier Punkte gegeneinander. Ein in Ruhe befindlicher Körper nimmt die Gestalt einer Kugel an. Fallen alle andern Körper fort, so hat der allein übrig bleibende – weil ex definitione in Ruhe – Kugelgestalt. Ergebnis: Der Schluß von A widerspricht dem Schluß von B.

Im Obersatz A ist die Rotation als absolute, im Obersatz B als relative Bewegung definiert. Es gibt aber keinen Satz in der Logik, welcher verlangt, daß aus verschiedenen Prämissen gleiche Schlüsse folgen müssen. Überdies hat Neumann im zweiten Syllogismus einen Untersatz gesetzt, dessen Inhalt mit dem des Obersatzes keinerlei Berührung aufweist, denn in einer konsequenten Relativitätstheorie kann es keinen ruhenden Körper geben. Der zweite Syllogismus ist also formal unzulänglich, und man kann daher aus den beiden Prämissen überhaupt keinen Schluß ziehen.

C. Es gibt nur relative Bewegung.

Denkt man sich alle Körper bis auf zwei fort, so müssen diese entweder nach dem Newtonschen Satz zusammenfallen oder das Newtonsche Gesetz müßte verändert werden. Da beides unmöglich ist, ist die Bewegung nicht Relativbewegung. Das Newtonsche Gesetz hat keine absolute Geltung, sondern eine notwendige, d. h. für eine bestimmte konstituierte Erfahrung. Man kann also nicht mit ihm gegen eine anders konstituierte Erfahrung argumentieren.

Es zeigt sich, daß die Widersprüche nicht im Begriff der relativen Bewegung liegen, sondern von Neumann in die Prämissen seiner Gedankenexperimente hineingetragen werden.

### III. Der absolute Raum und das Absolutheitsprinzip

1.

Die Analyse sowohl der Definition wie der Anlässe zur Setzung des absoluten Raumes hat uns diesen in einen methodischen Zusammenhang gestellt, welcher von der Erfahrung zur Erfahrung reicht. Am Anfang stand die Sinneswahrnehmung, daß die Bewegung eines Körpers auf einen ruhenden Körper bezogen wird. Diese Funktion: ruhender Bezugskörper zu sein, wurde losgelöst von dem einzelnen Körper, auf den Raum schlechthin übertragen und diesem Raum sodann eine metaphysische Realität zugeschrieben.

Der absolute Raum – ohne Bezug auf die Sinnesdaten, mit denen seine Quellen verknüpft waren – wurde mit dem mathematischen der euklidischen Geometrie identifiziert und dieser wurde konstitutiv für die relativen Räume, welche nun die ursprünglichen Sinneswahrnehmungen repräsentieren. Der absolute Raum hat also zwei erkenntnistheoretische Aufgaben: den Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung zu *destruieren* und den der gedanklichen Erfahrung zu *konstituieren*.

Wir haben bereits gesehen, daß die letzte von Newton nur dadurch geleistet werden konnte, daß er an die Stelle des absoluten Raumes entweder die Totalität der relativen Räume oder das ausgezeichnete Koordinatensystem des Fixsternhimmels setzte – welche beiden nicht durch den absoluten Raum, sondern durch das Absolutheitsprinzip, angewandt auf die mechanische Wirklichkeit, konstituiert werden. Aber auch die destruktive Seite kann das Absolutheitsprinzip nicht entbehren. Denn um ein Moment der Sinneswahrnehmung zu hypostasieren, muß ganz allgemein vorausgesetzt werden, daß es ein Absolutes gibt und dieses im Erkenntnisakt gegenwärtig ist. Das aber ist identisch mit unserer Definition. Das Absolutheitsprinzip ermöglicht also erst den absoluten Raum.

Newtons Fehler kann demnach nicht darin bestehen, daß er Metaphysisches zur Grundlegung der Wissenschaft für nötig gehalten hat, sondern in der Art, wie er es realisierte. Und hier liegt der Fehler nicht erst darin, daß er wegen der Unelastizität der letzten Partikel und der damit verbundenen Abnahme der Bewegung eines Gottes bedurfte, der dem Universum einen neuen Anstoß gab, nicht nur darin, daß er den religiös geformten Gott in eine Wissenschaftslehre einbezog, sondern schon darin, daß er das Absolute ontologisch-transzendent faßte. So wird die Aufgabe sein, Newtons richtigen Instinkt für die wesentlichen Grundlagen der schöpferischen Kraft festzuhalten und ihm eine Form zu geben, welche der Autonomie der Wissenschaft genügt.

2.

Geht man von der Festsetzung aus, daß das Absolutheitsprinzip die Gegenwart des Absoluten im Erkenntnisakt ist, das Symbol des Absoluten im korrelativen Denken, so folgt, daß es an der Konstituierung des Gegenstandes des Erkennens teilhaben muß, ohne mit ihm zusammenzufallen. Es besteht in ihm der fruchtbare Gegensatz zwischen einem Indifferenzpostulat und einem Teilhabepostulat.

Das Indifferenzpostulat bedeutet: ohne Beziehung auf den Inhalt des Gegenstandsgebietes zu sein, also die bloße Stelle der das Gegenstandsgebiet konstituierenden Kategorie. Es erfordert keine prinzipiell andere Realisierungsart als der Gegenstand, sondern nur eine andere Konkretisierungsstufe. Eben darum können auch die beiden Postulate nebeneinander bestehen und erfüllt werden. Denn die bloße Stelle kann – eben weil sie bloße Stelle ist – konstitutiv für die inhaltliche Erfüllbarkeit sein. Darüber hinaus besteht die konstitutive Bedeutung des Absolutheitsprinzips darin, daß es im Zusammenhang mit dem empirischen Denken diesem die Tendenz der unendlichen Annäherung gibt. Daraus erwachsen die beiden Postulate des Elements und der Totalität, des unendlich Kleinen und des unendlich Großen, welche den Gegenstand als wissenschaftlichen formen. Zur konstitutiven Bedeutung kommt die regulative, die systematische Gliederung bestimmende, um das Teilhabepostulat zu erfüllen.

Zur Bestimmung der logischen Realität des Absolutheitsprinzips betrachten wir zunächst allein seine geometrische Seite, wohl wissend, daß das Absolutheitsprinzip eines Wissenschaftsgebietes an den Grundlagen, die es konstituieren, Gestalt gewinnen muß, da es ja nur innerhalb derselben real ist; daß wir eine Isolation vornehmen, welche die Forderung einschließt, daß es mit dem an der Energie darzustellenden muß zusammenfallen können.

Wir hatten die geometrische Seite des mechanischen Absolutheitsprinzips die Stelle der Ausdehnung ohne räumli-

che Bestimmung oder den absoluten Ort genannt. Der Begriff des Ortes setzt hier voraus, daß der grundlegende (reine) Raum – oder die Ausdehnung – als Kontinuum logisch konkretisiert ist; und daß dieses Kontinuum unter die Kategorie der Diskontinuität gebracht ist. Das Wort absolut im Begriff des absoluten Ortes kann jetzt nicht mehr bedeuten: unabhängig von allen Dingen, denn alle Orte sind in dieser Hinsicht unabhängig; auch nicht: unabhängig vom Kontinuum, denn dann hörte der Ort auf, Ort zu sein, sondern: jeder weiteren Realisierung unzugänglich.

Nun liegt im logischen Begriff des Ortes nichts, was diese Möglichkeit ausschließt, aber auch nichts, was sie einschließt, d. h. alle Orte sind, logisch genommen, gleichwertig. Der Ausdruck der geometrisch realisierten Ausdehnung: das Koordinatensystem, zeigt aber, daß es nur einen einzigen Ort gibt, welcher dieser Forderung genügt: seinen Schnittpunkt. Dieser ist durch das Koordinatensystem selbst keiner räumlichen Bestimmung fähig. Und einen solchen Schnittpunkt gibt es in jedem Koordinatensystem, welche Gestalt es auch haben mag. Der absolute Ort oder das geometrische Symbol des Absolutheitsprinzips ist also der Indifferenzpunkt des Koordinatensystems.

Für die weitere Realisierung des absoluten Ortes liegt in seinem Begriff kein Hinweis. Daraus folgt, daß man ihn an allen Orten und überall gleichwertig realisieren kann; die Realisierbarkeit ist allen Orten immanent. Ist er aber an einem Ort realisiert, so ist er für alle andern Orte ausgeschlossen, solange es sich um ein und denselben Akt handelt, weil mit seiner Setzung alle übrigen Orte räumlich eindeutig bestimmt sind.

Die logische Realität des absoluten Ortes ist also charakterisiert:

durch ein transzendierendes metalogisches Moment, auf dem es beruht;

durch die logische Immanenz im Gegenstandsgebiet;

durch den Mangel an logischer Gegenständlichkeit;  
durch die einmalige und genau bestimmte Stellung im Wissenschaftsgebiet;  
durch die konstitutive und regulative Bedeutung.

Es ist für das richtig realisierte Absolutheitsprinzip kennzeichnend, daß es in jedem Gestaltssystem aus den Gebilden durch eine spezifische Operation anschaulich zu machen ist. Freilich darf die nachträgliche Konstruktion nicht mit der ursprünglichen Setzung verwechselt werden, da jene nur aufgrund dieser möglich ist. Denn wenn ich das Koordinatensystem oder einen aufgrund desselben konstituierten Körper aufhebe, so würde das heißen, daß überhaupt keine geometrische Wirklichkeit übrig bleibt. Ist aber der absolute Ort vorausgesetzt, dann kann man die Aufhebung so denken, daß der Indifferenzpunkt als bloße Stelle übrig bleibt. Der absolute Ort hat nicht dreidimensionale, aber auch nicht keindimensionale Realität. Ein keindimensionaler Punkt wäre ein Widerspruch (weil keindimensional Inexistenz, Punkt aber Existentes bezeichnet), also ohne logische Realität. Der absolute Ort aber liegt logisch vor jeder Bestimmung, als geometrische Realität. Und diese ist durch einen Denkprozeß der Anschauung zu geben.

Das Absolutheitsprinzip ist also keine Setzung für sich, kein isolierter Akt, vielmehr wird es, in dem der Gegenstand und seine Wechselbeziehungen gesetzt werden, notwendig mitgesetzt. Die Korrelationen sind ohne dieses logisch nicht zu verwirklichen, weil es die Voraussetzung für die Möglichkeit ihrer Verwirklichung ist. Darum ist es inmitten der wissenschaftslogisch realisierten Korrelationen als absoluter Ort gegenwärtig.

3.

Es läßt sich leicht zeigen, daß sich vom Standpunkt eines so

gefaßten Absolutheitsprinzips alle Einwände gegen den absoluten Raum wiederholen, die wir bereits gegen ihn erhoben haben. Seine metaphysische Realität widerspricht der logischen Realität des Absolutheitsprinzips. Indem Newton dieses materialisierte, als er den grundlegenden Raum hypostasierte, verfälschte er beides zugleich. Indem er die Indifferenz, d. h. das Noch-nicht-Erfülltsein mit bestimmten Inhalten zu einer Beziehungslosigkeit machte, setzte er an die Stelle der logischen Form eine metaphysische Realität, andererseits einen logischen Inhalt.

Zugleich unterband er jeden unmittelbaren Zusammenhang. Denn die Methode, welche den absoluten Raum setzt, ist in ihrem destruktiven Teil metaphysisch, in ihrem konstitutiven vorwiegend logisch bedingt. Gegenüber dieser Heterogenität muß der Grundsatz geltend gemacht werden, daß nur zwischen adäquat Realisiertem funktionale, kausale Zusammenhänge und Zuordnungen möglich sind.

Im einzelnen: Spricht man in der Mechanik von einem Raum, der keine Beziehung zu einzelnen Bewegungen oder zum Prinzip der Bewegung hat, so spricht man von einem Raum, der außerhalb jeder mechanisch begründeten Wirklichkeit steht. Wenn die Dinge und der Raum nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in Gott zusammenhängen, in Gott aber die Dinge auch Zusammenhang mit andern Akzidentien haben, so wird die ausgezeichnete Bedeutung des Raumes nicht mehr als notwendig einsichtig. Der absolute Raum erfüllt auch das Teilhabepostulat nicht.

Die Diskrepanz zum Absolutheitsprinzip ist Ursache dafür, daß jeder Schritt in der Methode, den absoluten Raum zu setzen, ein Moment der Willkür enthält. Angenommen, es genüge zur Überwindung der Sinneswahrnehmung, ein Bestandsstück derselben zu isolieren, so ist kein hinreichender Grund anzugeben, warum dies der ruhende und nicht der bewegte Körper sein soll. Prinzipiell könnte man selbst innerhalb der Newtonschen Methode ebenso gut zu

einem absolut bewegten wie zu einem absolut ruhenden Raum fortschreiten. Zugegeben selbst, dieses willkürlich isolierte Bestandsstück müßte hypostasiert werden im Sinne der Ontologie, so ist kein zureichender Grund anzugeben, warum es Akzidens der unendlichen Substanz sein muß und nicht selbst Substanz, d. h. ein Etwas, das von der endlichen wie von der unendlichen Substanz unterschieden ist und mit beiden nicht in dem Abhängigkeitsverhältnis der Emanation steht. Geht man dann von der destruktiven zur konstitutiven Seite der methodischen Reihe über, so ist zwischen der metaphysischen Realität des absoluten Raumes und der logischen Realität des geometrischen ein anderer als der Identitätszusammenhang sehr wohl widerspruchslos denkbar, in dem ein endlicher Verstand nach Kategorien, die ihm eigentümlich zugehören, den geometrischen Raum verwirklichen kann. Und ebenso liegt kein zureichender Grund dafür vor, daß für die wissenschaftliche Konstituierung der physikalischen Wirklichkeit allein der euklidische Raum in Betracht kommt. Wenn dieser den Forderungen, die aus der metaphysischen Realität des absoluten Raumes stammen, so adäquat wie möglich sein mag, so nimmt er doch keine Rücksicht auf Forderungen, die die Materie stellt, welche konstituiert werden soll. Es bleibt eine Geometrie denkbar, welche diesen Ansprüchen genügt.

Wir können zusammenfassen:

Der absolute Raum ist unhaltbar, weil er das Absolutheitsprinzip materialisiert, Bedingtes hypostasiert und so die Autonomie der Wissenschaft unmöglich macht.

Es ergibt sich das scheinbare Paradoxon, daß in der Theorie Wahrheit und Konstituierung des Wissenschaftsgebiets nur möglich sind, weil es ein Absolutheitsprinzip gibt und insofern dieses spezifisch realisiert ist; daß dagegen im praktischen Wissenschaftsbetrieb alles so verläuft, als ob ein Absolutheitsprinzip nicht vorhanden wäre. Sobald sich aber prinzipielle Schwierigkeiten in der Bewälti-

gung der Probleme einstellen und eine Besinnung auf die Grundlagen nötig wird, liegt die vorzunehmende Korrektur in der Realisierungsform des Verhältnisses des Bedingten zum Unbedingten. Daher bleibt zu hoffen, daß, wenn einmal die metaphysischen Fragen prinzipiell gelöst sind, die wissenschaftlichen Theorien zwar nicht deduziert werden können, aber ein unantastbares Kriterium ihrer Gültigkeit gefunden haben.

Es soll nicht der Anschein erweckt werden, als ob mit der Aussonderung des reinen (grundlegenden) Raumes und des Absolutheitsprinzips aus dem Begriff des absoluten Raumes Newtons; sowie als ob mit der Abstreifung der ontologischen Realisierungsmethode und der Bloßlegung des realisierten Kerns die Frage nach der Notwendigkeit eines Absolutheitsprinzips für die Konstituierung der Wissenschaft endgültig gelöst sei. Zunächst wird die dynamische Seite der Newtonschen Grundlagen zu untersuchen sein. Ergibt die Analyse des Trägheitssatzes ebenfalls ein Absolutheitsprinzip und wie hängt dieses mit dem geometrischen zusammen? Dann wird zu erörtern sein, ob der grundlegende Raum und das Absolutheitsprinzip invariant sind gegen die Relativierung des Raumes, die Einstein vorgenommen hat. Vor allem: Kommt Einstein selbst in seiner Relativitätstheorie ohne Absolutheitsprinzip aus? Denn es hat sich ja gezeigt, daß Korrelation und Relativität nicht äquivalent sind, daß ein System funktionaler Abhängigkeiten mit dem Absolutheitsprinzip wohl zu verbinden ist.

Immerhin mag es schon hier erlaubt sein, auf die allgemeinen Folgen hinzuweisen: Indem die Wissenschaft in sich selbst eine Beziehung zur letzten metaphysischen Tatsache findet, ist sie jeder Beziehung zur religiösen Realisierung derselben, – zu Gott, enthoben. Damit vergrößert sich nicht nur ihre eigene Einheitlichkeit, sondern auch die Einheit der Schaffensarten. Die Wissenschaft fällt nicht mehr als die allein geistwidrige, mit der Sphäre des freien

Willens, der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes restlos unverbundene aus der Einheit des Schöpferischen heraus. Der Streit zwischen Wissen und Glauben, zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, zwischen Denken und Leben wird an der Wurzel als leerer Schein aufgezeigt. Und es tritt nun von der Wissenschaft her an die Sphäre des Geistigen die Forderung heran, zwischen Gott und dem Absoluten zu unterscheiden, um ihrerseits dem Postulat der Einheit des Schöpferischen genügen zu können. Wir kommen so zu dem Begriff einer Metaphysik, die jenseits des unfruchtbaren Gegensatzes von Ontologie und Transzendentalphilosophie steht.

*Literaturhinweise*

finden sich am Ende des dritten Newton-Aufsatzes, S. 202.

## Das Trägheitsprinzip Newtons

Erfahrungstatsachen haben die Physiker veranlaßt, die Newtonschen Prinzipien aufzugeben und die Mechanik neu zu begründen. Die *Gegenstände* bilden aber nur ein Moment im Erkenntnisprozeß, ein anderes sind die *Formen* des Erkenntnisobjekts, ein drittes die *Grundlagen* für die Möglichkeit der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, ein viertes das von jeder Bedingtheit freie *Absolute*.

Die Mannigfaltigkeit und Fülle innerhalb dieser Glieder, ihr natürlicher Zusammenhang mit anderen Formen des Schöpferischen in demselben Subjekt, die Variabilität in der Verknüpfung sind eine Reihe von außerempirischen Fehlerquellen für die Aufstellung von Wissenschaftsaxiomen. Eine logische, metalogische und metaphysische Untersuchung der Newtonschen Prinzipien wird also nicht nur den Sinn haben, das Resultat des Physikers zu bestätigen. Sie wird vielmehr, indem sie die Gründe der Ungültigkeit bloßlegt, die Grenzen der Gültigkeit bestimmen, Erscheinungsform und Kern trennen und so Kriterien schaffen, an denen auch die neuen, aus erweiterter Empirie gewachsenen Theorien zu prüfen sind. Insbesondere wird uns die Frage interessieren, ob in den metaphysischen Grundlagen des Newtonschen Trägheitsprinzips ein Kern steckt, der auch für die Relativitätstheorie verbindlich ist.

### 1. Die Erörterung der Definition

Newton gibt zwei Bestimmungen der Trägheit: »Die Materie besitzt das Vermögen zu widerstehen; deshalb verharrt jeder Körper, soweit es an ihm ist, in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung.« Und: »Jeder Körper beharrt in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung, wenn er nicht durch einwirkende Kraft gezwungen wird, seinen Zu-

stand zu ändern.« Beide Definitionen enthalten die Bedingung und die Charakteristik der Trägheit. Aber in der Formulierung der ersten unterscheidet Newton scheinbar ein dauerndes, immanentes Fundament und eine zureichende transzendente Ursache. Die Untersuchung wird gut tun, von dieser charakteristischen Abweichung auszugehen und festzustellen, wie sich diese beiden Bedingungen zum Beharrungsbegriff verhalten. An zweiter Stelle wird die gemeinsame Charakteristik der Trägheit zu erörtern sein.

### 1.a

Der grammatische Unterschied zwischen den Verben *widerstehen* und *verharren*, der darin besteht, daß das erste ein Dativobjekt erfordert, das letzte nur eine modale Ergänzung zuläßt, weist auf den Denkprozeß hin, der die Newtonsche Definition hervorgebracht hat. Die Beobachtung zeigt uns, daß bei der Einwirkung zweier Körper aufeinander neben vielen anderen Bestandstücken auch ein Widerstand wahrnehmbar ist; der Satz sagt aus, daß dieses Moment des Widerstands das Ergebnis eines Vermögens ist, als dessen Träger die Materie zu gelten hat. Aus dem Glied innerhalb der Wechselwirkung eines Relationskomplexes ist das Akzidenz einer Substanz geworden.

Einige Momente dieser Umwandlung sind aus der Definition erkennbar. Zunächst ist die Materie zum Träger gemacht, ohne daß Newton diesen Begriff näher definiert. Da er selbst die Unabhängigkeit gewisser dynamischer Vorgänge von der chemischen Beschaffenheit des Stoffes festgestellt hat, wird man ihn nicht ohne weiteres als Stofflichkeit im Gegensatz zur Energie auffassen dürfen. Ansätze zu einer dynamischen Definition finden sich in der Anschauung, daß der Widerstand einen Verlust an Geschwindigkeit, d. h. eine negativ gerichtete Beschleunigung bewirkt. Beschleunigung aber ist die Folge der einwirkenden Kraft. In diesem Sinne spricht Newton auch ausdrücklich von der Kraft der Trägheit. Man ist also hingewiesen,

die Energie als Träger des Vermögens zu widerstehen zu setzen, wenn man sich nicht darauf versteift, Newton für logisch so naiv zu halten, daß er seine Wissenschaft auf einen Begriff gründet, dessen Überflüssigkeit in ihr ihm wohlbekannt war.

Ferner nennt Newton das Wesen dieses Trägers ein Vermögen zu widerstehen und folgert aus ihm das Beharren des Körpers. Im Bereich der beobachtbaren Tatsachen bezieht sich *Widerstand* auf den einmaligen, jedesmaligen Impuls, *Beharren* auf das dauernde Bezugssystem. Der Widerstand entspringt aus der Trägheit, er ist die besondere Form der Trägheit, welche an beschleunigten Körpern wahrnehmbar ist. Und es läge nahe, den weiteren Begriff des Beharens oder den, den beiden Begriffen des Beharens und Widerstehens gemeinsamen Oberbegriff zu hypostasieren. Wenn man aber – wie hier Newton – darauf ausgeht, die Relation zu eliminieren und diesen Akt der Hypostasierung für einen typischen Relationsbegriff vollzogen hat, dann ist jeder verwandte Begriff mit geringerem Relationscharakter in dem ersten in demselben Sinn enthalten, wie die »Menge der Materie« in der »Materie«. Damit ist dann ferner erreicht, daß das Vermögen zu Widerstehen getrennt ist von dem Vermögen der Schwere. Das erste kommt allein dem einzelnen Körper, seinem Dasein zu, das letzte allein der Anziehung zwischen den Körpern, d. h. der Relation.

Man kann aus diesen Erörterungen die folgenden Voraussetzungen für die erste Bedingung des Trägheitssatzes zusammenfassen:

A. Was in einer Beziehung sich verwirklicht, muß ein Fundament in den Beziehungsgliedern haben. Die Einheitlichkeit der äußeren Wirkung eines Körpers ist davon abhängig, daß die Gegensätze in ihm zu existieren aufhören und zum Gegensatz zwischen ihm und dem Körper werden, auf den er einwirkt.

B. Es gibt ein metaphysisch Reales. Ein bedingtes Etwas

kann aus allen seinen Relationen gelöst und als metaphysische Realität hypostasiert werden.

C. Die metaphysische Schicht steht in Zusammenhang mit der physikalischen. Das ontologisch Reale ist eine Ursache der physikalischen Wirklichkeit, es steht in Kausalbeziehung zum physikalisch Realen.

### 1. b

Die zweite Bedingung des Beharrens ist die Forderung des Mangels einer Krafteinwirkung auf den Körper. Die angebrachte Kraft ist – nach Newton – das gegen einen Körper ausgeübte Bestreben, seinen Zustand zu ändern oder, anders ausgedrückt: die Kraft bestimmt Beschleunigungen. Diese Definition aus der Wirkung bestimmt nicht den Zustand, welcher nach dem Aufhören der Beschleunigung eintritt. Rein begrifflich könnte man die Beschleunigung von der Geschwindigkeit trennen und meinen, daß diese übrig bleibe. Dann aber erhebt sich die Frage nach der Ursache der Geschwindigkeit, d. h. der Bewegung, die konstant in gleichen Zeiten gleiche Strecken zurücklegt. Die Aufhebung einer Position ist kein zureichender Grund für eine thetische Setzung, hinter der Negation muß eine Position stehen. Damit die von jeder Krafteinwirkung freie Energie, die Energie ohne Beziehung zur Kraft wirksame Bedeutung gewinnen kann, muß die Energie verabsolutiert, d. h. zum Akzidens der unendlichen Substanz gemacht werden.

Damit ist das letzte metaphysische Fundament aufgezeigt: die Existenz des Absoluten und die Fähigkeit des Denkaktes, es unmittelbar an den Grundlagen zu materialisieren. Die Hypostasierung des Daseinsmoments wird mit dem Absoluten verknüpft. Das logische Motiv liegt in folgendem: Newton erklärt – gemäß der kategorialen Bedeutung der Antinomie für das menschliche Denken – die Bahn der Gestirne als die Resultierende zweier Kräfte. Er hatte der logischen Kategorie des sich selbst setzenden

Konflikts physikalischen Ausdruck im Satz vom Kräfteparallelogramm gegeben. Damit hatte er prinzipiell das Bedenken abzuwehren, ob die Gegensätzlichkeit der Einwirkungen nicht so groß werden könnte, daß sich statt der Bewegung in Richtung und Größe der Resultierenden die Auflösung des angegriffenen Körpers ergibt. Indem das Vermögen der Materie zu einem Akzidens des Absoluten wird, ist es gegen jede Überwindung oder Aufhebung prinzipiell gesichert.

Der Begriff der absoluten Energie korrespondiert dem Begriff des absoluten Raumes, und in weiterer Analogie kann man nun Kraft definieren als relative Energie, d. h. als denjenigen Teil der absoluten Energie, welcher Beschleunigungen setzt. Die absolute Energie setzt Geschwindigkeiten.

2.

Die Charakteristik des Trägheitssatzes enthält zwei Merkmale, die zunächst völlig verschieden zu sein scheinen. Denn der Zustand der Ruhe entstammt offenbar der sinnlichen Beobachtung, die gleichförmig geradlinige Bewegung dagegen dem euklidischen Raum. Die nähere Überlegung erweist aber die Ruhe als scheinbar, weil der Körper die Bewegung des wirksamsten Koordinatensystems mitmacht, und der euklidische Raum ist selbst nicht bewegt. Sein Zusammenhang mit der Wirklichkeit bedarf daher ebenso sehr einer metaphysischen Begründung wie die Ruhe, die wissenschaftslogische Geltung haben soll. Diese liegt für Newton in der Beziehung auf den absoluten Raum. Dieser ist das Bezugssystem für die absolute Energie. Beide haben dieselben metaphysischen Grundlagen.

Dem absoluten Raum gibt Newton einen logischen Inhalt, indem er ihn als euklidischen realisiert. In euklidischem Raum haben nach Newtons Intuitionen die empirischen und die metaphysischen Faktoren ihre wissenschaftslogische Einheit gefunden. In ihm haben die beiden cha-

rakterisierenden Merkmale in dem Sinne konstitutive Bedeutung, daß sie als Ausgangspunkte der Messung dienen können. Dann wäre es müßig, nach dem Koordinatensystem zu suchen, auf das bezogen die konkreten Bewegungen wirklich geradlinig sind. Newton meint vielmehr: Die geradlinigen Bewegungen, deren Bezugssystem der absolute Raum ist, sind diejenigen Bezugskörper, auf welche man die konkreten Bewegungen bezogen denken muß, um ihre Abweichung von der Geraden, d. h. die Größe ihrer Beschleunigung festzustellen.

Diese Funktion, Ausgangspunkt zu sein, gehorcht dem Prinzip der Konstanz, denn jeder Zustand der Ruhe ist jedem Zustand der Ruhe identisch, und jeder Teil der gleichförmig-geradlinigen Bewegung jedem andern. Dagegen gehorcht sie nicht dem Prinzip der kleinsten Wirkungsgröße, denn obwohl die gerade *Linie* im euklidischen Raum die kürzeste ist, ist die geradlinig-gleichförmige Bewegung nicht die kürzeste, sondern das Mittel zwischen der kürzesten, welche durch vollständige Fernwirkung, und der längsten, die durch vollständige Nahwirkung erreicht wäre.

So beschreibt das Beharren des Körpers, d. h. sein dynamisches Dasein an sich als absolute Bewegung, d. h. als die Wirkung der absoluten Energie im absoluten Raum.

### 3.

Die Mannigfaltigkeit der Benennungen als Definition, Axiom, Gesetz erschwert die Feststellung der Realitätsart des Trägheitssatzes, wenn man nicht von vornherein annimmt, daß sie eine Vielheit verschiedenartiger Existenzschichten spiegelt. Bringt man den Satz auf die Form, welche die in der Erörterung bloßgelegten Momente klar hervortreten läßt, so würde er lauten: Es gibt Energiepunkte von einer gewissen Selbständigkeit. Denkt man diese letzte absolut, so bewegen sie sich im absoluten und euklidischen Raum konstant im Mittel der größten Beschleunigung und Verzögerung.

Der erste Satz ist eine Thesis, welche Energie und Sein aus dem Bereich der Grundlagen aussondert. Der zweite Satz ist eine an den ersten anknüpfende Hypothese, welche eine metaphysische und eine logische Seite hat. Die metaphysische bestimmt die Realitätsart der beiden Grundlagen, die logische ihre wissenschaftliche Funktion.

Diese These: daß eine metaphysische und nicht eine physische Realität, eine logische Funktion als Ausgangspunkt und Postulat und nicht ein logisches Sein als Gesetz vorliegt, wird bestätigt durch den Nachweis, daß eine empirische Begründung des Trägheitssatzes ebenso unmöglich ist wie eine empirische Realisierung. Den an Galilei anknüpfenden Versuch Machs kann man auf folgenden Syllogismus bringen: Ein Körper steigt vermöge der erlangten Fallgeschwindigkeit gerade so hoch als er herabgefallen ist.

Je horizontaler die schiefe Ebene wird, mit desto geringerer Beschleunigung fällt der Körper, mit desto größerer Verzögerung steigt er.

Auf der Horizontalebene verschwindet die Verzögerung ganz, der Körper bewegt sich unendlich lange und unendlich weit mit konstanter Geschwindigkeit.

Den Obersatz beweist Galilei experimentell durch das Pendel, welches dem Satz von der Erhaltung der mitgeteilten Fallgeschwindigkeit genügt, einmal durch die kontinuierliche Form der Bahn, dann durch die Tatsache, daß es mit dem die Beschleunigung verursachenden Körper nicht in solche Beziehung kommt, daß das Festhalten eines Gleichgewichtszustandes möglich wird. Diesen beiden Bedingungen genügt die schiefe Ebene nicht. Andererseits ist der Grenzfall der Horizontalen, auf den es ankommt, nur an der schiefen Ebene, nicht aber am Pendel abzuleiten und auch hier nur so, daß die Form der schiefen Ebene wesentlich verändert wird.

Damit verstößt die experimentelle Beweisführung gegen den Grundsatz, daß die Beweismittel im Laufe eines Beweises wesentlich identisch bleiben müssen. Sonst dürfte

man verlangen, daß ein senkrecht herabgeworfener Körper wieder zum Ausgangspunkt hinaufschnellt oder wegen des negativ ausfallenden Experimentes den Obersatz verwerfen kann.

Ferner ist zu bedenken, daß das Abnehmen der Beschleunigung, bzw. der Verzögerung immer nur relativ gemeint sein kann und zwar relativ gegen die senkrechte Fallhöhe wie gegen die schiefe Ebene. Hält man diese Relationen fest, so kann man nur folgern, daß der Körper nicht mehr steigt, sondern sich in dem Maße der erlangten Fallgeschwindigkeit horizontal fortbewegt. Verläßt man den Umkreis der Relationen, so begeht man eine *petitio principii* und setzt die absolute, d. h. von jeder Schwere freie Energie und den absoluten, d. h. euklidischen Raum schon voraus, während man sie erst als wirklich aufweisen wollte. Das Experiment beweist nicht die Wirklichkeit und den Gesetzescharakter des Trägheitssatzes, sondern der Trägheitssatz formt und deutet das Experiment.

*Anmerkung:* Auch Neumann verkennt die Realitätsart des Newtonschen Trägheitssatzes, wenn er einen absolut starren Körper Alpha für nötig hält, auf den alle konkreten Bewegungen zu beziehen sind, damit einsichtig wird, ob sie dem Trägheitssatz genügen oder nicht. Sein Körper Alpha materialisiert den hypothetischen Charakter der Newtonschen Aufstellung und schafft so einen prinzipiellen und unauflösbaren Widerspruch innerhalb der bedingten Welt, der für Newton nicht existiert.

[Vgl. E. Mach (1904 und 1909), C. Neumann (1870 und 1904), H. Henning (1915, S. 64 ff.)]

## II. Die Kritik des Newtonschen Trägheitssatzes

Die Kritik wird an die Bestandsstücke anzuknüpfen haben, welche die Erörterung bloßgelegt hat. Wir werden daher zunächst von der absoluten Bewegung handeln, dann von ihren Grundlagen: dem absoluten Raum und der absoluten Energie und schließlich von den allgemeinen metaphysischen Voraussetzungen.

### 1.a

Newton behandelt – indem er sie verabsolutiert – die Bewegung wie Raum und Zeit. Es läßt sich aber der wesentliche Unterschied aufweisen, daß letztere unreduzierbare Grundlagen alles Existierenden sind, während die Bewegung selbst nicht Grundlage ist, sondern die Grundlagen der Energie und der Ausdehnung voraussetzt. Absoluter Raum bedeutet einmal ohne Beziehung zu Körpern, d. h. zu begrenzten und konkretisierten Gebilden des grundlegenden Raumes und dann: ohne Beziehung zum Prinzip der Bewegung, d. h. verallgemeinert: zu den übrigen Grundlagen. Absolute Bewegung aber heißt ausdrückliche Voraussetzung sowohl des absoluten Raumes wie der absoluten Energie. Behauptet wird allein die Freiheit von einer bestimmten Form der Bewegung: der Beschleunigung, bzw. von deren Ursache: der Kraft.

Der behauptete Unterschied erkenntnistheoretischer Wertigkeit zwischen den Begriffen des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung geht auch daraus hervor, daß die letzte die Bewegung in oder gegen den absoluten Raum ist, also eine Bewegung relativ zum absoluten Raum. Man kann zur Entkräftigung dieses Widerspruches nicht einwenden, daß ohne ein Zurückgreifen auf die Kategorie der Relation auch der absolute Raum nicht zu definieren sei. Es bleibt der wesentliche Unterschied, daß in der Bestimmung des absoluten Raumes jede Beziehung ausdrücklich verneint und so das Fundament für eine Hypostasierung ins

metaphysisch Reale geschaffen wird; daß hingegen in der Definition der absoluten Bewegung eine Beziehung bejaht werden muß. Der Begriff würde erst dann wenigstens widerspruchlos werden, wenn absolute Bewegung Bewegung des absoluten Raumes wäre. Dann müßte der absolute Raum in Beziehung zum Prinzip der Bewegung stehen, was der Newtonschen Definition widerspräche.

Newton gibt keine Definition der Bewegung. Untersucht man aber das Verhältnis des Bewegungsbegriffs zu seinen Fundamenten, insbesondere zur Energie, so kommt man zu dem Ergebnis, daß er etwa dieselbe Konkretisierungsstufe der Energie darstellt wie der Körper für den Raum. Ex pressis verbis findet sich der Begriff des absoluten Körpers nicht in den Axiomen. Aber in der systematischen Durchführung seiner Thesen behandelt Newton jeden Körper so, als sei er ein geometrischer Punkt, obwohl er von der Analogie der Vorgänge im Körper zu denen zwischen den Körpern in weitgehendem Maße überzeugt scheint. Läßt man den Begriff des absoluten Körpers, bzw. der absoluten Bewegung gelten, so behauptet man die Relativierung der Grundlagen nicht nur zu den übrigen Grundlagen, sondern auch zu ihren eigenen Erscheinungsformen. Sobald innerhalb der Ontologie der Grundsatz aufgegeben ist, daß nur die letzten, von allen Voraussetzungen freien Prinzipien verabsolutiert werden dürfen, gibt es überhaupt für das Verabsolutieren keine prinzipielle Grenze mehr. Es könnte alles verabsolutiert werden, wovon eine weitere Stufe der Konkretisierung noch denkbar ist. Das Absolute wäre völlig materialisiert, was sowohl dem transzendenten Charakter des absoluten Raumes wie der metaphysischen Methode der Ontologie widerspräche.

Die weitere Analyse des Bewegungsbegriffs ergibt das für unsere Zwecke wichtige Moment, daß Veränderung konstitutiv für die Bewegung ist. Veränderung ist eine Erscheinungsform des Werdens. Nachdem Newton die Eliminierung der Relation benutzt hatte, um die Energie als

Dasein zu hypostasieren, hat er sich die Möglichkeit genommen, es mit irgendeiner Form des Werdens zu verbinden. Es bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder Energie und Bewegung als innerlich zusammengehörig zu verbinden und den Begriff der absoluten Bewegung fallen zu lassen oder die absolute Bewegung als Akzidens der unendlichen Substanz zu setzen und den Trägheitssatz zu beseitigen, soweit er noch Bedingungen oder Grundlagen der absoluten Bewegung formuliert.

### 1.b

Zu diesen Schwierigkeiten aus den Voraussetzungen kommen Schwierigkeiten aus den Bestimmungen und der Struktur des Begriffs der absoluten Bewegung. Newton behauptet die dynamische Äquivalenz der Ruhe und der gleichförmigen Bewegung. Ist die erste durch die Wahrnehmung, die letzte durch das Denken statuiert, so käme man zur Behauptung, daß die Ereignisse der beiden Schaffensarten äquivalent sind. Dies wäre gegen Newtons Forderung, daß man in der Naturlehre von den Sinnen abstrahiere. Interpretiert man Ruhe wissenschaftlich, so ist sie das Gleichgewicht eines einzelnen Körpers zu seinem wirksamsten Koordinatensystem, dessen Bewegung er mitmacht. Ruhe ist das Aufhören der Partialbewegung zugunsten der Totalbewegung. Diese bleibt natürlich immer relativ. Außerdem besitzen wir – vom freien Fall abgesehen – keine Erfahrung, welche uns eine solche Bewegung als geradlinig und gleichförmig aufweist, und die Fallbewegung ist eine über verhältnismäßig geringe Raum- und Zeitstrecken ausgedehnte Erfahrung. Die Gleichsetzung der Totalbewegung mit der absoluten Bewegung ist also eine rein hypothetische »Veränderung gemäß Substanz«. Daß sie unberechtigt ist, ergibt sich nicht nur aus den vorausgehenden, sondern auch aus allen folgenden Erörterungen.

Im Trägheitssatz bezeichnet Newton die absolute Bewegung als geradlinig und gleichförmig, in den Anmerkungen

zu dieser Definition behandelt er eingehend die Rotationsbewegung als absolute Bewegung. Meint Newton, daß es zwei Ursachen und zwei Formen oder daß es eine Ursache und zwei Formen der absoluten Bewegung gibt? Nähme Newton das letzte an, so ließe sich ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Formen auf verschiedene Weise begründen. Nimmt man ihn direkt, so kann man entweder die gerade Linie als den unendlich kleinen Teil eines Kreises auffassen oder den Kreis als die Begrenzung unendlich vieler gerader Linien von konstant variierender Größe; nimmt man ihn indirekt, so kann man feststellen, daß die gerade Linie und der Kreis die einzigen Grundgebilde der Ebene sind, die durch das Konstanzprinzip konstituiert werden.

Trotzdem bleiben einige – wie mir scheinen will: unüberwindliche Schwierigkeiten, – zunächst die äußere, aber bezeichnende, daß Newton die dynamische Äquivalenz des Kreises und der Geraden nicht formuliert hat; dann die Tatsache, daß das räumliche Symbol der geradlinigen Bewegung das offene, d. h. unendlich zu verlängernde ebene Koordinatensystem ist, das der Rotationsbewegung aber die in sich abgeschlossene Kugelfläche; und schließlich der Umstand, daß der Übergang von der geraden Linie zur Kreisbewegung ebenso eine Kraft erfordert, wie der Übergang von der Ruhe zur gleichförmigen Bewegung. Ist es schon uneinsichtig, wie eine in sich nicht differenzierte Ursache zu drei Erscheinungsformen kommen soll, so ist es gänzlich unmöglich, daß diese durch ein Prinzip voneinander getrennt sind, welches von der Ursache selbst verschieden ist. Man muß also annehmen, daß eine zweite und differenzierende Ursache neben der absoluten Energie vorhanden ist. Eine solche kann der absolute Raum nicht sein, weil er weder durch seine negativen Bestimmungen, welche alle Relationen aufheben, noch durch seine positive, Akzidens der unendlichen Substanz zu sein, die Funktion des Differenzierens ausführen kann. Erst im euklidischen

Raum vermag die absolute Energie mehrere funktional gleichwertige, d. h. dem Prinzip der Konstanz genügende und doch voneinander verschiedene, d. h. dynamisch nicht mehr durch die absolute Energie ineinander überführbare Erscheinungsformen zu gewinnen.

Nun ist die euklidische Geometrie eine besondere Erscheinungsform der auf den grundlegenden Raum aufgebauten Wissenschaft. Ihre Gültigkeit für die Mechanik ist daher einmal abhängig von dem besonderen Prinzip, welches den Ausgangspunkt der Messung formt, dann von dem Wesen der Energie, mit der zusammen sie die Mechanik begründen soll. Das Prinzip der Konstanz ist restlos erfüllt nur im Punkt; in der Geraden wie im Kreis handelt es sich bereits um eine konstante Veränderung. Der Punkt ist unabhängig von dem euklidischen Charakter der Geometrie. Aber es gibt keinen praktischen Anhalt für die Feststellung der Abweichung der Bewegung von einer Norm, sondern nur die Grundlage für die Möglichkeit, ein kleinstes Bewegungsstück festzulegen. Soll dieses in sich und zu jedem andern konstant sein, so ist die Veränderung zwar an den euklidischen Raum gebunden. Aber in dem Begriff der Energie liegt nicht, daß sie konstant sein müssen oder auch nur können. Er fordert also eine Geometrie, die die Variabilität des Bewegungselements wenigstens zuläßt. So zeigt der Zwiespalt zwischen der funktionalen Äquivalenz und der konstitutiven Inadäquatheit von Ruhe, gerader Linie und Kreis, daß die euklidische Geometrie nicht a priori als differenzierendes Prinzip der absoluten Energie gesetzt werden kann.

Nachdem die Kritik so geschieden hat zwischen dem Ausgangspunkt und dem Maßelement, fragt es sich noch, wieweit die Gültigkeit des Konstanzprinzips reicht, welches für Newtons Trägheitssatz charakteristisch und konstitutiv war. Für den Punkt kann es – da irgendein spezifischer, mit der Art der Geometrie wechselnder Inhalt nicht besteht – nur die Beharrung der Existenz besagen, nicht aber die

Beharrung an *einem* Orte, unabhängig von dem zu Messenden. Denn nur wenn etwas gemessen wird und für das, was gemessen wird, gibt es einen Ausgangspunkt. Für das Maßelement aber kann das Konstanzprinzip a priori nicht gelten, da die Energie nur Veränderung, nicht Konstanz der Veränderung setzt. Also muß man prinzipiell eine Geometrie fordern, welche nicht nur die Variabilität von Stück zu Stück derselben Bewegungskurve offen läßt, sondern auch die Variabilität in der Bildung des Linienelementes selbst.

Es gibt keinen erkenntnistheoretischen Grund, welcher a priori nur *ein* und zwar ein konstantes Linienelement fordert. Dieses gehorcht jetzt einem neuen Formungsprinzip: dem des Elements oder der kleinsten Relationsgröße des jeweiligen mechanischen Systems, – ein Prinzip, das für Newton nicht galt und das von sich aus das Prinzip der Konstanz so wenig fordert, daß ein besonderer Grund für ihre apriorische Verbindung eingeführt werden müßte, wenn sie notwendig sein soll. Analoges gilt für die Totalbewegung. Daß sie selbst konstant sei, das anzunehmen, haben wir kein Recht. Dagegen liegt es in ihrem Begriff, daß der Gleichgewichtspunkt des einzelnen Energiequantums (Körper) zu seinem wirksamsten Koordinatensystem konstant bleibt, solange die Veränderungen des letzten nicht größer werden als der Zusammenhang oder der Körper keine Kraftwirkungen erfährt. Unsere Kritik ist bisher zu folgenden Ergebnissen gekommen:

Es gibt keine absolute Bewegung.

Die konkreten Bewegungen sind in totale und partiale zu unterscheiden.

Jede partiale Bewegung ist bestrebt, sie zugunsten der totalen aufzugeben.

Befindet sich ein isoliertes Energiequantum in der Bewegung seines wirksamsten Koordinatensystems, so bleibt ein Punkt konstant.

Die Aufhebung dieser Konstanz kann von zwei Seiten

erfolgen und wird gemessen durch ein prinzipiell variables Linienelement.

2.

Die Unhaltbarkeit der absoluten Bewegung wird bestätigt durch die Kritik an ihren Grundlagen: dem absoluten Raum, der absoluten Energie und der eigentümlichen Verbindungsart, die Newton zwischen ihnen behauptet.

a) Analyse und Kritik haben ergeben, daß der absolute Raum drei heterogene Bestandteile verschmilzt: das Absolutheitsprinzip, d. h. die Gegenwart des Absoluten in der Wissenschaft, die von der grundlegenden Ausdehnung konstituiert ist; die grundlegende, d. h. Wirklichkeit konstituierende Ausdehnung und schließlich ihre Realisation einmal als euklidischen dann als totalen physikalischen Raum. Die Bevorzugung des euklidischen Raumes beruhte nicht auf der zufälligen historischen Tatsache, daß es eine nichteuklidische Geometrie nicht gab. Die Forderung einer solchen konnte selbst dem mathematischen Genie Newtons nicht zu Bewußtsein kommen,

weil Newtons Metaphysik: die Ontologie, auf das Beharrende gehend, von der nach dem Konstanzprinzip geformten euklidischen Geometrie völlig befriedigt wurde;

weil Newtons Wissenschaftstheorie die Wissenschaft als ein Kompositum aus metaphysischen Voraussetzungen und sinnlichen Erfahrungen ansah;

weil die Beziehung zwischen den logischen und den physischen Gegebenheiten nicht als sich formende Wechselwirkung, sondern als Verhältnis von fester gegebener Form zu einem chaotischen Inhalt angesehen wurde.

Aber selbst in diesen Grenzen läßt sich die Bevorzugung der euklidischen Geometrie nicht rechtfertigen. Wir haben gesehen, daß sie gar keine reine logische Form, sondern ein logisch geformter Inhalt ist. Selbst unter der Annahme, daß es in jedem Wissenschaftsgebiet ein Symbol des Abso-

luten gibt und daß kein Wissenschaftsgebiet ohne Geometrie hinreichend realisiert werden kann, ist es unstatthaft, das ganze Gebiet einer bestimmten Geometrie zum Symbol des Absoluten in der Wissenschaft überhaupt zu machen. Insbesondere hatte sich gezeigt, daß das Prinzip der Formung der euklidischen Geometrie: die Konstanz in Zwiespalt steht zu der Energie, mit der zusammen die Mechanik begründet werden muß.

Ferner: Besteht der Trägheitssatz aus einer metaphysischen Voraussetzung: der Hypostasierung des Daseins und einem Inhalt, so ist es nicht erlaubt, die wissenschaftliche Form dieses Inhalts allein aus dem metaphysisch Realen zu deduzieren, denn dann würde der Unterschied zwischen Metaphysik und Wissenschaft hinfällig.

Nun entspricht die euklidische Geometrie den Forderungen der Ontologie, daß sie aber den Bedingungen der mechanischen Erfahrung entspricht, ist nur ein Postulat. Hinter ihm steht der Glaube, daß eine Harmonie zwischen Form und Inhalt ebenso herzustellen ist wie eine Harmonie zwischen den metaphysischen Voraussetzungen und den sinnlichen Erfahrungen, weil die absolute unendliche Substanz die Welt geschaffen hat und erhält. Aber während diese beiden Harmonien aufgegeben, eine Aufgabe der Wissenschaft sind, ist das Postulat als prästabilierte Harmonie vorausgesetzt. Die Grundlage der Energie widerspricht dieser prästabilierten Harmonie.

Man kann die Kritik dieses Verhältnisses noch ein Stück weitertreiben. Im Trägheitssatz bestimmt Newton: Die absolute Energie setzt konstante Bewegung im absoluten Raum. Diesen dagegen definiert Newton als unbeweglich, d. h. als unbewegt, weil sie ohne jede Beziehung zum Prinzip der Bewegung ist. Es könnte also im absoluten Raum weder Bewegung vor sich geben noch überhaupt eine Verbindung von absoluter Energie und absolutem Raum stattfinden. Die Definitionen verhindern die Erfüllung der Grundforderungen ihres Wissenschaftsgebiets, anstatt ihre

Möglichkeit zu begründen. Selbstverständlich war das nicht Newtons Absicht. Ihm kam es darauf an, beide so zu definieren, daß jede in ihrer metaphysischen Realität und logischen Funktion klar ist. Die Möglichkeit ihres Zusammenhangs war ihm apriori gewiß, da für ihn beide Akzidentien der absoluten Substanz waren. Dann ist aber die Begründung der Einheit eines Wissenschaftsgebietes ins Metaphysische verlegt. Selbst wenn man sich damit zufriedengeben wollte, müßte man fordern, daß die beiden Akzidentien als Grundlagen eines Wissenschaftsgebiets zu einer Einheit verschmelzen. Aber der Trägheitssatz ist nur möglich unter Voraussetzungen des absoluten Raumes, dieser ist dynamisch verwendbar nur mit der näheren Bestimmung des Trägheitssatzes. Die metaphysisch gleichwertigen Akzidentien stehen sich logisch als Form und Inhalt gegenüber.

Der Raum bleibt also unbewegt, die absolute Energie ist zwar geformt, aber nicht eindeutig durch den absoluten Raum, sondern vieldeutig durch die euklidische Geometrie. Der Dualismus ist darum nicht überwunden, die metaphysische Begründung der Einheit des Wissenschaftsgebiets nicht zwingend.

## 2.b

Die absolute Energie ist der positive und metaphysische Untergrund der Behauptung eines Körpers ohne eine Beziehung auf eine einwirkende Kraft. Ein Energiequantum wird in Beziehung zur unendlichen Substanz und in Beziehungslosigkeit zu endlichen Substanzen gesetzt. Hieraus ergibt sich eine Reihe unhaltbarer Folgerungen. Indem Newton die Energie zerlegt und dem einen Glied eine metaphysische, dem andern eine physische Grundlage gibt, zerreißt er die Notwendigkeit des Zusammenhangs und damit den natürlichen Weg der Realisierung. Für die Mechanik scheint mir diesem rein erkenntnistheoretischen Einwand zu entsprechen, daß Newton trotz der weitgehendsten Analogie der Kräfte, welche den Körper in sich

bewegen, zu denen, die ihn in bezug auf einen andern bewegen, die Gleichzeitigkeit der Eigen- und Fremdbewegung nicht erklären kann, weil eben die immanente Polarität aufgehoben, in eine transzendierende Relation verwandelt ist, sobald die Fremdbewegung beginnt.

Ferner bewirkte die prinzipielle Trennung von Trägheit und Schwere die Schwierigkeit, ihre gemeinsame Wirkung zu einem Zweck als notwendig zu begründen. In dem einzelnen Fall, wo die experimentell bekannte Tatsache der Proportionalität zwischen träger und schwerer Masse drängte, half sich Newton durch das Prinzip actio-reactio. Aber dieses setzt die vermißte Begründung des Zusammenhangs von Sein und Beziehung schon voraus. In andern Fällen kommt man zu Schwierigkeiten. Newton will die Bahn der Gestirne durch das Zusammenwirken zweier Kräfte: einer tangentialen trägen und einer radialen schweren erklären. Nun sagt das Trägheitsgesetz nichts über die Richtung aus, diese ist also von der radialen Kraftlinie abhängig, auf der sie senkrecht stehen soll. Sonst kann für den Richtungswinkel der trägen Bewegung kein anderer Grund angegeben werden, als die tatsächliche Bewegung, die zu erklären ist. Damit ist der reine Daseinscharakter entgegen den Newtonschen Intentionen aufgehoben.

Newtons Bestreben, die Bahn der Bewegung aus dem Zusammengreifen zweier Kräfte zu erklären, hat zur Voraussetzung, daß das Werden sich aus Sein und Relation komponieren läßt. Es ist aber eine Grundkategorie. Darauf beruht es, daß man die tatsächliche Bahn auch aus dem Angreifen zweier Schwerkräfte von verschiedener Größe erklären, daß man ihnen sogar abstoßende, statt anziehende Tendenzen zuschreiben kann. Es ist nicht einmal nötig, die dritte Größe auf eine einzige Ursache zurückzuführen. Es zeigt sich, daß die Erklärung abhängig ist von der Tatsache, welche der drei Grundkategorien wir anwenden, und daß die möglichen Theorien solange äquivalent sind, bis aus schaffens-theoretischen Gründen ausgemacht

ist, welche von jenen bei der Begründung der Wissenschaft die Führung übernimmt und damit auf die andern bestimmend wirkt. Aber selbst dann liegt keine Berechtigung vor, eine von ihnen auszuschalten, wie es Newton zu tun scheint. Zum mindesten prätendiert er, daß das Werden, das eventuell im Trägheitssatz seinen physikalischen Ausdruck findet, vom Dasein abhängig ist. Es läßt sich aber zeigen, daß eine andere Theorie dasselbe leistet, indem wir die Gradlinigkeit und Gleichförmigkeit einer Bewegung auch auf eine besondere Verteilung der einwirkenden Massen zurückführen können.

Den unhaltbaren Folgen entspricht eine unhaltbare Methode der Setzung. Es wird eine Welt abstrakter Körper und Kräfte vorgestellt. Der Erkenntniswert der für sie gefundenen Sätze kann nur hypothetisch sein. Die konsequente Durchführung dieses Abstraktionsverfahrens verwandelt die Realität der Welt in ein Reich von Begriffen, für die es keine Realisierungsmöglichkeit mehr gibt. Darum muß, soll sich die naturwissenschaftliche Erkenntnis überhaupt noch auf die Welt beziehen, dem Abstraktionsverfahren eine willkürliche Grenze gesetzt werden. Dadurch beruhen die aufgestellten Sätze auf zwei verschiedenen Methoden und involvieren einen Selbstwiderspruch.

Es ist zu unterscheiden zwischen der Herausarbeitung des reinen und des isolierten Tatbestandes, d. h. zwischen dem, welcher von allen störenden Einflüssen befreit ist und dem, welcher aus seiner Umgebung herausgenommen fingiert wird. Der reine Tatbestand ist eine Forderung, der isolierte eine Fiktion.

Im einzelnen schafft die von Newton angewandte Methode folgende Schwierigkeiten: Die Unterscheidung eines konstanten und eines variablen Bestandteils der grundlegenden Energie beruht auf metaphysischen Voraussetzungen, die später geprüft werden. Hier muß betont werden, daß die dauernde Variabilität des einen bei dauernder Konstanz des andern ein Grund mehr ist, den Zusammen-

hang willkürlich zu machen. Die Hypostasierung des einen Faktors greift nicht die Grundlage selbst, sondern eine Stufe ihrer Konkretisierung an, und es ist nicht einzusehen, warum sie gerade diese und nicht eine andere Stufe wählt. Denn die Immanenz, die damit hätte verbunden werden können, ist nicht beabsichtigt. Ebenso uneinsichtig bleibt, solange man nicht die Ontologie als die einzig gültige metaphysische Voraussetzung anerkennt, warum gerade der konstante und nicht der variable Bestandteil hypostasiert wird. Dies hätte umso näher gelegen, wenn im Trägheitsgesetz die Werdenskategorie ihren mechanischen Ausdruck finden sollte.

Mit der Hypostasierung wird aus der Grundlage der Wirklichkeit ein Akzidens der unendlichen Substanz. Durch diese »Veränderung gemäß der Substanz« ist zwar eine Verbindung des Bedingten mit dem Unbedingten erreicht. Aber einerseits ist der spezifische Existenzcharakter der Möglichkeit aufgehoben und der unmittelbare Zusammenhang der Grundlagen in einen mittelbaren in der unendlichen Substanz verwandelt; und andererseits wird das Absolute durch Eigenschaften materialisiert.

Während die grundlegende Energie die physikalische Realität des Energiequantums ermöglicht, schließt die metaphysische Realität der absoluten Energie jede physikalische Konkretisierung aus. Darum scheint mir in der Newtonschen Formulierung des Trägheitssatzes ein Widerspruch zu liegen, der offenbar wird, wenn man die absolute Energie völlig analog zum absoluten Raum als konstante Veränderung ohne Beziehung auf ein Energiequantum oder das Prinzip der Körperbildung definiert. Denn dann schließt sie nicht nur die auf den Körper einwirkende Kraft, sondern diesen Körper selbst aus. Er wäre auch ein endliches Energiequantum, in dem die unendliche Energie wirken könnte. Dann bliebe nur die Möglichkeit, daß entweder die endliche Energie die unendliche bestimmt oder daß alle isolierten Körper dieselbe Geschwindigkeit haben.

Beides ist unmöglich. Denkt man die Isolierung des Energiequantums (= Körper) zu Ende, so kommt man dazu, ihm eine metaphysische Realität zuzuschreiben. Dann wäre die konstante Seite nicht nur hypostasiert, sondern auch materialisiert. Die so erreichte Annäherung an die physische Realität verfälscht die metaphysische Realität des Trägheitssatzes. Andererseits konnte so die Relation in den Trägheitssatz hineinkommen und dem Grundsatz der Vollständigkeit der Kategorien genügt werden.

Unsere Kritik der Grundlagen der absoluten Bewegung ergibt, daß im Begriff der absoluten Energie in unhaltbarer Weise zusammenlaufen: das Absolute, bzw. seine Gegenwart im Denkakt und die grundlegende Energie, deren Bedeutung für die Mechanik unter Heranziehung von drei Grundkategorien des Daseins, der Relation und des Werdens unter Führung der ersten formuliert wurde; daß absoluter Raum und absolute Energie nicht hinreichend und notwendig verbunden sind. Die Prüfung der metaphysischen Voraussetzungen wird diese Ergebnisse zu präzisieren haben.

3.  
Die eine physikalisch-logische Stütze für seine metaphysischen Voraussetzungen fand Newton in dem Bedürfnis, die Einheit des Körpers zu sichern. Es findet sich in ihnen aber keine Begründung dafür, daß überhaupt eine Zweiheit von Energieformen angenommen wird. Setzt man als logischen Grund das Prinzip der Antinomie oder des sich selbst setzenden Konflikts und bestimmt seinen physikalischen Ausdruck als gleichzeitige Variabilität der beiden Energieformen, so hat man eine von der Newtonschen wesentlich unterschiedene und doch zureichende Sicherung der dynamischen Einheit des Körpers. Newton hingegen behauptet die Konstanz der einen, die Variabilität der andern Energieform und sichert die Einheit, indem er die erste als Da-

sein des Körpers an sich hypostasiert. Es ist aber nicht zulässig, auf die eine Seite der Energie eine andere Kategorie anzuwenden als auf die andere, weil damit nicht eine Antinomie, ein unauflösbares Zusammen in einer Einheit, sondern ein Dualismus, ein Sichgegenüberstehen geschaffen wird, ganz abgesehen davon, daß die dritte grundlegende Kategorie ein gleiches Anrecht auf Anwendung hat und für keine von ihnen ein Grund apriori zur Hypostasierung oder gar zur Bevorzugung für die Hypostasierung aufgezeigt werden kann. Die Hypostasierung aber bestimmt das Absolute und verfälscht seinen reinen Begriff, welcher die Bestimmungslosigkeit behauptet.

Die zweite Stütze der Newtonschen Metaphysik war das Bedürfnis nach einem Ausgangspunkt für die Messung. Es läßt sich aber zeigen, daß der Trägheitssatz Newtons diese logische Funktion nicht zu erfüllen vermag. Nimmt man – entgegen den Intentionen Newtons – den Satz als empirische Realität, so muß man nach dem Koordinatensystem suchen, in bezug auf das die konkreten geraden Linien wirklich gerade sind; damit ist man in dem Zirkel, aus dem Newton hinausprang, an der Krücke der Ontologie.

Ebenso unmöglich – aber auch unbillig – ist es, in dem Trägheitssatz ein Maßelement zu suchen. Denn für Newton bestimmte ja nicht die Energie Raum und Zeit, sondern diese jene, und so hätte die Maßeinheit schon im unmeßbaren und unteilbaren absoluten Raum liegen müssen.

Es gibt aber noch weitere Überlegungen: Da es die absolute Energie ist, welche das isolierte Energiequantum angreift, so müßten alle Trägheitsbewegungen dieselbe unendliche Größe haben. Da die gleichförmige Bewegung als das Mittel der größten Beschleunigung und Verzögerung in einer (meines Wissens nicht beachteten) Beziehung zum Prinzip *actio-reactio* steht, so müssen alle Trägheitsbewegungen die gleiche endliche Geschwindigkeit haben. So sind die gleichförmigen Bewegungen untereinander zugleich, gegen die beschleunigten *ex definitione* zu verschie-

denartig, als daß eine Maßeinheit aus dem Trägheitsgesetz gewonnen werden könnte.

Aber das war auch nicht Newtons Absicht. Er wollte nur den Ausgangspunkt für die Maßeinheit festlegen. Die enge Beziehung, die zwischen der Ontologie und der Methode der euklidischen Geometrie besteht, erlaubte ihm, ein geometrisches Symbol des Ausgangspunkts zu bestimmen. In der physikalischen Realität aber ist es durchaus ungewiß, ob es eine gerade Linie gibt. Die Homogenität zwischen der Ontologie und der euklidischen Geometrie garantiert noch nicht die Homogenität der euklidischen Geometrie und der Physik, denn jene beruht auf der Konstanz, während die Physik durch die Energie auf die Veränderung geht. Indem Newton das Trägheitsprinzip gegen Beschleunigungen dadurch indifferent machte, daß er die Bewegung auf den absoluten Raum bezog, machte er es unmöglich, das Teilhabepostulat zu erfüllen. So bleibt vor der Kritik nur die Forderung, daß ein Ausgangspunkt der Messung zugrunde liegen muß, nicht aber der Inhalt darüber, welches dieser Ausgangspunkt ist.

Jede der drei metaphysischen Voraussetzungen gliedert sich in einen allgemeinen und einen besonderen Satz. Das Ganze der allgemeinen Sätze behauptet die Existenz eines Absoluten, seinen Zusammenhang mit dem Denkakt und die Notwendigkeit, die Kategorie des Daseins mit der Relation zu verknüpfen; das Ganze der besonderen Sätze aber eliminiert die Beziehung zugunsten des Daseins und der kausalen Verknüpfung seiner metaphysischen und physikalischen Existenzart. Nur waren es einerseits die besonderen Sätze, in denen alle Schwierigkeiten zusammenliefen, während andererseits die allgemeinen durch unsere Kritik, die das Absolute von der Grundlage der Energie abtrennte, nicht betroffen werden. Es läßt sich zeigen, daß der Zusammenhang zwischen den besonderen und den allgemeinen Sätzen kein notwendiger ist. An die Stelle der ontologischen Hypostasierung könnte statt des Seins die Bezie-

lung ausgezeichnet und aus ihr ein Trägheitsgesetz gefolgert werden. Und noch das Vermögen zu widerstehen könnte so gedeutet werden, daß jedem augenblicklichen Zustand widerstanden, also in keinem beharrt wird. Von den überempirischen Grundlagen des Newtonschen Trägheitsgesetzes haben also die besonderen, ontologischen auszuscheiden, und nur an die allgemeinen hat die Formulierung anzuknüpfen.

Das Endergebnis unserer Kritik ist: Im Newtonschen Trägheitsprinzip sind drei Sätze zusammengeschmolzen, die voneinander getrennt werden müssen, weil sie ganz verschiedene Existenzarten haben:

Es gibt ein dynamisches Absolutheitsprinzip (logische Realität mit metaphysischem Fundament).

Es gibt eine grundlegende Energie, welche unter der Grundkategorie des Seins betrachtet, Konstanz aussagt. (Logische Realität auf grundlegender [Möglichkeits=]Basis).

Jedes partiale Energiequantum beharrt in Zusammenhang mit seinem Totalsystem (empirische Realität). Nur einen der drei Sätze wird man als Trägheitsprinzip bezeichnen dürfen.

#### *Literaturhinweise*

finden sich am Ende des dritten Newton-Aufsatzes, S. 202.

## Über Newtons Prinzip $\text{actio}=\text{reactio}$

Eine Untersuchung, die vorurteilslos die rein metaphysischen Voraussetzungen der Newtonschen Theorie nicht als sinnlose Atavismen abtut, sondern in ihnen die letzten weltanschaulichen Wurzeln für ihr Verständnis sieht, findet im III. Prinzip die größten Schwierigkeiten, aber auch die tiefsten Einblicke in den Befreiungsprozeß des wissenschaftlichen Denkens vom religiösen Geist.

Während der absolute Raum und die absolute Bewegung durch den Begriff »absolut« auf ihre metaphysischen Quellen hinweisen, Analyse und Kritik herausfordern, findet er sich im III. Prinzip nicht *expressis verbis*. Entspricht es trotzdem seinem Wesen nach den Prinzipien mit dem Merkmal »absolut«? Und welcher Art ist dann das Absolute in einem unter der Kategorie der Relation stehendem Satz? Es ist offenbar, daß wir hier an dem Punkt sind, an dem sich die Newtonsche Theorie mit der modernen Physik wie Metaphysik am engsten berührt.

### I. Analyse des III. Prinzips

#### 1.a

Um den Sinn des wortkargen Satzes zu erfassen, wird man zuerst nach den empirischen oder logischen Anlässen für seine Setzung fragen müssen. Die Unterscheidung von »relativ« und »absolut« im System der Axiome erlaubt, jene in diesem selbst zu suchen. Geht man von der Annahme aus, daß die Newtonschen Axiome ein nach einheitlichem Gesichtspunkt gegliedertes Ganzes bilden und fragt man nach dem Prinzip ihrer Systematisierung, so stößt man auf die Trennung von Ausdehnung (Raum und Zeit) einerseits und Energie (Kraft) andererseits. Die nähere Analyse des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung ergibt

dann (entsprechend der Ontologie als Metaphysik Newtons) das Vorherrschen des Seins im Sinne der Selbständigkeit und des Beharrens vor der Relation und dem Werden.

Soweit sind die Newtonschen Axiome aus der Bewegung eines Körpers (gegen einen unbewegten zweiten) gewonnen; ihre Individualität und ihre Totalität stehen in Frage. Aber die Gewalt der Tatsachen zwang Newton zu Axiomen über das Verhältnis mehrerer Körper, d. h. zu Axiomen, die die Kategorie der Relation nicht mehr eliminieren können und die daher notwendig die Antinomie, den sich selbst setzenden Konflikt der Relation betreffen müssen. Es gibt zwei auf die Kraft bezogene Sätze, welche diesen Ansprüchen genügen: den Satz vom Kräfteparallelogramm und den Satz  $\text{actio}=\text{reactio}$ . Den ersten knüpft Newton unmittelbar als Zusatz an das II. Prinzip: die Kraftdefinition an; insofern wir diese im Verhältnis zum Trägheitsprinzip unter die Rubrik des Relativen bringen, wäre auch der Satz vom Kraftparallelogramm relativ und damit der empirische Grund für die Aufstellung des Prinzips  $\text{actio}=\text{reactio}$ .

Der Satz vom Kraftparallelogramm enthält zwei Behauptungen; erstens: Zwei Kräfte (Impulse), die auf den Körper C wirken, lösen in diesem eine einheitliche Wirkung aus; oder: die angreifenden Kräfte supponieren sich in dem angegriffenen Körper. Entsprechend: Die einheitliche Bewegung eines Körpers läßt sich in zwei Kräfte als ihre Ursachen zerlegen; zweitens: Die Bewegung des angegriffenen Körpers findet in Größe und Richtung der Diagonalen statt, welche in dem Parallelogramm der angreifenden Kräfte liegt.

Daß Kräfte sich übereinanderlegen und zwar erst am angegriffenen Körper, ist nicht ohne weitere Voraussetzungen verständlich. Es ist erforderlich, daß sie in einer Beziehung zueinander stehen, die auf Wesensgleichheit beruht. Ist aber der Impuls dem angegriffenen ruhenden Körper gleich, so müssen erst recht die Impulse untereinander we-

sensgleich sein, vermöge ihrer Gleichartigkeit in Wechselwirkung treten und vermöge ihrer Wechselwirkung den Angriff auf den Körper in Frage stellen. Zwei Körper A und B, die Impulse a und b nach dem Körper C so empfangen, daß sie ihn gleichzeitig angreifen, müssen die Distanz zwischen sich allmählich verringern, und sich vor dem Angriff auf den Körper C so nahe gekommen sein, daß die Anziehung zwischen ihnen eintreten mußte. Denken wir uns diese sehr stark, so wird das Spiel der Kräfte zwischen A und B den Angriff auf C verhindern. Dies ist in Wirklichkeit nicht der Fall. Worauf beruht das?

Es gibt einen Fall, in dem eine unmittelbare Beziehung der beiden Impulse untereinander nicht möglich ist, weil sie eine gerade Linie bilden, der angegriffene Körper also zwischen ihnen liegt. Auf Grund der hier möglichen vollständigen Trennung der Relation der Impulse untereinander von der Relation der Impulse zum angegriffenen Körper käme man zu den Sätzen: Die Bewegung des durch mehrere Impulse angegriffenen Körpers geht so vor sich, als ob die Impulse voneinander unabhängig wären: die Bewegung eines durch mehrere Impulse gleichzeitig angegriffenen Körpers ist unabhängig von der Kräftewirkung der Impulse untereinander.

Newton hat diesen in der Richtung seines mathematisierenden und ontologisierenden Denkens liegenden Fall nicht beachtet, weil die Analogie der beiden Relationen damit aufgehoben, gleichzeitig Unabhängigkeit und Wechselwirkung behauptet und – wenn überhaupt eine Bewegung des angegriffenen Körpers stattfinden würde – eine Verbindung zur Erfahrung unmöglich gemacht werden würde. Die Konstanz des Falles muß also soweit reduziert werden, daß diesen Forderungen genügt wird. Dies ist der Fall in dem Augenblick, wo zwei gleich große und gleich gerichtete Kräfte angreifen, ohne einen gestreckten Winkel zu bilden. Dann steht der angegriffene Körper immer senkrecht über der Mitte der Verbindungslinie beider Impulse,

von welcher sie in jedem Augenblick ihrer Bewegung gleich weit entfernt sind, d. h. die zwischen ihnen wirkenden Kräfte halten sich das Gleichgewicht. Wir bekommen damit folgenden Satz: Wirken zwei gleiche und gleichgerichtete Impulse aufeinander, so hebt sich die Wirkung von A auf B und die Wirkung von B auf A auf, die beiden Aktionen halten sich das Gleichgewicht. Man kann das auch so ausdrücken: Setzt die Supposition Wechselwirkung voraus und soll diese Wechselwirkung als solche bestehen, so müssen ihre beiden Seiten gleich sein, denn jeder Unterschied führt zu einer Supposition mit positivem oder negativem Vorzeichen. Damit ist gezeigt, daß im Satz vom Kräfteparallelogramm Gründe für die Aufstellung eines Prinzips liegen und daß dieses Prinzip in der Richtung des  $\text{actio}=\text{reactio}$ -Satzes zu suchen ist.

Der Beweis wird vollständig, sobald man den Satz des Kräfteparallelogramms direkt aus dem III. Prinzip abzuleiten vermag. Stellt man zwei auf einen Körper C in gleicher Richtung und von gleicher Größe gleichzeitig angreifende Impulse geometrisch dar, so erhält man ein gleichschenkliges Dreieck, an dessen Spitze der angegriffene Körper liegt. Verbindet man diesen mit der Verbindungslinie der Impulse, d. h. mit der Basis des gleichschenkligen Dreiecks, so ist diese neue Linie erstens das Mittellot auf der Basis, zweitens die Winkelhalbierende der beiden Richtungen und drittens die Diagonale des aus dem Dreieck vervollständigten Parallelogramms.

Variiert man nun Größe und Richtung des einen Impulses, z. B. indem man ihn verkleinert, so trifft das Mittellot der neuen Basis nicht mehr den anzugreifenden Körper, und die Winkelhalbierenden haben auf der Basis eine andere Entfernung als der alte vom neuen Schenkel. Dagegen hat der Endpunkt der neuen Diagonale von der senkrechten Achse dieselbe Entfernung wie auf der waagrechten der alte vom neuen Schenkel. Bei einer Variierung des einen der Impulse ist also die Diagonale die konstanteste

Linie. Mit diesem geometrischen Grund ist der Zusammenhang zwischen dem (intentionierten) III. Prinzip und dem Satz vom Kräfteparallelogramm erwiesen.

### 1.b

Angesichts dieses Zusammenhangs kann die Tatsache, daß Newton den Satz vom Kräfteparallelogramm als Zusatz des zweiten Prinzips gibt, zu der Annahme berechtigen, die empirische Grundlage des III. Prinzips liege in der Erfahrung, daß Kräfte Beschleunigungen setzen. Es ist gesagt worden, daß der Satz  $p = mg$  die Kraft nicht an ihrem Träger A unmittelbar messe, sondern an der Masse des sie erleidenden Körpers B und der Beschleunigung, die dieser durch A erfährt, und daß die Berechtigung hierfür allein in dem Satze  $actio = reactio$  liegen könne.

Zur Entscheidung dieser Frage muß man sich an das Ergebnis der Analyse der beiden andern Newtonschen Absolut-Axiome erinnern. Danach enthält jedes von ihnen drei Aussagen, von denen sich die erste auf das Absolute, die zweite auf die Sphäre der Grundlagen, die dritte auf die Wirklichkeit bezieht. Daß die beiden ersten Aussagen eines Absolutprinzips der Energie – wenn der Satz  $actio=reactio$  ein solches ist – für ein Relativprinzip der Kraft begründende Bedeutung haben, kann ohne weiteres zugegeben werden. Daraus folgt aber noch nicht, daß das III. Prinzip zur Begründung hinreicht. Denn es ist ganz offenbar, daß ohne den Trägheitssatz die Kraftdefinition unmöglich ist. Nur weil die dritte Aussage des  $actio=reactio$ -Satzes – wie wir zeigen werden – den Trägheitssatz voraussetzt und einschließt, könnte der Eindruck entstehen, als ob das III. Prinzip allein zureiche, um die Kraftdefinition zu begründen. Aber es genügt der Hinweis, daß der Begriff der Kraft mit dem der  $actio$  weder identisch noch aus ihm zu gewinnen ist, um die Illusion zu zerstören. Die Erfahrung, daß mit Kräften Beschleunigungen verbunden sind, regt wohl zur Bildung des III. Prinzips an; sie kann es aber

ebenso wenig hinreichend bestimmen wie dieses jene genügend zu begründen vermag. Dagegen kann es als hinreichender Beweis für die erste These gelten, daß in der Behauptung der empirischen Supposition der Kräfte nichts enthalten ist, was den systematisch-logischen Momenten der Korrelation, der Korrelation und der Kopula widerspricht.

2.

Auch wenn die Anlässe zur Setzung eines Prinzips weder die Methode der Setzung noch den Inhalt des zu Setzenden eindeutig bestimmen, wird man festhalten müssen, daß Newton im dritten Prinzip die Bedingungen der Möglichkeit der Supposition von Kräften zu formulieren suchte. Die Analyse des Satzes  $actio=reactio$  wird sie uns aufzeigen.

2.a

In dem Begriff der  $actio$  scheint der Begriff der Kraft und der Kraftwirkung zu liegen, da für Newton eine Supposition von Trägheitsbewegungen *ex definitione* unmöglich ist. Trotzdem erregt diese Auffassung erkenntnistheoretische Bedenken. Es müßte nämlich ein Satz, der unter der Kategorie der Relation steht, anknüpfen an einen solchen unter der Kategorie des Werdens, oder besser gesagt: Es müßte die Kategorie der Relation anknüpfen an einen schon realisiert gedachten Begriff. Es gehört zum Wesen der Kategorie, daß sie Bedingung für die Wirklichkeit, Verwirklichungsbedingung ist, folglich kann sie nicht ihrerseits durch Wirkliches oder als wirklich gedachte Begriffe bedingt sein.

Läßt man für eine Theorie der Kategorienlehre den Satz gelten, daß man zwar in abstracto jede Grundlage als unter jeder einzelnen Kategorie stehend denken kann, daß Wirklichkeit aber nur durch den Inbegriff der Kategorien gewährleistet ist, so wird folgen, daß in dem Satz  $actio=reactio$

tio auch die Energie, soweit sie unter der Kategorie des Seins steht, d. h. das Gesetz der Trägheit mitenthaltend sein muß, was durch die Gleichsetzung von actio mit Kraft verhindert wird.

Man kann auch noch den sprachlichen Grund anführen, daß Newton den Begriff der Kraft angewandt hätte, wenn er nichts anderes als ihn hätte ausdrücken wollen. Die sprachliche Differenzierung und Neubildung erfordert einen zureichenden Grund. Newton scheint mir unter actio die grundlegende Energie verstanden zu haben, d. h. das, was der Trägheit, der Kraft und der actio gemeinsam ist, – betrachtet unter der Kategorie der Relation. Freilich ist die Neubildung diesem Tatbestand nicht adäquat und kann es auch aus prinzipiellen Gründen nicht sein. Denn die Sprache dringt auf Worteinheit und verdeckt damit sowohl den ganzen Evolutionsprozeß wie den Relationsbereich des Gemeinten. Die sekundären sprachlichen Hilfen (Wortkomposition, Satz etc.) beziehen sich auf das Gewordene und werden durch den ontologischen Charakter der Newtonschen Metaphysik zurückgedrängt.

Trotzdem scheint der Begriff der reactio allein die obige Interpretation zu rechtfertigen. Denn setzt man  $\text{actio} = \text{Kraft}$ , so kann man unter reactio nur verstehen: entweder die Rückwirkung der angegriffenen Kraft auf den Impuls oder die Fortwirkung des Impulses im angegriffenen Körper oder schließlich den Inbegriff beider. Im ersten Fall würde der Satz  $\text{actio} = \text{reactio}$  empirische Realität haben und sein Inhalt jedem Experiment widersprechen, das nicht mit gleichen Kräften arbeitet, und in diesem letzten Falle könnte er höchstens ein statischer, niemals ein dynamischer Grundsatz sein. Im zweiten Falle wäre reactio gleich der Kraftdefinition; aber zwei in entgegengesetzter Richtung wirkende Kräfte müssen nicht gleich sein, müssen nicht einmal notwendig in Wechselwirkung stehen. Und im dritten Fall würde die Erhaltung des Bewegungsimpulses behauptet, während Newton doch die Erhaltung der leben-

digen Kraft oder mechanischen Energie leugnet und für die begriffliche Zweiheit im reactio-Begriff keinerlei Andeutung macht.

Man könnte reactio auch als activierte passio fassen. Dann würde ein zeitliches Verhältnis eingeführt; die actio des Körpers A und seine Einwirkung auf den Körper B muß stattgefunden haben, damit die reactio des ursprünglich passiven Körpers B einsetzen kann. Eine solche zeitliche Priorität würde die Wechselwirkung in ein Verhältnis von Ursache und Wirkung verwandeln und ein solches könnte niemals Supposition begründen.

Man könnte gegen unsere Auffassung des Begriffs zweierlei einwenden. Wenn es sich um zwei Aktionen von entgegengesetzter Richtung handelt, so sei ihre Wechselwirkung willkürlich. Dies ist nicht der Fall, weil ein gemeinsamer Relationsgrund vorhanden sein muß, damit überhaupt Korrelation stattfindet. So wenig es exakt ist zu sagen, daß die actio  $A \rightarrow B$  die reactio  $B \rightarrow A$  verursacht und umgekehrt, so sehr liegt in der gleichzeitigen Aktivierung der in A und B involvierten Energien der Relationsgrund für die Unaufhebbarkeit der Korrelation. Dieser logisch strengen Auffassung scheint der Tatbestand in keiner Weise zu entsprechen. Denn der Körper A wird nicht durch B sondern durch den Impuls I in Bewegung gesetzt, und die Aktion des Körpers B auf A macht sich nicht eher bemerkbar, als bis B einen Einfluß (Berührung, Stoß etc.) von A erlitten hat. Aber dann betrachtet man nicht mehr die Energie unter der Kategorie der Relation, sondern die Bewegung der Relationsglieder, soweit diese sich sondern lassen.

Ist actio grundlegende Energie unter der Kategorie der Relation, so ist reactio das unumgängliche zweite Glied derselben, und Newton behauptet, daß man, um die Supposition der Kräfte zu begründen, die grundlegende Energie unter der Kategorie der Relation (Wechselwirkung) betrachten muß. Hat es noch einen Sinn, nach der Möglichkeit dieser Wechselwirkung zu fragen? Da und soweit die

Relation eine Kategorie ist, gewiß nicht. Aber für die Anwendung der Kategorie gilt, daß nur Gleichartiges in Relation treten kann, nur Energie und Energie stehen in Wechselwirkung. Zwischen Energie und Ausdehnung mögen die engsten und unzertrennlichsten Beziehungen und Zusammenhänge bestehen, als Wechselwirkung werden sie nicht zu charakterisieren sein. Wo aber Gleichartiges in Beziehung tritt, muß diese notwendig Wechselwirkung sein.

## 2.b

Es ist leicht einzusehen, daß diese begriffliche Grundlage der Wechselwirkung einer Ergänzung durch eine rein quantitative bedarf und zwar sowohl aus dem allgemeinen Grund, daß wissenschaftlich real nur das quantitativ Meßbare ist, wie aus dem besonderen, daß es sich um die Supposition von Kräften handelt. Denn wenn man zwei Körpern von verschiedener Größe, Weglänge sowie verschiedenen Angriffswinkeln die gleiche Beschleunigung erteilt, dann wird der eine vor dem andern ankommen, d. h. sie werden keine einheitliche Wirkung am Körper C auslösen. Die Gleichzeitigkeit der Ankunft der verschiedenen Kräfte am Angriffspunkt ist eine Forderung, deren Erfüllungsbedingungen quantitativ zu formulieren sind, z. B. werden Unterschiede der Beschleunigung durch solche der Größe der Massen oder der Weglänge ausgeglichen. Es ergibt sich also: Kraft A (Masse:Beschleunigung:Weglänge:Richtung), Kraft B (M:B:W:R) oder: das Verhältnis der Komponenten der Kraft A = dem Verhältnis der Komponenten der Kraft B.

Vertieft man sich in die Newtonschen Beispiele, besonders in das Experiment mit den zwei Wollkugeln, so scheint es Newton auf die Feststellung anzukommen, daß die Größe des Impulses für das Verhältnis  $actio = reactio$  keine Rolle spielt. Mit anderen Worten:  $actio + reactio = konstant$ . Aus diesen Erfahrungssätzen macht Newton das

Prinzip  $\text{actio}=\text{reactio}$  und zwar auf Grund folgender Voraussetzungen:

Die begriffliche Voraussetzung für die Supposition von Kräften, die Wechselwirkung, beruht auf Gleichartigkeit.

Während der Übertragung der Impulse auf den anzugreifenden Körper C bleibt die anfängliche Proportion zwischen  $\text{actio}$  und  $\text{reactio}$  (auch wenn es sich nicht um gleiche Kräfte handelt) bestehen. Es gibt einen Punkt, der zwar relativ zu C sich bewegt, relativ zu A und B aber konstant bleibt. Die Bewegung dieses Punktes zum Körper C geschieht nach dem Trägheitsgesetz. Die in Korrelation zueinander stehenden Kräfte wirken also nicht als absolute, sondern als relative Größen und das Quantum dieser relativen Größe ist abhängig von dem dynamischen Gleichgewichtspunkt, welcher den Trägheitssatz einschließt.

Die Ungleichheit der Impulse läßt sich durch eine geometrische Operation in eine äquivalente Gleichheit von Impulsen verwandeln. In dem Satze  $\text{actio}=\text{reactio}$  steckt ein Moment, das der euklidischen Geometrie in den beiden andern Absolut-Prinzipien korrespondiert. Denn wie in der letzten alles darauf ankommt, daß das Krümmungsmaß der Fläche gleich Null ist, d. h. daß zwei Körper zur Deckung gebracht werden können, so steht hinter der Gleichung die Behauptung, daß von einem bestimmten Nullpunkt aus nach der positiven und negativen Seite hin absolut gleiche Größen stehen. Dieses Zurückgreifen auf den absoluten Raum oder ein arithmetisches Analogon bezweckt, daß das III. Prinzip nicht nur gilt, wenn gleiche Kräfte angreifen, also als statisches, sondern auch als dynamisches.

Die quantitative Grundlage für die Supposition von Kräften würde also lauten:  $\text{Actio}$  und  $\text{reactio}$  sind gleich, weil es einen absoluten Raum gibt und soweit sie im absoluten Raum vor sich gehen.

## 2.c

In welchem Verhältnis steht nun die kategoriale Grundlage zur quantitativen? Die Gleichheit bezeichnet offenbar den Punkt, an dem die wechselseitige Beziehung im Gleichgewicht, also als empirische Realität nicht mehr vorhanden ist. Die Gleichheit bezeichnet die metaphysische Voraussetzung, unter der allein die Kategorie der Relation der Supposition von Kräften zu begründen vermag. Diese ist an die Forderung gebunden, daß die zwei einwirkenden Impulse durch eine äquivalente Trägheit ersetzt werden können. Mit der Gleichheit ist das I. Prinzip und in ihm die Kategorie des Seins mit der der Relation verbunden.

Zusammenfassend kann man den Sinn des III. Prinzips in die Behauptung fassen, daß die Supposition von Kräften möglich sei, weil die Kategorie der Relation, angewandt auf die grundlegende Energie, als Wechselwirkung in Form einer Trägheitsbewegung im absoluten Raum metaphysische Realität hat oder weil die empirische Realität *zweier* Kräfte der metaphysischen Realität *einer* Trägheitsbewegung äquivalent ist.

## 3.

Mit welcher Methode hat Newton das III. Prinzip gesetzt? Sieht man von dem Allgemeinen ab, daß Newton es überhaupt für möglich und nötig hielt, Grundlagen der Erfahrung aufzuzeigen, daß er von der Existenz von Axiomen überzeugt war, deren Quelle nicht in der Erfahrung liegt und die für die logische Formung der Erfahrung allgemeingültige Bedeutung haben, so kann man vielleicht drei methodische Tendenzen unterscheiden: die isolierende im Sinne der euklidischen Geometrie, die metaphysische im Sinne der Ontologie und die realisierende im Sinne der konkreten Wirklichkeit.

### 3.a

Die isolierende Tendenz verfolgt die Absicht, den Gegenstand zu konstituieren, begrifflich oder praktisch zu konstruieren mit zwei Mitteln. Sie nimmt den einzelnen Fall für sich, so daß alle störenden Einflüsse wie Durchkreuzung mit analogen Fällen vermieden wird, und sie betrachtet ihn nur in Hinsicht auf den einen bestimmten Gesichtspunkt unter Vernachlässigung aller übrigen Vorgänge, die sonst stattfinden könnten, z. B. Wärmestrahlung etc. Sie konstruiert den normativen Einzelfall aus dem Gesichtspunkt des abgegrenzten Wissenschaftsgebiets. Die Kategorie der Individualität wird auf Grund eines konstitutiven Abstraktionsverfahrens als Typus logisch realisiert.

Das zweite Mittel führt die Isolierung einen Schritt weiter, indem sie innerhalb der konstitutiven Grundlagen des spezifischen Wissenschaftsgebiets diejenigen Umstände als konstant behauptet und darum so weit wie möglich ausschaltet, deren Variierung nicht willkürlich vorgenommen werden kann und alle Teile des Einzelfalles gleichzeitig umfaßt. Dadurch wird der typisierte Einzelfall in eine Umwelt gesetzt, welche ihm gegenüber neutral ist. Die Wirksamkeit der Kategorie der Varietät (des Werdens) und ihr Verschlungensein mit der Totalität wird aufgehoben, indem die letzte als bloßes geometrisches Gefäß von überall gleicher Struktur logisch realisiert wird.

Isolierung bedeutet Konstituierung des Gegenstandes als Typus im euklidischen Raum.

### 3.b

Die metaphysische Tendenz hängt aufs engste mit dieser Geometrisierung zusammen. Doch ist sie nicht so aufzufassen, als hätte Newton die Variabilität der Merkmale des Einzelfalles ausgeschaltet und die konstanten Bedingungen, z. B. die Gleichheit der angreifenden und des angegriffenen Körpers, den Mittelpunkt als Stelle des Angriffes einfach nicht genannt. Denn fügt man sie hinzu, so be-

kommt man einen analytischen Satz über das Gleichgewicht, also von rein statischem Inhalt, während Newton ein dynamisches Prinzip aussprechen wollte. Allerdings charakterisiert sich darin, daß und wie er die metaphysische Grunderfahrung der Statik für die Dynamik sicherte, die metaphysische Tendenz seiner Methode. Sie kommt zum Ausdruck in der Form der Gleichung. Wir hatten gesehen, daß die Erfahrung – im Umkreis des Dynamischen – nur Verhältnisgleichungen zeigte. Das Verfahren, das den Tatbestand zum Begriff der actio substantiierte, wird hier auf die Form der Beziehung zwischen actio und reactio angewandt. Gegenüber der Proportionsgleichung hat es die Gleichung mit dem Sein einzelner Größen zu tun. Der Relationscharakter ist in der Form soweit wie möglich restringiert. Denn der Identitätssatz, in dem diese Restringierung noch einen Schritt weiter geht, indem sie auch die Unterschiedenheit der Größen aufhebt und den ausgesagten Prozeß zu einem rein formalen macht, ist für eine Wissenschaft nicht verwendbar, welche es mit der Mannigfaltigkeit des konkret Wirklichen zu tun hat. Zur Substantiierung der Form der Verbindung der schon substantiierten Begriffe hatte Newton die Annahme benutzt, daß jede dynamische Tatsache im euklidischen Raum vor sich gehe und hier jede Korrelation verschiedener Kräfte durch eine geometrische Operation in ein Gleichgewichtsverhältnis umgewandelt werden könne, d. h. daß der Nullpunkt der Statik in der Dynamik erhalten bleibt: als absolute Bewegung im absoluten Raum.

Wir haben also zunächst die Überzeugung von der Existenz des Absoluten. Dann – z. T. bedingt durch die historische Entwicklung aus der Statik – die Verknüpfung des Absoluten mit der Kategorie des Seins und schließlich bei Gegenwart des Absoluten im Denkkakt zugleich und vor allem die Bedeutsamkeit, die Wirkungsfähigkeit des Absoluten auf das konkrete Dasein, – kurz: die entscheidenden Merkmale der Ontologie.

### 3.c

Es mag z. T. im Wesen der Ontologie begründet sein, daß Newton die metaphysische Realität des III. Prinzips nicht festhielt, sondern sich bemühte, die empirische Gültigkeit dessen nachzuweisen, was die Möglichkeit der konkreten Tatsachen erst begründen sollte. Das logisch Konstitutive wurde zugunsten der empirischen Realität ausgeschaltet. Es sind zwei ganz verschiedene Verfahren, die Newton hierbei anwendet: das experimentelle und das dialektische. Mit dem ersten will er demonstrieren, daß die konkreten Gegenstände sich tatsächlich so bewegen wie das durch Geometrisierung und Hypostasierung aus der Erfahrung gewonnene Prinzip es verlangt; mit dem zweiten, daß diese Zusammenstimmung nicht zufällig, sondern notwendig ist, weil sonst ein Widerspruch mit den übrigen Prinzipien vorhanden sein würde.

## II. Kritik des III. Prinzips

Kritik eines Axioms ist notwendig Kritik der Methode seiner Setzung. Denn ex definitione können die empirischen Anlässe den Inhalt der Axiome nicht hinreichend bestimmen, die Methode der Setzung aber legt die überempirischen Grundlagen bloß.

### 1.

Die zuletzt erwähnte empirisierende Tendenz der Newtonschen Methode bezieht sich in ihren beiden Verfahrensweisen auf zwei Gegenstände: auf die Wechselwirkung und auf die Gleichheit. Es soll zunächst gezeigt werden, daß das Experiment keine von diesen Behauptungen beweist.

#### 1.a

Das Experiment ist für Newton – mit Recht – ein integrierender Bestandteil der physikalischen Methode. Es hat die Aufgabe, die adäquate anschauliche Darstellung des Ge-

dachten zu sein. Dazu müssen die durch analytisches Denken gewonnenen Einzelstücke des Tatbestandes konkretisiert und durch ihr Zusammenwirken die begriffliche Behauptung sinnfällig gemacht werden. Da die einzelnen Teile quantitativ variabel sind, so hängt die Beweiskraft des Experiments davon ab, daß die repräsentative Bedeutung seiner individuellen Form für alle möglichen konkreten Fälle evident ist.

Prüft man nun die Newtonschen Belege seiner These, so fällt zuerst auf, daß sie nicht eigentlich praktisch-technische Konstruktionen seiner Begriffe, sondern Hinweise auf fertige Vorgänge der Wirklichkeit sind, nicht Experimente, sondern Illustrationen. Und diese sind von vornherein so ausgewählt, daß die Bindung an bestimmte, begrenzte Größen unerlässlich ist. Wäre zum Beispiel der Stein sehr klein und die Kraft des Pferdes sehr groß, so würde die Wechselwirkung ebenso wenig illustriert werden wie durch einen Glasstab, der ein Hollunderkugelchen, oder durch die Erde, die einen Körper anzieht. Aber die Illustrationen haben nicht nur den Mangel an repräsentativer Bedeutung, sondern auch den an Eindeutigkeit. Denn wenn ein Pferd einen Stein zieht, wird sinnlich wahrnehmbar nur, daß eine Kraft eine andere fortbewegt. Man mag aus dem Vergleich mit früheren Kraftäußerungen desselben Pferdes oder durch die Spannung der Verbindungslinie anschaulich feststellen, daß das Pferd einen Widerstand erfahren muß, daß also nicht einfach ein Verhältnis von Ursache und Wirkung vorliegen kann; man mag es intellektuell noch so einsichtig und selbstverständlich finden, daß Widerstand nur als Glied einer Korrelation sinnvoll ist. Sinnlich wahrnehmbar ist immer nur das Gewirkte oder der Vorgang zwischen Ursache und Wirkung, nicht das Spiel zwischen actio und reactio. Denn das würde heißen, daß dieses von der Wirkung nicht überlagert und überwältigt wird. Die Relation ist nicht demonstrierbar, weil sie Kategorie ist. Die Notwendigkeit des Schlusses auf sie täuscht uns vor, daß wir

selbst sehen, wenn wir Tatbestände wahrnehmen, die durch sie konstituiert werden.

Alle diese Einwürfe gelten nicht für die Gleichheit. Hier hat Newton ein Experiment konstituiert. Sein Ergebnis lautet: »Die Kugeln (von Wolle) prallten voneinander immer mit einer relativen Geschwindigkeit ab, die sich zur relativen Geschwindigkeit des Aufeinandertreffens ungefähr wie 5:9 verhielt. . . . Bei Kugeln aus Glas betrug dieses Verhältnis ungefähr 15:16.« Der Unterschied zu dem Satz  $actio=reactio$  ist offenbar. In dem letzten handelt es sich um Größen, die in Zusammenhang miteinander und in gleichen Maßen variieren. Im Experiment handelt es sich um eine konstante Proportion, die von allen Variationen unabhängig ist. Man könnte sagen, daß die Gleichheit und Gleichzeitigkeit der Variation die konstante Proportion einschließt. Diese ist aber immer 1:1, auf welche Formel keines der Experimentalergebnisse zu bringen ist. Das formal einwandfreie Experiment beweist also nicht den Inhalt des Satzes.

### 1.b

Es wäre theoretisch nicht einwandfrei anzunehmen, die instinktive Ahnung der Schwäche dieser Art der Empirisierung seines III. Prinzips hätte Newton veranlaßt, auch noch das dialektische Verfahren anzuwenden. Denn auch das einwandfreie Experiment kann nur zeigen, daß etwas so ist, nicht warum es notwendig so ist. Es hat anschauliche, aber nicht begriffliche Notwendigkeit. Darum wird das theoretische Experiment niemals durch das reale ersetzt werden können.

Für die Wechselwirkung bedarf es eines dialektischen Beweises nicht, weil sie Kategorie ist. Für die Gleichheit stellt Newton folgende Überlegungen an: »Denken wir uns zwischen zwei beliebige sich anziehende Körper A und B einen dritten Körper (obstaculum) hineingestellt, welcher ihre Berührung hindert. Wird der Körper A stärker vom

Körper B angezogen als dieser Körper B von jenem A, so muß der dazwischen gestellte dritte einen stärkeren Druck von A als von B erleiden und wird also nicht im Gleichgewicht bleiben. Der stärkere Druck wird überwiegen und verursachen, daß das System beider Körper samt dem Zwischenkörper sich geradlinig in der Richtung des Körpers B bewegen und mit einer in der Leere stets beschleunigten Bewegung sich ins Unendliche entfernen wird; was widersinnig ist und dem I. Axiom widerspricht.«

Dieses Gedankenexperiment umschreibt einen Tatbestand, auf den das II. Prinzip anzuwenden ist. Denn wird der Körper A von Körper B stärker angezogen als umgekehrt, so findet eine Bewegung und zwar nach dem II. Prinzip eine beschleunigte Bewegung des Körpers A in der Richtung auf den Körper B statt. Wenn diese Bewegung unendlich und nicht endlich sein soll, so muß dafür ein neuer Grund angenommen werden, der innerhalb des Newtonschen Gedankenkreises nur im Trägheitssatz liegen kann. Dieser aber schließt die Beschleunigung aus. Der Widerspruch, der in dem Begriff der beschleunigten Entfernung ins Unendliche liegt, kommt durch die gleichzeitige Anwendung zweier in ihren Folgen unverträglicher Prinzipien zustande. Der Tatbestand erfordert aber gar nicht die Anwendung beider Prinzipien, der Widerspruch ist also erst in das Gedankenexperiment hineingetragen und liefert darum keinen indirekten Beweis für die Gleichheit.

Neuerdings hat Metallmann dialektisch die Gleichheit aus der Wechselwirkung zu beweisen gesucht: »Ist die Wirkung eine Größe, so folgt aus dem Korrelativitätsverhältnis der Aktion und Reaktion ihrer Gleichheit. Wäre nämlich die Wirkung  $J$  größer als die Gegenwirkung  $J'$ , so ließe sich dieses  $J$  in ein  $J'' = J'$  und in ein  $J'''$  zerlegen, das also eine Wirkung darstellen würde, der keine Gegenwirkung entspräche – was der strengen Korrelativität von Wirkung und Gegenwirkung widerspricht.« Metallmanns Irrtum besteht

darin, daß er ein und dieselbe konstante Geschwindigkeit oder Beschleunigung für die Abwicklung der *actio* wie der *reactio* annimmt. Das ist aber unzulässig. Denn wirken zwei verschiedene Impulse auf einen Körper C und müssen sie ihn gleichzeitig angreifen, um eine einheitliche Wirkung zu erreichen, so wird die größere Kraft auch eine größere Masse oder einen größeren Weg haben. Die ideelle gemeinsame Kraftlinie wird also in jedem Augenblick die Verbindungslinie der Impulse in Teile gliedern, die untereinander die gleiche Proportion beibehalten.

Analoges gilt von der Verbindungslinie der Impulse in bezug auf die Kraftlinien AB und BC. Es kann also keine Kraft übrig bleiben, der eine Gegenwirkung fehlt. Es handelt sich eben nicht um ein statisches Verhältnis, z. B. plus 8 (= 5), wobei natürlich plus 3 übrigbliebe, sondern um ein dynamisches Verhältnis plus 8  $\leftrightarrow$  -5, wobei vorausgesetzt ist, daß plus 8 und -5 in der gleichen Zeit vor sich gehen, weil nur so die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Wirkung garantiert ist.

Gegenseitigkeit fordert, daß immer und überall, wenn *actio* vorhanden ist, auch *reactio* vorhanden ist, aber sie fordert nicht die Gleichheit beider. Gleichheit ist eine Form der Gegenseitigkeit und bedarf daher einer *causa realisationis*. Es gibt Kräfte, die gleich sind, ohne in Relation zueinander zu stehen. Es gibt aber auch Kräfte, die in Relation stehen, ohne gleich zu sein. Die Korrelation erfordert nur die qualitative Gleichartigkeit, nicht die quantitative Gleichheit. Korrelation und Gleichheit variieren unabhängig voneinander.

1.c

Die Notwendigkeit dieses Ergebnisses, daß die Empirisierung des Satzes *actio=reactio* Newton mit keinem der beiden Verfahren für keinen der beiden Teilinhalte geglückt ist, wird unmittelbar einsichtig, wenn man bedenkt, daß sie die Forderung einschließt: Der Satz *actio=reactio* ist nicht

nur Bedingung für die Möglichkeit der empirischen Tatsache der Supposition von Kräften, sondern er hat selbst empirische Realität. Die Grundlagen der Wirklichkeit sollen dieselbe Existenzform, Realitätsart haben wie die konkrete Wirklichkeit selbst. Was unterscheidet sie dann voneinander? Und muß man nicht von neuem nach den Grundlagen der Grundlagen fragen und zwar zwecklos ad infinitum? Eine gelungene Empirisierung würde den Sinn der ganzen Begründungsmethode aufheben! Daran wird auch nichts dadurch geändert, daß Newton die Voraussetzungen der logischen Realität des actio=reactio-Satzes als Akzidentien der (unendlichen) Substanz auffaßt. Denn der regressus ad infinitum hört doch nur auf, wenn die metaphysische Realität dieser Grundlagen von der physischen Realität der sich supponierenden Kräfte verschieden ist; – verschieden selbst dann, wenn jene diese nicht nur begründet, sondern sogar hervorbringt. Es ist scharf zu scheiden zwischen der allgemeinen Aussage: Die Grundlagen des Denkens der Welt sind die Grundlagen der Existenz der Welt, weil es ein Absolutes gibt und der besonderen Aussage: Die metaphysischen Grundlagen der Welt haben physische Realität, weil das Absolute unter der Kategorie des Seins und der Wirksamkeit steht. Wir werden später zeigen, daß diese spezielle Behauptung unhaltbar ist.

2.

Die zweite methodische Tendenz Newtons stellt zwei kritische Fragen: Kann die grundlegende Ausdehnung bei der Konstituierung der Physik ebenso realisiert werden wie bei der Konstituierung der euklidischen Geometrie? Und: Ist der Gegenstand der Physik als Typus logisch realisiert?

1.a

Die zweite Frage erheischt zunächst eine Analyse des Begriffs »Typus«. Er ist der Inbegriff aller derjenigen Fälle

eines Tatbestandes, welche die mannigfaltigste (quantitative) Variation der Elemente ohne Veränderung der geltenden Gesetze zulassen. Dieser Labilität der Bestandteile entspricht eine weite Allgemeinheit des Gesetzes, woraus sich die rein zahlenmäßige Fülle ergibt, die unter den einen Typus fällt.

Man muß den Begriff des »Typus« unterscheiden von den zwei Extremen des konstanten und des extravaganten Falles. Im ersten sind die Bestandteile so gewählt, daß sie oder ihre Beziehung der konstituierenden Idee des Wissenschaftsgebietes unter der Kategorie des Seins so weit wie möglich angepaßt sind. Im zweiten sind die Bestandsstücke nach dem Gesichtspunkt größter oder kleinster Distanz, Spannung und Reibung ihrer Beziehung gewählt. Das Werden, die Kontinuität des Übergangs ist die leitende Kategorie. Beide Male ist die Anzahl sehr gering und nähert sich der Einzahl.

Der Typus hat eine reine abstrakte Realität und zwar in dem doppelten Sinn, daß sein Begriff nicht die Merkmale enthält, die zur Bestimmung und Verwirklichung einer individuellen Erscheinungsform nötig sind und daß er von der konstituierenden Idee der Wissenschaft soweit losgerissen ist, daß sie keine unmittelbare konstruktive Bedeutung für ihn hat. Die Relation seiner Bestandsstücke untereinander ist willkürlich im Bereich der Leitidee des Wissenschaftsgebiets.

Da die Variationen, die man an den Bestandsstücken vornehmen kann, für den Begriff »Typus« irrelevant sind, hat das Werden keine kategoriale Bedeutung für ihn. Er rechnet mit etwas Fixiertem und einer Beziehung zwischen Fixiertem, so daß Diskontinuität die Form der Relation ist. Im Begriff des »Typus« ist der Zusammenhang der Kategorien aufgehoben.

Der Typus bezeichnet nicht einen individuellen Teil einer stets variierenden, also individuellen Wirklichkeit, sondern ein abstraktes Ding in einer in sich selbst völlig gleich-

artigen Umgebung, aus der es herausgelöst werden kann, ohne verletzt zu werden. So entsteht die Vorstellung, daß die Umgebung für den Typus keine Bedeutung hat, obwohl er ohne die Voraussetzung der konstanten homogenen Umgebung unmöglich ist.

Die Grundlagen für die Bildung des Typenbegriffes sind z. T. die Idee der Notwendigkeit, z. T. die Kategorie des Seins. Die erste erlaubt uns nicht, an den Typenbegriff einen Wertakzent zu hängen. Die letzte bezweckt einerseits die Anknüpfung an den konstanten Fall, andererseits die Herausbildung eines harmonischen Falls, in dem alle Bestandsstücke untereinander (quantitativ) gleich sind.

Die Kritik hat hier nur die Grenzen festzustellen, welche sich für die grundlegende Bedeutung des III. Prinzips ergeben, weil es an eine so typisierte Erfahrung anknüpft. Die für die beiden extremen Fälle geltenden Gesetze sind untereinander und mit denen des Typus nicht immer gleichlautend für dieselben funktionalen Abhängigkeiten. Die Ursache liegt darin, daß die Grundlagen unter verschiedenen Kategorien gedacht werden. Betrachtet man die Supposition von Kräften unter der Kategorie des Werdens, so ergibt sich für die Relation die Erscheinungsform der Kontinuität und die Gleichheit von actio und reactio ist ihrer Basis beraubt. Es ließe sich zeigen, daß die Supposition von Kräften davon abhängig ist, daß die Relationsglieder der Wechselwirkung ungleiche Größen sind, daß die Wechselwirkung zwischen zwei gerichteten Impulsen abhängig ist von der Wirkung der Kraft in der Richtung der Impulse und darum kleiner ist als diese. Für jeden Fall dürfte deutlich sein, daß die Gleichheit entweder nur ein ganz einzelner Fall der Typisierung oder dem konstanten Fall durch Hypostasierung angeglichen ist.

## 1.b

Die euklidische Geometrie hat die allgemeine Voraussetzung, daß es einen grundlegenden Raum gibt, welcher nach der individuellen Idee realisiert wird, daß er als aus Ebene zusammengesetzt gedacht werden kann, aus Ebenen, welche Flächen mit dem konstanten Krümmungsmaß Null sind. In der euklidischen Geometrie konstituieren die Kategorie des Seins als Konstanz und die Kategorie der Relation in der Form der Diskontinuität die Wissenschaft, die an den grundlegenden Raum anknüpft. Damit genügt sie der Erfahrung, soweit diese der Typisierung unterworfen ist und der Metaphysik in Gestalt der Ontologie. Wir haben aber bereits gezeigt, daß die Methode der Typisierung nicht die einzig mögliche ist. Daraus folgt, daß auch die euklidische Geometrie nicht die einzige Realisierung des grundlegenden Raumes ist.

Um das in Frage stehende Problem: ob die euklidische Geometrie konstituierende Bedeutung für die physikalische Erfassung der Welt hat, soweit wie möglich a priori zu lösen, muß man sich einige Grundsätze einer allgemeinen Kategorienlehre ins Gedächtnis rufen:

Nur die Grundlagen, bzw. Kategorien, nicht aber die aus ihnen geformten Wissenschaftsgebiete haben konstituierende Bedeutung.

Für den Zusammenhang der Kategorien oder Grundlagen untereinander kann kein anderer Grund angegeben werden als ihre systematische Einheit; für den Zusammenhang von Wissenschaftsgebieten aber gibt es keinen andern zureichenden Grund als den adäquater Realisierung, d. h. der Anwendung derselben Kategorien.

Ist eine Kategorie auf eine Grundlage angewandt, so kann sie nicht durch die Anwendung einer andern eliminiert oder zu sekundärer Bedeutung herabgedrückt werden. Die gleichzeitige Anwendung mehrerer Kategorien auf eine Grundlage kann nicht durch Verabsolutierung der einen von beiden ihre Lösung finden.

Aus diesen Gesichtspunkten ergibt sich, daß die euklidische Geometrie nur dann konstitutive Bedeutung hat, wenn die Methode ihrer Realisierung adäquat ist der Realisierung der Grundlage, mit welcher sie zusammenhängt. Dies ist die Energie. Newton hat über sie drei Axiome aufgestellt, von denen das erste sie unter der Kategorie des Seins, das zweite unter der des Werdens, das dritte unter der der Relation betrachtet. Das erste und das dritte Axiom als absolute begründen das zweite, welches allein empirische Realität hat. Die begründenden Prinzipien der empirischen Kraftwirkungen und Gesetze mit einer logischen Gestaltung des grundlegenden Raumes verbinden, hieße, den Prinzipiencharakter dadurch aufheben, daß man ihm eine über ihn hinausreichende Realitätsart gibt. Zwischen dem zweiten Axiom und der euklidischen Geometrie aber besteht eine Kluft, die ausgeglichen werden kann: entweder dadurch, daß man eine Definition der empirischen Kraftwirkungen gibt, die unter der Kategorie des Seins steht oder dadurch, daß man den grundlegenden Raum unter der Kategorie des Werdens realisiert.

Man kann wohl mit Recht annehmen, daß Newton, getrieben durch seine ontologische Metaphysik, den ersten Weg gegangen wäre, wenn er gangbar gewesen wäre. Der zweite aber zeigt uns die Lücke im System der Newtonschen Axiome. Den drei Axiomen der Energie entsprechen nur zwei der Ausdehnung; der grundlegende Raum unter der Kategorie des Werdens war dem Ontologen undenkbar. Und doch genügt er allein der oben aufgestellten zweiten Forderung einer allgemeinen Kategorienlehre, wenn man Newtons eigene Kraftdefinition zugrunde legt. An dieser Argumentation wird nichts durch den Einwand geändert, daß das II. Prinzip selbst grundlegende Bedeutung für die Erfahrung hat, also nicht unmittelbar mit dem grundlegenden Raum oder seiner Realisation verbunden werden kann, daß dagegen die einzelnen konkreten Tatbestände der Typisierung unterworfen und damit methodisch

der euklidischen Geometrie adäquat sind. Denn der Gegenstand der euklidischen Geometrie war niemals der Kategorie des Werdens unterworfen, während in der dynamischen Erfahrung die ursprüngliche kategoriale Bedingtheit durch die nachträgliche methodische Formung nicht eliminiert werden kann. Die so entstehende Spannung wird durch eine ontologische Metaphysik nicht aufgelöst.

3.

Die Prüfung jeder der beiden Tendenzen hat uns auf die dritte, die metaphysische, zurückverwiesen, weil keine von ihnen die von Newton behauptete Gleichheit zu setzen vermochte. Wir haben auch bereits gesehen, daß die metaphysische Tendenz einmal die Behauptung des Absoluten einschließt, dann die Behauptung einer bestimmten Realisierungsart des Absoluten: die ontologische.

3.a

Der Ausgangspunkt für die erste Aussage kann durch folgende theoretische Überlegung bloßgelegt werden: Wenn die Supposition durch die Relation begründet werden soll, so darf in dieser selbst noch keine Supposition stattfinden, d. h. sie muß so *gedacht* werden, daß die Relationsglieder sich nicht übereinanderlegen. Dann muß ideell ein Punkt zwischen ihnen existieren, an dem die *actio* wie die *reactio* noch nicht sind, eine bloße unerfüllte Stelle, welche beide scheidet und ohne welche beide aufhören würden, Relationsglieder zu sein. Die Relation fordert also etwas, was gegen sie selbst indifferent ist, insofern, als es von ihrem spezifischen Inhalt nicht erfüllt ist und doch an ihr teilhat, insofern es ihr spezielles Wesen überhaupt erst ermöglicht. Aus dieser Funktion folgt, daß die reine Energiestelle zwischen der *actio* und *reactio* unverrückbar ist, so lange die letzten ihre ursprünglichen Verhältnisgrößen beibehalten. Denkt man sich diese verändert – und es liegt kein Grund a priori vor, welcher das verbietet –, so wird die Stelle örtlich verschoben, ohne ihr Wesen zu ändern. Da diese reine

Energiestelle sogar von den Grundlagen der Wirklichkeit frei ist, stellt sie das dynamische Absolutheitsprinzip dar.

Gegen diese Auffassung erheben sich zwei Einsprüche; erstens: Wenn die reine Energiestelle ihre Lage verändert, sobald die Verhältnissgrößen von actio und reactio sich ändern, dann ist sie von diesen abhängig, ist ihr Produkt und kann darum nicht als Absolutheitsprinzip gefaßt werden. Zweitens: Der Satz vom Kräfteparallelogramm beweist, daß die ausgezeichnete Stelle eine empirische Wirklichkeit neben der logischen hat, so daß ihre Existenzart überbestimmt ist.

Der erste Einwurf leidet an der mangelnden Unterscheidung zwischen dem ersten Urgrund der Existenz und der Veranlassung des Daseins. Die Verhältnissgrößen von actio und reactio bestimmen zwar nicht nur den Ort der reinen Energiestelle zwischen sich, sondern sogar seine konkrete Existenz, d. h. daß er in dem einzelnen Fall da ist. Aber die Veranlassungen seines Daseins im konkreten Einzelfall sind nicht die Gründe seiner Existenz. Hätten wir doch gesehen, daß diese vorausgehen muß, damit Relation überhaupt möglich ist. Ohne die Existenz einer relationslosen Stelle, d. h. auch kraftfreien Energiestelle wären Relation und Supposition nicht zu unterscheiden. Für etwas, was selbst den Grundlagen vorausgeht, können wir Gründe seiner Existenz nicht angeben, also auch nicht einmal sagen, daß er *causa sui* ist. An dem Einwand ist nur soviel richtig, daß dieses dynamische Absolutheits-Prinzip nicht eine vollkommene Transzendenz behauptet und daß sein Dasein im Wirklichen nicht durch einen von ihm selbst ausgehenden Akt, sondern durch den Realisierungsprozeß des Bedingten verursacht ist. Zur Ergänzung muß dann aber darauf hingewiesen werden, daß es auch nicht die Behauptung einer vollkommenen Immanenz einschließt, weil es trotz seines Teilhabens prinzipiell indifferent ist gegen jede inhaltliche Erfüllung. Es ist zugleich immanent und transzendent.

Der zweite Einwurf unterscheidet nicht zwischen der Realisierbarkeit in der Realisationsart des Konkret-Wirklichen und der empirischen Realität. Der Satz vom Kräfteparallelogramm zeigt, daß einem System von beschleunigten Kräften eine einzige Trägheitsbewegung adäquat ist. Damit hebt er doch die unterscheidenden Merkmale der Konkretheit in der Sphäre der empirischen Realität gerade hervor. Die Trägheitsbewegung ist nicht identisch sondern äquivalent. Daß es sowohl im Logischen wie im Empirischen realisiert werden kann, schließt nur dann einen Widerspruch in der Existenzart ein, wenn man von vornherein von der Annahme ausgeht, daß nur eine von beiden zutreffen kann. Es gibt hier aber insofern ein drittes, als das Absolute zwar existiert, aber die Hinzufügung einer Art der Existenz seinem Begriff widersprechen würde, weil es dann spezifisch bestimmt wäre. Was seinem Wesen nach ohne Existenzart existiert, hat die Möglichkeit, widerspruchlos in allen Existenzarten zugegen zu sein.

Das so charakterisierte Absolutheitsprinzip fordert eine reine Energiestelle und begründet damit die Konstanz, nicht aber die Gleichheit von actio und reactio. Diese beruht auf der ontologischen Realisierung des Absoluten.

### 3.b

Die ontologische Realisierung ist unmöglich und überflüssig. Das Absolute unter der Kategorie des Seins zu betrachten, ist unerlaubt, insofern als dadurch etwas ausgesagt wird über das, was seinem Begriff nach unbestimmbar ist. Soll aber etwas ausgesagt werden, so müssen diese Aussagen die höchste Komplexität haben, es müßten zur Vermeidung jeder Spezifizierung alle Kategorien zugleich angewandt werden. Ein Grund a priori für die Bevorzugung der einen der Kategorien ist nicht angebar. Auf der andern Seite verliert die Kategorie, welche verabsolutiert wird, ihr Wesen, nur das Wirkliche zu begründen. Eine verabsolutierte Kategorie hört ebenso auf, Kategorie zu sein wie ein

kategorial realisiertes Absolutes aufhört, das Absolute zu sein. Als dritter Grund kommt hinzu, daß die ontologische Realisierung des Absoluten ohne jeden Zusammenhang mit der Schaffensart der Wissenschaft erfolgt, eine notwendige Beziehung also nur noch dann besteht, wenn die Wissenschaft auf dieselbe Weise, durch dieselben Kategorien ihren Stoff formt. Wir haben aber gesehen, daß hierfür weder vom Denken noch von den Tatsachen aus ein Zwang vorliegt. Da es noch andere Schaffensarten als die wissenschaftliche gibt und auch in diese das Absolute in ontologischer Gestalt eintreten müßte, so gibt es nur die zwei Möglichkeiten, entweder: daß die einzelnen Schaffensarten sich nicht durch schöpferische Gestaltformen unterscheiden, indem alle unter der Kategorie des Seins stehen, oder: daß einige von ihnen mit dem Absoluten nicht notwendig verbunden sind.

Nachdem wir gesehen haben, welchen prinzipiellen Schwierigkeiten eine Realisierung des Absoluten an sich unterliegt und daß ein Zusammenhang zwischen dem Absoluten und der Wissenschaft auch ohne Ontologisierung stattfinden kann, werden wir jede der beiden Möglichkeiten und damit die ontologische Realisierung des Absoluten als unmöglich ausscheiden.

Um so eher als sie sich als völlig unnötig erwiesen hat. Denn der Gleichheit, um deretwillen allein ihre Anwendung zu rechtfertigen wäre, bedürfen wir nicht, um die Supposition zu begründen. Und das, was das Sein leisten sollte, leistet hinreichend die Relation der Relationen. Newton mag die Überflüssigkeit der Ontologisierung hier deutlicher gefühlt haben als beim absoluten Raum und der absoluten Bewegung (1. Prinzip), und es mag mehr als ein äußerer Grund sein, daß der Begriff des Absoluten *expressis verbis* fehlt. Die Kategorie der Relation war nicht so leicht zu hypostasieren, da eine neue Grundlage zur Verabsolutierung nicht vorhanden war und diese sich nur auf die Form der Relation beziehen konnte. So wird derjenige me-

taphysische Standpunkt, der hinter dem ontologischen steht, ihm zugrunde liegt, beim III. Prinzip deutlicher als anderswo.

Das Ergebnis unserer Untersuchung können wir dahin zusammenfassen, daß das III. Prinzip, welches zur Begründung des Satzes vom Kräfteparallelogramm dient, drei Sätze zusammenfaßt und verschmilzt, die wegen ihrer verschiedenen erkenntnistheoretischen Bedeutung auseinander zu halten sind:

Es gibt ein dynamisches Absolutheitsprinzip.

Die grundlegende Energie ist unter der Kategorie der Relation zu betrachten.

Ein System von beschleunigten Bewegungen ist einer Trägheitsbewegung äquivalent oder actio-reactio=konstant. An diese letzte Aussage schließt sich der Satz vom Kräfteparallelogramm organisch an.

#### *Literaturhinweise*

- Berkeley, G. (1985): Schriften über die Grundlagen der Mathematik und Physik. Frankfurt/M.
- Blackmore, J. und K. Hentschel (Hrsg.) [1985]: Ernst Mach als Aufseher. Wien
- Clarke, S. (1964): A Demonstration of the Being and Attributes of God. 1705. Nachdruck
- Henning, H. (1915): Ernst Mach als Philosoph, Physiker und Psycholog. Leipzig
- Koyré, A. (1968): Etudes newtoniennes. Paris
- Mach, E. (1891): Leitfaden der Physik. Prag
- (1896): Populärwissenschaftliche Vorlesungen. Leipzig. Neuauflage 1987
- (1909): Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit. Prag 1872. Neuauflage
- (1904): Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch kritisch dargestellt. Leipzig
- Neumann, C. (1904): Über die sogenannte absolute Bewegung, in: Festschrift Ludwig Boltzmann, S. 252-259. Leipzig
- (1870): Über die Principien der Galilei-Newtonschen Theorie. Leipzig

- Newton, I. (1963): *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*. Hrsg. v. J. Ph. Wolfers. Darmstadt
- (1964) *Opera Quae Exstant Omnia*. Nachdruck in 5 Bdn. Stuttgart – Bad Cannstatt
- Wagner, F. (1976): *Isaac Newton im Zwielficht zwischen Mythos und Forschung*. Freiburg/München

## Goethes Geburtstag in Weimar

Die kleine vornehme Residenz Weimar. Es ist kurz vor 12 Uhr; die letzten Läden werden geschlossen; der ganze Ort schläft. Wir gehen zum Goethe-Schiller-Denkmal und setzen uns auf die Stufen. Die Stille und Dunkelheit der Nacht drängt allen Wirrwarr der Gedanken in ein Bild, in eine Vorstellung zusammen, die durch Stille und Dunkelheit ins Unermeßbare wächst und dann ins Groteske umschlägt. Der Gigant Goethe als Verfertiger eines Tischleindeckdich oder der reiche Sternenhimmel als Blumenbukett im Korb des großen Wagen. Es schlägt 12 Uhr. Wir legen einige Blumen auf den Sockel des Denkmals und setzen uns wieder auf die Stufen. Aus dem gegenüberliegenden »Werthersgarten« kommen drei Männer. Und mit ihren rasserein germanisch vollgesoffenen Bierbäuchen sagen sie das echt jüdische Wort »Meschugge«. Sie gehen vorüber und alles ist still.

»Wenn man Phantasie hat, könnte man jetzt einen Zug von Menschen denken, die sich der Geburt dieses Mannes freuen.«

– »Wenn man Phantasie hat: – Brillen, Gehröcke, verstaubte Schweinsleder-Pergamente.«

Am andern Morgen waren die Blumen verschwunden. Unverdrießlich legten wir dreimal frische hin. Die letzten aber waren ein Stoppelkranz mit der Aufschrift: Den Blumenkleptomanen aus Reinlichkeitsrücksichten. Gewidmet an Goethes Geburtstag 1911.

Belvedere. Drunten liegt Weimar im Thüringer Land eingebettet. Die Hügellinien steigen weich und lieblich auf und breiten sich klar über einen weiten Raum hin aus. »Hier in der Landschaft atmet derselbe Geist der Traulich-

keit, der drunten in der Stadt als Milieu zur Kultur geworden ist. Keine Stadt Deutschlands hat diese einheitliche Kultur. Allerorten die gleiche Liebe zu allen Dingen, die Gabe des stillen Versenkens in alles Dasein. Solange er diesem Kreis von Menschen die Gegenwart seines schöpferischen Geistes lieb, gingen von Weimar wirklich »die Tore und Straßen nach allen Enden der Welt.« Als er aber ging, gab es nur einen sentimental Dilettantismus, der noch in der Lektüre physisches Übelsein verursacht.

Was ihn aus diesem Milieu zum Giganten machte, war seine Gabe, das Allzumenschliche in eine allgemeine menschliche Größe zu heben.«

– »So werden Sie doch Neo-Klassizist!«

»Lassen Sie mich mit allen Neos in Frieden. Aber er konnte eins: Gestalten! Wer von unseren Malern und Literaten kann das noch? Sehen Sie doch diese langweiligen Kodakaufnahmen in Büchern und Bildern, als ob alle Schöpferkraft bankrott wäre. Der formende Geist ist durch die impressionistische Kultur zu einem Fabelwesen geworden, das auf ausgedorrten Wüsten grasen geschickt wird. Läßt sich hier und da einer einfallen, die Natur eine Gans zu nennen, so schicken ihn Gedächtnisschwindsüchtler unter die Hungerleider. Glücklicherweise sind sie von Gottesgnaden. Wenn die Photographen tot sein werden, erstehen sie sicher, die Gestalter unseres eigenen Daseins. – Gehen wir ins Theater!«

– »Wundern Sie Goethes schauspielerische Neigungen nicht?«

»Durchaus nicht. Wenn nicht die Naturkopie von Eselsgnaden die Hauptsache in der Kunst ist, sondern die schöpferische Begabung eines Gestalters, dann heißt es: »Ich habe all mein Wirken und Leisten immer nur symbolisch angesehen, und es ist mir im Grunde ziemlich gleichgültig gewesen, ob ich Töpfe machte oder Schüsseln.«

Im Naturtheater konnten wir eine kleine Weile mimen. Dann gingen wir durch die Dichtergänge.

»Es ist wohl die wichtigste Forderung, sich über die Grenzen Goethes klar zu werden.«

– »Sie sollten den Geist der Goethephilologen fürchten.«

»Lassen Sie dieses Gesindel von geistigen Krämern und Kärnern. Sie sehen ja, wie diese blutleeren Hungerleider den Geburtstag ihres Brotherrn feiern. Sie würden ebenso lammsgeduldig aus schmierigen Trögen ihr Futter holen. Hebbel hat einmal die Grenzen Goethes abgesteckt und gefunden, »daß er im Faust, als er zwischen einer ungeheuren Perspektive und einem mit Katechismusfiguren bemalten Bretterschlag wählen sollte, den Bretterschlag vorzog und die Geburtswehen der um eine neue Form ringenden Menschheit, die wir mit Recht im ersten Teil erblickten, im zweiten zu bloßen Krankheitsmomenten eines später durch einen willkürlichen, nur notdürftig-psychologisch vermittelten Akt kurierten Individuums herabsetzte.«

– »Und wie erklären Sie das?«

»Natürlich aus dem Wesen seines Charakters, dessen Grundbedürfnis Harmonie war. Es war seine Art, jede Dissonanz aufzulösen. Die Disharmonie zwischen der bewußten Persönlichkeit und dem Universum ist unauflösbar. Darum konnte er sie nur umgehen. Auch lag in der Legende des Dr. Faust keine Diskrepanz prästabiliert wie etwa in der des ewigen Juden. Darum hat Goethe bei seiner andächtigen Ehrlichkeit und Liebe dem Objekte gegenüber aus diesem Stoff niemals etwas machen können.«

– »Sie meinen also, ein neuer Gigant müßte die Disharmonie zwischen Individuum und Universum bejahren, aus dieser Bejahung – seine Lebenskräfte ziehen und aus ihnen die neue Form des modernen persönlichen Lebens.«

Drunten in der Stadt wurden höhere Töchter geduldig spazieren geführt. Unsere Blumen waren verschwunden.

»Sie sehen, Goethe als deutscher Kulturträger ist anno 1911 eine Farce geworden. Ich reise dorthin, wo die deutschen Wälder am dichtesten und die Pfaffen am schwärzesten sind.«

– »Und dort ist die deutsche Kultur?« –

»Am stärksten – gleich Null.«

## Flaubert auf dem Rigi

Flaubert war 53 Jahre alt, als ihn sein Arzt zur Beruhigung seiner Nerven auf den Rigi sandte. Wer seine Abscheu gegen jede Bewegung kennt, die nicht unmittelbar durch seine Romane bedingt war, und sein reizbares, immer zum Widerspruch geneigtes Temperament, wird nicht erstaunt sein, in den zehn vom 2. bis zum 19. Juli 1874 geschriebenen Briefen eine Fülle von Klagen und Unzufriedenheiten des seiner Bücher und seiner Arbeit beraubten Dichters zu lesen: daß es zuviel gewittert, daß die elektrischen Klingeln seine Nerven reizen, daß die Gesellschaft der Deutschen und Engländer unerträglich ist, daß besonders die häßlichen und schlecht gekleideten deutschen Frauen ihm die Aussicht auf den Rigi versperren, daß er beinahe drei Kühe umarmt hätte, »par humanité et besoin d'expansion«, daß er nicht in der Stimmung sei, die schöne Landschaft zu bewundern, daß man Geologe, Botaniker oder Liebender sein müsse in der Schweiz, daß die Kellner in ihren schwarzen Röcken den Eindruck erwecken, als werde man von einem Volk von Notaren oder von einer Menge zur Beerdigung Eingeladener bedient, daß er nicht heiterer, sondern hypochondrischer werde, daß er nur mit Mühe dem Reiz widerstehe, nach Venedig abzureisen, daß er sich in gigantischer Weise langweile, daß ihm acht Tage wie drei Jahrhunderte erscheinen, daß er sich in einen Abhang stürzen würde, um ein solches Leben abzukürzen, falls es lange dauern würde, – um dann im Augenblick der Befreiung von dieser Höllenqual zu gestehen: Die Landschaft beginnt mir zu gefallen, ich werde vielleicht mit Bedauern abreisen.

Stunden nur diese Miseren der Nerven und »Tücken des Objekts« in den Briefen, so brauchte man sie wohl nur als Beispiel einer Heilung zu zitieren, welche unterhalb all dieser Worte verläuft. Aber gleich der erste, an Turgenjew gerichtete Brief enthält eine für Flaubert überraschende

Aussage, welche darauf hinweist, daß der dreiwöchige Aufenthalt im Hochgebirge trotz oder gerade wegen des Mangels jeder eingehenderen Beschreibung der Landschaft einen Markstein in der Entwicklung seines Naturgefühls bedeutet. »Ich bin nicht der Mann der Natur: ›ihre Wunder‹ bewegen mich weniger als die der Kunst. Sie zerdrückt mich, ohne mir einen großen Gedanken zu liefern. Ich habe innerlich Lust, ihr zu sagen: Das ist schön; eben bin ich von Dir fortgegangen; in wenigen Minuten werde ich zurückkommen; laß mich in Frieden, ich verlange andere Zerstreung.« Abgesehen davon, daß es nicht Flauberts Art ist, Kunst und Natur gegeneinander auszuspielen (»Ich würde alle Gletscher für das vatikanische Museum geben«), ist man erstaunt, daß er sich in so allgemeiner Weise der Natur entgegenstellt. Eine so heftige Leugnung einer Wahrheit verbirgt eine Tatsache, die seinen Stolz hat leiden machen: daß der Anblick der Alpen zum dritten Male einen unangenehmen Eindruck auf ihn ausübt. »Die Alpen sind übrigens in einem Mißverhältnis zu unserem Individuum. Sie sind zu groß, um für uns nützlich zu sein.« Dieser platte Utilitarismus – wie wäre er von Flaubert als bürgerlich verhöhnt worden, hätte er ihn bei einem anderen Künstler gefunden! Bei ihm ist er nur das Anzeichen eines heftigen Ressentiments, mit dem er einem empfängenen Eindruck ausweichen will. Das andere Argument ist nicht stärker und darum nicht weniger verräterisch: »Ich begreife die Landschaften nicht, die keine Geschichte haben«. Die des Rigi hat eine Vorgeschichte, und es ist nicht ihr Fehler, daß Flaubert sie nicht zu lesen vermochte. Aber sie griff zu tief in sein Naturgefühl ein, als daß er nicht übertrieben und ungerecht hätte reagieren müssen.

Um Flauberts Äußerungen ganz zu verstehen, müssen wir auf die Entwicklung und die Art seines Naturgefühls eingehen. Als Jüngling liebte er noch die aufgeregten Schauspiele der Natur wie das Meer im Sturm. Aber als der 25-jährige sich von seiner Nervenkrankheit erholt hatte,

war seine Stellung zur Natur eine andere geworden. Pantheistisch zunächst. Der Anblick der Natur befreit ihn von allen Zügeln, er betrachtet Tiere und Bäume mit einer Zärtlichkeit, die bis zur Sympathie und zur Wollust geht. Er zieht die Dinge in dem Maße zu sich heran, in dem er in ihnen aufgehen will und kann. Die Bedingungen sind die Abwendung von den Phantasiebeziehungen zur Natur, die innere Ruhe und die Geduld der Sinne, welche die Dinge mit »langen, stumpfsinnigen Blicken« anschauen müssen, bis sie ins Herz und in den Geist des Betrachters eingedrungen sind – als physische Elemente aufgrund eines physischen Kontaktes. Flaubert sieht hier die nervöse Kraft des Menschen am Werk, die zugleich leiden und denken macht, und die um so größer wird, je höher man in der Rangstufe der Lebewesen steht. Indem so durch Sinne und Nerven hindurch sich die menschliche Seele in ein Ding vertieft, gibt sie diesem eine, seine Seele, und es entsteht so »la sympathie des deux éléments analogues«. Die Erreichung dieser Stufe setzt das Genie voraus, aber dieses sieht dann die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in ihrer Einheit.

»Das leuchtende Funkeln, das mich jetzt vom Mond her erreicht, und die Flamme, die ich eben einem chemisch präparierten Streichholz entlocken werde – ist dies alles nicht Licht? und überall dasselbe, einig und gleichen Wesens, obwohl das eine 80 000 Meilen aus unbekanntem Schöpfungen zu uns kommt und das andere in meiner Hand sich befindet und beim Druck meines Nagels sich entzündet.«

Ein solches pantheistisches Vermögen erlaubt Flaubert, nicht nur alle Erscheinungen in der Natur, sondern auch seine Stellung in ihr ohne hemmenden Stolz und ohne Resentiment zu bejahen. Die Frage nach dem Zweck der giftigen Kräuter scheint ihm ebenso sinnlos wie die nach dem Zweck des Menschen. Denn vergleicht man die Erde mit dem Universum und den Menschen mit der Erde, so wird

dieser ein Staubkorn, aber ein Staubkorn im All. Das Unendliche und Absolute kann im Grunde mit endlichen und relativen Wesen kein Ziel verfolgen, und mit dem Tode kann alles zu Ende sein, es sei denn, daß der Tote das Lebende ernährt, das auf seinem Grabe hervorsprießt. Flaubert sieht in dieser Kleinheit des Menschen nichts Demütigendes, er zieht im Gegenteil seine Freude daraus, daß die Naturkräfte ihn beherrschen und daß sie mühsam aufgebautes Menschenwerk spielend zerbrechen. So schreibt er nach einem Hagelschlag in bewußtem Gegensatz zur »symphonie des jérémiades« der Bürger von Rouen: »Nicht ohne ein gewisses Vergnügen habe ich mein Spalierobst zerstört gesehen, alle meine Blumen in Stücke zerhackt, den Küchengarten aufgewühlt. Indem ich alle diese kleinen und künstlichen Anordnungen des Menschen betrachtete, welche die Natur in fünf Minuten durcheinander geworfen hatte, bewunderte ich, wie sich die wahre Ordnung in der falschen wiederherstellte. Die von uns gequälten Dinge – beschnittene Bäume, Blumen, die treiben, wo sie nicht wollen, Gemüse fremder Länder – haben durch diesen Wetterausbruch eine Art Rache gehabt; es ist dies ein toller Streich, der uns umwirft . . . o! o! diese Natur, auf deren Rücken man steigt, die man so unerbittlich ausbeutet, die man mit soviel Dreistigkeit häßlich macht, welche man in so schönen Reden verachtet, welch wenig nützlichen Phantasien gibt sie sich hin, wenn ihr die Versuchung kommt. Das ist gut, denn man glaubt ein wenig zu allgemein, daß die Sonne kein anderes Ziel hienieden hat, als den Kohl wachsen zu lassen; man muß den lieben Gott von Zeit zu Zeit wieder auf seinen Sockel stellen, und er übernimmt es, uns daran zu erinnern, indem er uns gelegentlich Pest, Cholera, unerwartete Umwälzungen und andere Kundgebungen der Regel, d. h. des Bösen und Zufälligen, schickt, welches vielleicht nicht das notwendige Gute, aber schließlich doch das Sein ist –, was die dem Nichts geweihten Menschen wenig begreifen.«

Aber Flaubert würde nicht Flaubert sein, wenn dieses vertrauensvolle, demütige Sichfallenlassen in die Kräfte der Natur seine einzige Haltung gegenüber der Landschaft gewesen wäre, wenn er nicht auch in ihr den unauflösbaren Widerspruch zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gefunden hätte. Diese Unendlichkeit im Endlichen, die ihn am meisten anzieht, heißt er die »impassibilité« der Natur: ihre Gleichgültigkeit den Menschen gegenüber, ihre Ruhe und Heiterkeit im Gegensatz zu aller Unruhe des Menschen. Er zieht die Ruhe des Mittelmeeres den Unwettern der Nordsee vor, wahrscheinlich weil diese »impassibilité« gleichsam die obere Grenze ist, der aller Pantheismus zustrebt, die obere und unerreichbare Grenze der Konkordanz zwischen Mensch und Natur. Wir können das Leben der natürlichen Dinge nacherleben, aber sobald die Natur – das Universum oder der Grashalm, denn in beiden steckt die »impassibilité« – unbeweglich wird, zeigt sie den Abgrund zwischen sich und den Menschen, der sich erweitert zu einem Abgrund zwischen den Menschen und seinem Selbst, das ihm unbegreifbar wird. Dann erhebt die Natur nicht die Seele zu Gott, sondern reizt den Magen zum Essen; das Leben wird zu einem Kampf mit dem Nichts, das es in sich trägt und von dem es in immer zunehmendem Maße besiegt wird bis zum Tod. Die Harmonie im Ganzen verbindet sich mit der Disharmonie des Einzelnen. Die Natur verweist den Menschen darauf, daß sie nicht für ihn gemacht ist, verweist ihn auf seine Ohnmacht, demütigt ihn, indem sie ihn befriedigt.

Diesen Eindruck der unbeweglichen Stärke der Natur scheinen nun die Alpen in ihm auf die Spitze getrieben zu haben, indem ihr Anblick Flaubert die Unmöglichkeit einer pantheistischen Vereinigung zu Bewußtsein brachte. Damit fiel aber jedes Gegengewicht gegen die »impassibilité« aus, und das Gleichgewicht der beiden entgegengesetzten Naturempfindungen wurde gestört, zerstört. Da die Natur ihm nicht mehr erlaubte, ihr wollüstiger Liebhaber

zu sein, erklärte er brüsk, nicht der Mann der Natur zu sein. Die Nachwirkung dieser Auflösung eines durch dreißig Jahre hindurch gewöhnten Standpunktes reichte weit. Vier Jahre später schrieb er an die Prinzessin Mathilde: »Das augenblickliche Wetter ist derart abscheulich, daß es schön wird. Die Seine unter meinen Fenstern ist grünlich und tobt unter dem schwarzen Himmel mit saphirfarbenen Bändern, und die Bäume, die sich im Wind drehen und ihre Blätter verlieren, gleichen Menschen, die sich die Haare ausreißen. Man möchte sagen, daß die Natur einen großen Kummer hat. Finden Sie sie an den schönen Sommertagen nicht manchmal beleidigend?« Flaubert hatte sich wieder seinem Jugendideal der bewegten Natur zugewendet. Um die Tragweite des Rigi-Erlebnisses für Flaubert zu begreifen, muß man bedenken, daß die Natur für ihn die einzige Wirklichkeit war, der er mit vertrauenden und unverborgenen Gefühlen gegenüberstand. Das gesellschaftliche Leben, von der Wirtschaft bis zur Politik, war für ihn Gegenstand des Ressentiments. Das eine war der Ausgleich für das andere und konnte es sein, weil die bürgerliche Gesellschaft die Natur besser beherrschte als sich selbst und weil Flaubert unter dem Druck seiner eigenen Stellung zum Wirtschaftsprozeß den Menschen und besonders den die Erde bearbeitenden Menschen aus der Natur verbannt hatte. Aber er mußte auch sich selbst herauszuzaubern versuchen, um die Natur in dem zu begreifen, wodurch sie ihn am kräftigsten zu stützen vermochte: in ihrer »impassibilité«. Je größer die Unruhe des wirklichen gesellschaftlichen Lebens, desto größer das Bedürfnis nach einer ruhigen Natur; aber je weiter man sich diesem Ideal näherte, desto größer wurde die Unruhe in der eigenen Brust, wo der Zwiespalt zwischen dem bewegten Ich und dem unbewegten Selbst sich aufgetan hatte. So wurde Flaubert schließlich gezwungen, die Unruhe und Bewegtheit wieder in die Natur hinauszuverlegen, die damit als Gegenkraft gegen die gesellschaftliche Unruhe geschwächt wurde.

## Flauberts künstlerische und soziologische Anschauungen in seinen Briefen

*Et tu gouvernes tout et ne répons de rien.*  
Baudelaire: Hymne à la beauté

Die Tradition der Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts fortsetzend, haben viele große Künstler der ersten Generation des 19. Jahrhunderts tätig und führend am politischen Leben Frankreichs teilgenommen (Chateaubriand, Lamartine, Victor Hugo). In der zweiten Generation aber wurden der Ehrgeiz, der sich in der Politik, d. h. in den Grenzen des Möglichen befriedigt, und der prometheische Stolz, der das Unendliche in geprägter Form »wirklich, tastbar, dauerhaft, wägbar, unzerstörbar« gestalten will, infolge einer Reihe allgemein geschichtlicher Vorgänge, die sich zwischen der Revolution und dem Bürgerkönigtum vollzogen hatten, auf verschiedene Wege gedrängt. Flaubert und Baudelaire bezeichnen das Höchstmaß dieses Auseinanderbrechens, dem man den Namen »l'art pour l'art« gegeben hat.

War Flaubert nie aktiver Politiker, so war er immer theoretischer Kritiker der Gesellschaft, deren Leben unterhalb des politischen Daseins abläuft und es bedingt. Sie war ihm zwar nicht der einzige, wohl aber der hauptsächlichste Gegenstand seines Schaffens; er hat die Mittelschicht des Bürgertums in ihrer provinziellen wie in ihrer Pariser Erscheinung dargestellt, er hat sie in alle ihre Abstufungen auseinandergelegt, um schließlich die Klasse als solche zum Helden eines komischen Epos zu machen (*Bouvard und Pécuchet*). Unmittelbarer aber als aus seinen Werken, deren sachhaftes Wesen keine persönliche Stellungnahme geduldet hat, ersehen wir aus seinen Briefen die Spannungen und Gegensätze, die zwischen bürgerlicher Gesellschaft und künstlerischem Schaffen bestanden und Entwicklung

wie Gestaltung des Romans bedingt haben. Sie alle bezeugen einen ununterbrochenen Liebeshafß gegen das Bürgertum, eine erbarmungslose Geißelung der Unfruchtbarkeit seiner Mittelklasse – obwohl oder vielmehr weil Flaubert selbst immer ein Bürger gewesen und geblieben ist.

Selbstverständlich war der Künstler dem durchschnittlichen Bürger unendlich überlegen durch die Höhe seiner Intelligenz und die Fülle seines Herzens, durch seine Fähigkeit, geronnenes Dasein in seine lebendigen Quellen zurückzuverfolgen und von dort aus in einer restlos angemessenen Sprachform wieder aufzubauen. Diese Originalität ist das Gegenteil der »überkommenen Ideen«, in denen der Mittelständler dahinlebt, ohne ihre konventionelle Geltung zu bezweifeln. Aber Künstler und Laie waren Antipoden nur darum, weil sie in demselben sozialen Raum der bürgerlichen Gesellschaft lebten, und Flaubert hat diese nur darum in seinen Werken und Briefen so hartnäckig bekämpft, weil er ihre Grenzen in seiner eigenen Brust nie zu überwinden vermocht hat. Das gibt seinem Leben eine tragikomische Größe – tragisch ist sie, weil seine Kräfte sich dank der Reibung an der eigenen Klasse verbraucht haben, ohne sich ganz entwickeln zu können; und komisch, weil dieser Meister der Analyse das Fundament seines gesellschaftlichen Daseins nicht bis zu dessen Überwindung zu zerlegen imstande gewesen ist. Wir werden versuchen, diesen Kampf des bürgerlichen Dichters um und gegen die bürgerliche Gesellschaft in seinem Ablauf darzustellen und die Ursachen der Illusion bloßzulegen, als könne man durch eine gerechte Kritik die bürgerliche Haut abstreifen und mit einem allseitigen Zweifel einen neutralen Standpunkt zwischen den Klassen und über der Gesellschaft gewinnen.

## I. Die Entwicklung zur Selbstverwirklichung (1821-1851)

Wer den Entwicklungsbegriff anders auffaßt denn als die Entfaltung eines vorgegebenen Daseins, das in seiner Bestimmtheit trotz allen Fortschritts des Ganzen und aller Auseinanderlegung der Elemente konstant bleibt, wird verwundert vor dem ersten Brief verstummen, der uns von Flaubert überliefert ist. Denn was der neunjährige Knabe mit fehlerhafter Orthographie und in ungeduldiger Erwartung großmütterlicher Leckereien zu Papier gebracht, zeigt bereits alles, was ein ganzes schwer ringendes Leben ausgefüllt hat: die Stellungnahme zum politischen und gesellschaftlichen Leben und die fanatische Lust zu schreiben, Komödien über die menschliche »Dummheit« zu schreiben. »Du hast Recht: der Neujahrstag ist dumm«, – diese erste Zeile des ersten Briefes gibt bereits die unveränderliche Grundhaltung zur Gesellschaft an: Protest gegen Konvention, Gewohnheit und Unfruchtbarkeit. Das Kind beginnt triebhaft die Liste menschlicher Dummheiten, deren methodische Sammlung die fixe Idee des reifen Mannes sein wird: »Louis-Philippe ist jetzt mit seiner Familie in der Stadt, die Corneille auf die Welt kommen sah. Wie die Menschen dumm sind und das Volk beschränkt. . . . Umherlaufen für einen König, 30 000 Franken für Feste bewilligen, für 2500 Franken Musiker aus Paris kommen lassen, sich Mühe geben – und für wen? für einen König! . . . Ah!!! Wie die Welt dumm ist.« Die Welt – das ist mit Ausnahme all derer, die schreiben und Theater spielen, vor allem seines »Freundes Victor Hugo« – der Kleinbürger und Spießbürger, das Urbild des Homais, dessen Stil bereits der Vierzehnjährige verhöhnt: »Je mets la main à la plume (comme dit l'épiciier) pour répondre ponctuellement à ta lettre (comme dit encore l'épiciier).« (2.vii.35) Das sind alle, die seine Empörung erregen, wie die Abgeordneten, welche dem Regierungsprojekt, das die Theaterzensur wiederher-

stellen und die Freiheit der Presse vernichten will, keinen Widerstand entgegenzusetzen wagen. »Man entzieht dem Schriftsteller sein Gewissen, sein Gewissen als Künstler«. Instinktiv fühlt der Halbwüchsige, daß diese Berufsverantwortung der Nerv seines Lebens, das Fundament seines Daseins ist, und daß diese dem Mittelalter selbstverständliche persönliche Gewissenshaftung vom Bourgeoisie-Kapitalismus vernichtet wird.

Die um 1820 in der Provinz geborene Generation bürgerlicher Intellektueller glaubte an der ihnen unerträglichen, weil sie verneinenden modernen Zivilisation physisch und moralisch ersticken zu müssen. Sie benutzte jedes sich ihr anbietende Mittel, um ihr zu entfliehen: die Dirne und das Rauschgift, Alkohol, Dandytum, Religion und Selbstmord. Alles, was den moralisierenden Bürger skandalisierte, dieser Skandal selbst bildete den Genuß des Künstlers. Aber durch welche Illusion auch immer man sich aus der Gesellschaft herauszuwinden versuchte, man hing aufs engste mit ihr zusammen durch den neuen *nervus rerum*, durch das täglich an Bedeutung gewinnende Geld.

Für Flaubert wurde die Etappe der spielerischen Kritik durch die des praktischen Konfliktes abgelöst, als er an die Wahl eines Berufes denken und die Kluft zwischen Beruf und Berufung, zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und künstlerischer Phantasie feststellen mußte. Auf der einen Seite der Zwang, »ein nützlicher Mensch zu sein und seinen Teil vom Dreikönigskuchen zu nehmen, indem man der Menschheit Gutes erweist und sich soviel wie möglich den Wanst mit Geld füllt«, eine der vielen Straßen einzuschlagen, auf denen man schließlich ein »Lückenbüßer in der Gesellschaft« wird, »wie alle, ein Anwalt, ein Arzt, ein Unterpräfekt, ein Notar, ein Sachwalter, ein beliebiger Richter, eine Dummheit wie alle Dummheiten . . .« Und auf der andern Seite die Träume von Ruhm, Größe, Wollust und vor allem der Stolz, anders zu sein als alle Übrigen. »Gibt es etwas Dümmeres als die Gleichheit? beson-

ders für Menschen, die sie behindert – und mich behindert sie entsetzlich. Ich hasse Europa, Frankreich, meine Heimat, mein nahrhaftes Vaterland, das ich gern zu allen Teufeln schicken würde, jetzt, wo ich die Tür ins Freie halb geöffnet habe. Ich glaube, daß mich die Winde in ein Kotland verweht haben und daß ich anderswo geboren bin, denn ich habe gleichsam Erinnerungen und Instinkte nach wohlriechenden Ufern und blauen Meeren. Ich war geboren, um Kaiser von Cochinchina zu sein, Pfeifen von 36 Klafter zu rauchen, 6000 Frauen zu besitzen und 1400 Beischläferinnen, gekrümmte Säbel, um den Leuten die Köpfe abschlagen zu lassen, deren Gesicht mir mißfällt, numidische Stuten und Marmorbassins; und ich habe nur ungeheure und unersättliche Begierden, eine verruchte Langeweile und beständiges Gähnen . . .«

Aber statt georgische Sklavinnen in Konstantinopel zu kaufen, mußte er die Institutionen und den Code civil studieren, Examina machen, für 30 sous zu Abend essen und sich eine Fahrt im Cabriolet versagen, weil sie seine Mittel überstieg. Er sah in der Arbeit einen »göttlichen Fluch«, der »den Menschen erniedrigt«, er hielt die menschliche Gerechtigkeit für lächerlich, erhob sich in Erinnerungen und Träumen über »dieses materielle und triviale Leben« hinaus zu den Dirnen, die in der Abenddämmerung die Boulevards überfluten, nach Syrien oder Korsika, er verhöhnte sein Jahrhundert, Louis-Philippe, die Opposition, die Philanthropen und die Masse, der Teufel erwürgte deswegen die Jurisprudenz nicht, die er als Studium »verdummend« und als Beruf »niedrig« fand, die ihn bis in seine Träume verfolgte, und die in einem ungenießbaren Stil auftrat. » . . . Die Herren, die den Code civil verfaßt haben, haben den Grazien nicht sehr geopfert. Sie haben etwas so Trockenes, so Hartes, so Stinkendes, so flach Bürgerliches zustande gebracht wie die Holzbänke der Schule, auf denen man sich den Hintern härtet, während man ihn erklären hört . . .«

Während er diesen Widerspruch zwischen den Forderungen der Außen- und Innenwelt durchzukämpfen suchte, in der Hoffnung, diese »Frage um Leben und Tod« dabei lösen zu können, daß er zwar die Rechte studieren, aber zugleich sich selbst durch die Verfassung von drei Romanen beweisen könnte, ob er Talent habe oder nicht, drängten sich ihm mancherlei gesellschaftliche Beobachtungen auf: die Verschiedenheit zwischen Provinz und Hauptstadt, die Unterschiede zwischen dem Leben der armen Studentenjugend auf dem linken Ufer der Seine und dem der jeunesse dorée auf dem rechten, die Gespräche über die Eisenbahn Paris-Rouen, die wie eine ansteckende Krankheit wirken. Alle Einzelheiten hatten für ihn einen Generalnenner: die Umkehrung der Weltordnung, die darin bestand, daß das Materielle sich entwickelte, während das Ideelle korrumpiert und unterdrückt wurde. Robert Macaire, der Spitzbube und Dieb, erschien ihm als Symbol seiner Zeit. Aber es war ihm gewiß nicht klar gewesen, inwiefern er selbst mit ihm zusammenhing, als er einen Brief, in dem er davon träumte, mit einer Rente von 4000 Franken in Neapel oder Sizilien besser zu leben als mit der fünffachen in Paris, unterschrieb: G. F. Homme supérieur. Zwangsläufig mußten die beiden Begriffe des Rentners und des Dichters sich zusammenfinden; denn wenn die moderne Arbeitswelt die moralische und geistige Stellung des Künstlers untergräbt, so mußte dieser sich von ihr finanziell sein Leben in der Zeit erhalten lassen, damit der Parasit als Kritiker seine Rache für die Ewigkeit gestalten konnte . . .

## Fragment über Racine: Bemerkungen zur Prosodie des Alexandriners

Es gibt in der französischen und deutschen Ästhetik eine sehr umfangreiche Literatur über die Geschmeidigkeit und Schönheit, bzw. über die Monotonie des Alexandriners. Es ist also überflüssig zu wiederholen, daß er aus 12 Silben besteht, aus einer Zäsur in der Mitte, die unter Umständen ergänzt werden kann, daß er vier Akzente trägt, die nicht unmittelbar aufeinander folgen dürfen und von denen zwei auf die 6. und 12. Silbe fallen, daß sich männliche und weibliche Reime abwechseln müssen in einer Folge von Alexandrinern etc. Die bekannten Tatsachen lassen sich aber durch eine Reihe von Bemerkungen ergänzen, die im wesentlichen aus der Analyse dramatischer Werke des XVII. Jahrhunderts gewonnen sind.

Die gleichmäßige Zählung nach Silben hat weitgehend die großen Unterschiede verdeckt, die zwischen ihnen bestehen, sei es hinsichtlich der Worte, die sie bilden, sei es hinsichtlich der klingenden Laute, aus denen sie zusammengesetzt werden. Diese beiden Funktionen haben im Laufe der Geschichte eine sehr verschiedene Rolle gespielt, insofern z. B. die Lyriker des 19. Jahrhunderts (Victor Hugo, Baudelaire) viel stärker die Seltenheit und Geschlossenheit des Wortes betont haben, Racine dagegen die Kontinuität und Einheit der Klangwelle, die über Laute, Silben und Worte durch den ganzen Vers oder die Versgruppe hindurchschwingt.

Die 12 Silben können eine sehr verschiedene Anzahl von Worten bilden; die geringste dürfte zwei für jeden Halbvers, die höchste neun für den ganzen Vers sein. Bei Bevorzugung langer, d. h. vier- oder gar fünfsilbiger Worte fallen zwei Akzente in ein- und dasselbe Wort, was der

grammatischen Grundregel von der Endbetonung widerspricht, die die Entfaltung der vier Akzente behindert.

Der Vers, der nur bei einer genügenden Anzahl von Worten seine Anlagen verwirklichen kann, verkümmert und der embryonale Charakter bleibt desto größer, je unselbständiger die einzelnen Ausdrücke gegeneinander sind, weil dadurch auch die Pausen zwischen den Worten an Wert verlieren. Es ist nicht dasselbe, ob dem umfangreichen Wort zwei Pronomina (z. B. »Je me . . .«) oder ein Hilfsverb vorangehen, ob die Zahl der Worte in den Hälften desselben Verses dieselbe oder eine verschiedene ist. Die Pausen, deren Zahl sich mit den Worten von selbst vermehrt, sind von der größten Bedeutung; sie haben die doppelte Funktion der Zusammenfassung und des Ausklangs des Wortes einerseits, der Vorbereitung des sekundären wie der Hauptzäsur andererseits. Sie sichern dem Atem der sprechenden Stimme wie des zuhörenden Ohres den nötigen »Spielraum zwischen den Planken« (Flaubert), die ohne sie zu fest aneinandergedreht werden und eine Ermüdung aus Überanspruchung erzeugen. Sie bilden zwischen den klingenden Lauten eine eigene Dimension der Hörbarkeit, welche man die Versinnlichung der Entspannungen, die Hörbarmachung des Unhörbaren nennen könnte; sie besteht aus differenzierten Worten, die eine Hierarchie bilden, an deren Spitze die Hauptzäsur steht.

Die Selbstkorrekturen Corneilles ergeben eine große Reihe von Beispielen für die Vermehrung der Worte und Pausen, die Vergrößerung der Unabhängigkeit zwischen den Worten, die Differenzierung der Wortzahl in den Hälften desselben Verses und die hierarchische Ordnung der Elemente der Dimension »Pause«. Ich zitiere aus dem *Cid*: »Furent ensevelis dans l'horreur des ténèbres«

(Vers 1302 wird verwandelt in:)

»Sont demeurés sans gloire au milieu des ténèbres«<sup>1</sup>

um die beiden ersten Akzente klarer zu trennen und das

Mißverhältnis in der Anzahl der Worte zwischen den Vershälften zu verringern. (Vgl. Vers 1630)<sup>2</sup>

Wegen zu geringer Entfaltung der sekundären Zäsuren und Ausschaltung der Pausen, d. h. Verkümmern der Pausendimension wird aus »Illustre tyrannie, adorable contrainte« (Vers 312)<sup>3</sup> »Noble et dure contrainte, aimable tyrannie«. (Vgl. Vers 49/51)<sup>4</sup> Die Unabhängigkeit der Worte wird vergrößert, indem »Ton avis importun m'ordonne du repos« ersetzt wird durch »Dans un malheur si grand tu parles de repos«. (Vers 804<sup>5</sup>; vgl. Vers 732)<sup>6</sup> Es kommt Corneille freilich weniger auf die Mittel als den Endeffekt an, die optimale Realisierung der immanenten Möglichkeiten der Versstruktur durch die Wortzahl, und er zögert nicht, diese Wirkung durch Verringerung der Anzahl der Worte (Vers 172<sup>7</sup>, Vers 290<sup>8</sup>) oder durch die (allerdings geringere) Verlängerung eines Wortes zu erreichen. Jenseits dieses Merkmals rein formaler Schönheit bleibt der Maßstab der Angepaßtheit des Inhalts an die Zahl der Worte bestehen. Das entscheidende Wort »inégalité« (Vers 15)<sup>9</sup> fordert geradezu zwei ungleiche Vershälften heraus (6 + 2 Worte), während das Hauptwort *indifférence* (Vers 17)<sup>10</sup> trotz sonstiger Veränderungen den doppelten Akzent auf dem entscheidenden Endwort beläßt, weil so das fingierte Schwanken in der Gleichgültigkeit rhythmisch dargestellt wird. In dem anderen Ausdrucksbedürfnis des Erstaunens, der Fremdheit findet sich eine analoge Doppelheit von Akzenten auf neun Worten in dem Vers *Racines*: »La fille de Minos et de Pasiphaé«<sup>11</sup> (*Phèdre*).

Die 12 Silben können auch sehr verschieden sein im Bezug auf die Zahl und den Wert der klingenden Laute. Unter einem klingenden Laut ist im Gegensatz zum geschriebenen der wirklich hörbare Vokal oder Konsonant zu verstehen. Eine Technik ihrer Zählung ist ebenso notwendig wie die der Silben, die man seit langem und mit großer Ausführlichkeit in jeder Verslehre findet, begegnet aber

einer traditionellen Schwierigkeit, da die bisherige Charakteristik vom Sprechenden und den Stellungen seines Mundes ausgeht anstatt von den gehörten Qualitäten. Diese entwickeln sich bei den Vokalen aus den doppelt klingenden und ausbrechenden (oi, ui, etc.) über die einheitlich ausströmenden (ê) zu den in sich schwebenden (è, â), um mit den abgeschlossenen (un, an, ein etc.) zu enden, die halbkonsonantisch sind. Die Konsonanten beginnen mit halbvokalischen und entwickeln sich zu doppelt abschließenden. Es ergibt dies eine dem Wesen der französischen Sprache entsprechende Kontinuität der Vokale.

Die Zahl der hörbaren Laute schwankt in den verschiedenen Alexandrinern zwischen 23 und 30, d. h. um mehr als 25%, aber die extremen Fälle sind selten, und die meisten Verse bestehen aus 26-28 klingenden Lauten. Dieselbe Gleichzahl findet sich auch meistens zwischen den Halbversen. Doch gibt es bei Corneille Veränderungen zugunsten der Ungleichheit, sei es der Laute, sei es der Worte, je nachdem, ob der Inhalt der beiden Vershälften gleichmäßig oder ungleichmäßig betont werden soll. Wenn z. B. im Vers 168<sup>12</sup> (»De ses affections est le plus cher objet«, »Leur hymen nous peut rendre à jamais plus qu'amis«) aus einer gleichen eine ungleiche Anzahl gemacht wird, aus 13 + 13 : 15 + 12, so soll offenbar dies Mißverhältnis den gedanklichen Fehlschluß klanglich ausdrücken. Es besteht meistens kein proportionales Verhältnis zwischen der Vermehrung der Wort- und der Lautzahl, gewöhnlich bleibt diese hinter jener zurück. (Vgl. Vers 723)<sup>13</sup>

Die Vermehrung der klingenden Laute (z. B. von 24 auf 30) wirkt sehr eindeutig als Erhöhung der vom Gesamtzusammenhang geforderten Gewichtigkeit, wenn Corneille den Cid statt »Préférant, en dépit de son âme ravie« »Préférant quelque espoir qu'eût son âme asservie« sagen läßt. (Vers 1541)<sup>14</sup>

Da die Zahl der Vokale konstant bleiben muß, betrifft jede Veränderung nur die Konsonanten, da es Silben ohne

Konsonanten gibt, andere mit einem Anfangs- oder Endkonsonanten, und schließlich solche, die zwei oder mehr Konsonanten auf Anfang und Ende der Silbe verteilen. Die so oft gerühmte Schönheit des zuletzt zitierten Verses von Racine beruht zum Teil auf seinem schwebenden Charakter, auf seiner Leichtigkeit, die dadurch bedingt ist, daß die Zahl der Konsonanten kleiner ist als die der Vokale, denn es gibt zwei Silben ohne hörbare Konsonanten, eine einzige mit einem Anfangs- und Endkonsonanten, alle übrigen haben nur einen Anfangskonsonanten. Umgekehrt nimmt die Schwere, Würde, das Gewicht und die Gewichtigkeit eines Verses in dem Maße zu, in dem die in sich schwebenden und völlig abgeschlossenen Vokale gegenüber den ausbrechenden und frei ausklingenden zunehmen und die Zahl der harten und zischenden Konsonanten gegenüber den weichen sowie die Zahl der Konsonanten im Verhältnis zu der der Vokale. Doch ist auch eine Zunahme inhaltlicher Gewichtigkeit bei klanglicher Leichtigkeit des Verses, also eine Spannung der beiden Faktoren, nicht ausgeschlossen, so in der Verbesserung des Verses 824.<sup>15</sup> Wie sich alle diese Elemente zur Errechnung des Endeffektes mischen, zeigt deutlich der Vers 1623<sup>16</sup> aus »Un tel choix et si prompt vous doit bien faire voir« in »Et sa facilité vous doit bien faire voir«, die unter dem Zwang des Inhalts erfolgt.

Wenn auch die Zahl der Vokale unter den hörbaren Lauten konstant ist, so wechselt doch ihre quantitative Zusammensetzung. Es läßt sich kaum ein Vers finden, in dem es 12 verschiedene Vokale gibt, dagegen stößt man häufig auf solche, in denen die Klangverschiedenheiten auf vier Gruppen beschränkt sind, die dann in sich variiert werden, während die obere Grenze die 9 = Zahl kaum überschreitet. Es gilt nun das Gesetz, daß die Anzahl der Vokale innerhalb jeder Gruppe nicht größer sein darf als die Anzahl der Gruppen. Gibt es also z. B. nur vier Gruppen (a, e, i, o), so kann die Zahl der a oder o, i nicht größer sein als vier. Das Gesetz gilt nur unter der Bedingung, daß man das

dumpfe  $\ddot{e}$  aus den e-Lauten aussondert; es ist aber dann eines der fundamentalen Harmoniegesetze der französischen Prosodie. Ausnahmen finden sich nur unter einem besonders starken Zwang an Ausdrucksbedürfnissen, die dann z. T. absichtlich einer (sofort aufzuhebenden) Disharmonie dienen. Corneille, der im Vergleich zu Racine viel mehr Rhythmiker als Melodiker ist, stellt dieses Restriktionsgruppengesetz her, wenn er aus »Et de ma part mon âme, à tes ennuis sensible« (6 a auf 5 Gruppen: e,  $\ddot{e}$ , a, o, i) macht: »Et tu sais que mon âme, à tes ennuis sensible« (4 a in 6 Gruppen: e, e, a und oi; – Vers 465)<sup>17</sup>. Dagegen entzieht er sich ihm offenbar mit Absicht, wenn er 4 a in 5 Gruppen durch 5 a in 4 Gruppen ersetzt (Vers 59)<sup>18</sup>, wobei die Häufung die ungeduldige Klage der Infantin ausdrücken und die Thematik der Szene gleich mit dem ersten, inhaltlich so gleichgültigen Vers angeben soll. In dem Vers des Polyende: »Achève donc père barbare, achève ton ouvrage«<sup>19</sup>, der so ersichtlich auf Tonmalerei ausgeht, wird das Restriktionsgruppengesetz trotzdem gewahrt. (5 a in 5 Gruppen)

Die harmonische Bedeutung dieses Gesetzes könnte wegen seiner einseitigen Tendenz zur Konzentration auf Zweifel stoßen. In der Tat, es ist ein Schwellengesetz, d. h. es bezeichnet die äußerste Grenze, über die hinaus die Vereinfachung, bzw. Verabsolutierung eines Vokales nicht getrieben werden darf, wenn die Harmonie nicht verloren gehen soll. Zu ihrer Sicherung sind in den Grenzfällen die Vokale so geordnet, daß sie eine Gegenbalancierung schaffen. Es lassen sich zwei Arten unterscheiden: Entweder ist die Anzahl der restlichen Vokale möglichst groß (Streuungsbalancierung) oder diese sind der Zahl des Hauptvokales möglichst angenähert und bilden eine allmählich abnehmende Reihe (Annäherungsbalancierung). Geht man davon aus, daß unter den 12 Vokalen 5 a in 5 Gruppen vorhanden sind, so können die restlichen sieben Vokale bestehen entweder aus l i, lou, l u, 3 e bei 4 a in 5 Gruppen

3 e 2 o 2 i lou. Die sprunghafte Mannigfaltigkeit der Qualitäten und die kontinuierliche Annäherung der Quantitäten ergeben ganz verschiedene Ausdruckswerte für den konzentrierten Vokal selbst, zumal wenn die Konzentrierung und ihre Ausbalancierung durch die Zäsur der beiden Vershälften merklich getrennt sind.

Die uninteressantesten Reime Racines, die ihm von den Romantikern so heftig vorgeworfen wurden, stellen eine andere Art von Vokalkonzentrationen (oder -restriktionen) dar. In der Rede, in der Phèdre Oenone die Entstehung ihrer Liebe auseinandersetzt, zeigen 13 von 24 Reimpaaren Endungen auf *ée* (4), *é*, *er* (5) oder *esse* *ere*, *el*, d. h. e-Variationen, 6 sind a-Variationen, 2 i-Variationen. Das Problem liegt gerade darin, warum Racine im Gegensatz zu den starken und auffallenden Reimworten so schwächliche und nichtssagende absichtlich bevorzugt hat? Der eine Grund scheint mir darin zu liegen, daß für Racine die Reimvorbereitung durch den ganzen Vers die Hauptsache war und nicht die Überraschung durch das Reimwort selbst.

Je enger sich die Zahl der Reimvokale zusammenzog, um so größer wurde die Kunst, immer neue Klangvariationen zu finden, die auf verschiedene Weise zu denselben oder ähnlichen Zielen hinführen. Jeder Vers war eine Wellenbewegung zwischen Vokalen und Konsonanten; worauf es Racine ankam, war die Verschiedenheit der Formen dieser Wellenkurven, nicht die Akzentuierung ihres Endpunktes; er suchte Variationen von Integrierungen, nicht Explosionen von Individualitäten.

Die uns anfänglich begegnete Unterscheidung der 12 Silben je nach ihrer Verbindung und Differenzierung zu Worten oder zu klingenden Lauten kommt hier zur Geltung als Charakteristik zweier Zeitalter und Ästhetiken, wobei – und das ist zu betonen – der Nachdruck gelegt ist das eine Mal auf die kontinuierliche Kurve, welche die Laute auf mannigfaltige Weise zu einer Einheit verbindet, das andere

Mal auf die einzelne Wortperson, die sich in dem Ganzen und gegen das Ganze des Verses durchsetzt. Racine mag ein zweites Motiv gehabt haben: die Zusammenfassung von Gedankengruppen, die Bildung von Gedankenstrophen bald durch die häufige Wiederkehr ähnlicher Reime, bald umgekehrt durch den ständigen Wechsel sehr unähnlicher Reime – je nachdem, ob der Gehalt eines solchen Absatzes in sich monoton oder kontrastreich war.

Wie falsch es wäre, die Wiederholung uninteressanter Reime auf eine nachlässige Arbeit oder auf die Versifizierung von Prosa zurückzuführen, geht aus zwei bisher unbeobachteten Tatsachen hervor. Dort, wo Racine die zwei Verse verbindende Funktion von Reimen betonen will, dehnt er den Gleichklang der Vokale über die letzte Silbe auf die vorletzte und selbst drittletzte aus, so daß man nicht bloß von Reimsilben, sondern auch von Reimworten sprechen kann oder von einem Variationsspiel der drei letzten, klingenden Laute. In anderen Fällen rechnet er – je nach dem Inhalt – mit der zunehmenden oder abnehmenden Zahl der Silben in den Endworten. Dort, wo sich die Entwicklung der Gedanken steigert, vermehrt sich die Silbenzahl in den Reimworten; dort wo dem Ausdruck des Ganzen der des Teiles folgt, oder wo der Gedanke des Entfernens, Schwächens, etc. ausgedrückt wird, vermindert sie sich; in wieder anderen Fällen wird eine beginnende Steigerung des Gedankens durch die gleiche Silbenzahl der Reimworte wieder abgeschwächt. Ohne behaupten zu wollen, daß diese Regeln durchgehend angewandt sind, wird man kaum wie bei Corneille den Widerspruch finden, wo eine gedankliche Steigerung durch die abnehmende Anzahl der Silben der Reimworte vermittelt wird oder eine Schwächung des Gedankens durch die zunehmende Anzahl wirkungslos gemacht wird.

Das quantitative Restriktions-Gruppengesetz der Vokale ist wohl nur ein Einzelfall der quantitativen und qualitativen Vergleichmäßigung oder Verungleichmäßigung,

Differenzierung oder Integrierung der klingenden Laute in einem Vers (oder über zwei zusammengehörige Verse hinweg). Der Zweck dieser Veränderungen ist entweder ein inhaltlicher: die adäquate Anpassung des Klanges an den Gehalt; oder ein kompositioneller: die Plandifferenzierung der Glieder eines Verses auf Grund der räumlichen Bewegungskraft der Vokale (Vor- und Zurücktreten). Eine melodische Annäherung und Vereinheitlichung wird vorgenommen durch die Eliminierung eines vereinzelt i zugunsten der Wiederholung eines eu, wenn »Ton bonheur n'est couvert que d'un petit nuage« ersetzt wird durch »Ton bonheur n'est couvert que d'un peu de nuage« (Vers 446).<sup>20</sup> Umgekehrt findet sich die Bevorzugung einer abhebenden Differenzierung durch die Vermehrung von a, wenn aus »Et je vous en contoïis la première nouvelle« gemacht wird: »Et je vous en contoïis la charmante nouvelle« (Vers 453).<sup>21</sup> Beide Veränderungen erfolgen weniger aus einem abstrakten Schönheitsgesetz als aus einer präziseren Anpassung des Klangbildes an den Inhalt, wie dies aus dem Umfang des Verses 632<sup>22</sup> deutlich wird, wenn die kalt offenen Vokale in »Il suffit pur ce soir« durch warm geschlossene: »C'est assez pur ce soir« ersetzt werden, ohne daß durch die Veränderung die Vergeblichkeit des Wunsches mit ausgedrückt wird. Aber in der früheren Prägung hatte die Vergeblichkeit wegen der raumfunktionalen Werte der Vokale den 1. und nicht den 2. Akzent, was sachlich falsch war. Analoges findet sich in den zwei Fassungen des Verses 1552<sup>23</sup>, während es sich bei der Veränderung des Verses 1095<sup>24</sup> fast ausschließlich um eine Planregulierung handelt. Verringerung der Anzahl der Vokale oder gar ihrer Gruppen bedeutet zugleich Erhöhung ihrer Affinität bzw. ihre qualitative Konzentration. Es findet sich gelegentlich der Einzelfall, daß Corneille die Affinität gegen alle Regeln, auch die des Restriktionsgesetzes (6 e, 3 o, 2 a, 1 i) bis zur Monotonie treibt, indem er alle vier Akzente, die überdies noch gleichmäßig verteilt sind, auf denselben Vokal enden

läßt, um das Gefühl des besiegten Don Sanche auszudrücken, der den Degen seines Nebenbuhlers seiner Geliebten zu übergeben bat. »Obligé d'apporter à vos pieds cette épée . . .« Und diese Korrektur, die ihren vollen Wert erst durch den Kontrast zum folgenden Vers erhält, wo acht Vokalgruppen bei völlig ungleichmäßiger Akzentverteilung (1., 6., 8., 12., Silbe) vorhanden sind, ist die Antwort auf die beckmesserische Kritik der Akademie, welche in einem völlig gefühlsneutralen Vers »Madame, à vous genoux j'apporte cette épée« die Metapher beanstandet hatte. (Vers 1705)<sup>25</sup> Welche Lehre über die wirkliche Bedeutung der Prosodie: einen materiellen Inhalt in einen sinnlichen Klang aufzulösen. In dieselbe Kategorie gehören die Verse Racines (Phèdre 253/54)<sup>26</sup>, welche aber das Restriktionsgesetz nicht verletzen: »Ariane, ma soeur, de quel amour blessée, Vous mourûtes aux bords où vous fûtes laissée.«

Racine kennt eine andere Art der Abhängigkeit der Vokalkonzentration (oder -restriktion) vom Inhalt, insofern es sich um einen nicht ausgesprochenen, gewaltsam, aber unbewußt verdrängten Gedanken handelt, der sich auf den Namen einer Person konzentriert. So deutet an manchen Stellen der Phèdre ihr Spiel mit a und i den Namen Aricie gerade dort an, wo von anderen Dingen oder Personen die Rede ist. Gleich in der ersten Szene gibt Hippolyte als Grund für die Veränderung seiner ganzen Lebensweise Phèdres Erscheinen in Trézène mit einer Umschreibung an, die nicht nur das Wort Phèdre, sondern auch den Klang *è* meidet, dafür aber 3 a + 3 i (Aricie) enthält, die dadurch an Bedeutung gewinnen, daß die andere Hälfte der Vokale 3 e muets enthält. Psychologisch gesehen, kongruieren also in dem von Flaubert so gerühmten Vers 36:<sup>27</sup> »La fille des Minos et de Pasiphaé« das bewußte Ausschalten des Klanges Phèdre und das unbewußte Einschalten des Klanges Aricie. Es entspricht dieser Interpretation, daß Théràmène mit der ausdrücklichen Versicherung, verstanden zu haben

in 3 Versen (38-40)<sup>28</sup> antwortet, in denen sich finden 3 i 1 a (2è), 3 a 1 i (2è), 3 i 3 a (1è), womit er, während er ausdrücklich von Phèdre spricht, klanglich andeutet, er wisse, daß es sich um Aricie handelt. Nachdem dann der Name Aricie ausgesprochen ist (Vers 50)<sup>29</sup>, wiederholt sich in den Versen 55 und 56 ein verzwicktes Spiel mit a und i (4 a, 2 i und 3 i, 4 a). Als Hippolyte Phèdre zum ersten Mal herankommen sieht, finden wir in Vers 577/78<sup>30</sup> 4 a, 2 i, 4 è und dann 5 a, 2 i, 0 è. Ist dieses nicht wie ein unbewußter Hilferuf, Ruf im wirklichsten Sinne der klingenden Laute, nach Aricie? Es handelt sich hier nicht um eine vage und abstrakte Vokalsymbolik, sondern um die klangliche Beschwörung von Personen und Gefühlen, die einen direkten Ausdruck aus kompositionellen Gründen noch nicht finden können, aber nachher finden. Die Grenze solcher Ausdeutungen ist nicht immer leicht zu ziehen, aber das Prinzip, vorwegnehmend durch den Klang anzudeuten, was nachher konkret und direkt gesagt wird, ist nicht zu bezweifeln.

Es ist eine auffallende und wesentliche Tatsache, daß die meisten Gesichtspunkte und Axiome der Prosodie ihren Gegensatz finden, was verhindert, in einem von ihnen einen absoluten und abstrakten Wertmaßstab für eine beurteilende Kritik zu sehen. Das entgegengesetzte Prinzip der Entmaterialisierung eines Inhaltes (Gedankens oder Gefühls) in den Klang ist aus den Selbstkorrekturen Corneilles zum Cid nicht weniger deutlich ersichtlich. Der Weg der Entwicklung ist deutlich erkennbar: Eine ursprünglich direkte Bezeichnung und intellektuelle Formulierung findet einen gefühlsmäßigen Ausdruck (meistens in einer neuen grammatischen Form) und dieser dann eine sinnlich-klangliche, melodische und rhythmische Darstellung. Das am Inhalt klebende Wort wird durch ein klangliches und immaterielles Spiel mit dem Inhalt ersetzt, wobei sich der Gedanke selbst klärt und verstärkt. Von den vielen Beispielen (Vers 17 ff., Vers 351/2, Vers 613 f. etc.)<sup>31</sup> nur zwei: Wenn »Et quand l'honneur y va, les plus cruels trépas/

Présentés âmes yeux ne m' ébranleroient pas« ersetzt wird durch »Et l'on peut peut me réduire à vivre sans bonheur/ Mais non pas me résoudre à vivre sans honneur«<sup>32</sup> (Vers 395/96), so ist die Abnahme an Materialität und Schwere, an umständlicher Verbildlichung eines Gedankens oder umgekehrt die Zunahme der Leichtigkeit, Spielhaftigkeit, Klanglichkeit unmittelbar spürbar, ebenso wie es durchsichtig ist, welche Rolle dabei die Antithese spielt und die inhaltliche wie methodische Konzentrierung mehrerer Gedanken mit lockerer Beziehung in einen einzigen Grundgedanken, der sich in einer Konkretisierungsfolge stufenweise entwickelt. Komplizierter ist derselbe Prozeß in den Versen 323/28<sup>33</sup>, wo zunächst der Anfangsgedanke durch Differenzierung in bestimmte Fälle und durch inhaltliche wie formale Klärung der Antithesen stärker konkretisiert wird; dann in den mittleren Versen ein neuer Gedanke durch die Variierung des vorangehenden ersetzt wird, was die Spielhaftigkeit erhöht; und schließlich eine sich in Monotonie erschöpfende Variante durch die Einführung eines Gegensatzes in eine sich entwickelnde Steigerung verwandelt wird. Ein unselbständiger, vom Sprechenden abhängiger Gedanke wird ersetzt durch einen in sich selbst lebendigen, schwebenden, dessen Glieder durch einen (vielleicht nur rhetorischen) Konflikt zugleich differenziert und in einer »eminenteren« Einheit zusammengehalten werden.

Die verschiedenen Arten der Konzentration der Vielfalt der Vokale auf einige wenige und deren Differenzierung nach der Qualität der Offenheit oder Geschlossenheit, der Quantität der Kürze und Länge, der räumlichen Funktion der Ortsfixierung oder der Bewegung in einen vorderen oder hinteren Plan, – sie alle dienen dem ästhetischen Gesetz der »Einheit der Mannigfaltigkeit«, das hier die konkrete Form der Einheit der Tonart annimmt, die sich über eine Reihe von Versen erstreckt, aber von Vers zu Vers variiert wird. Es lassen sich unterscheiden: die Bildung einer Tonart, die Funktion derselben als Thema, das auf der

unmittelbaren Klangformung eines Gefühls beruht im Gegensatz zur stark intellektuell geformten These mit tatsächlichem oder gedanklichem Inhalt, und die Art der Abwicklung des Themas im Zusammenhang mit der These. Eine durch Analyse zu größerer Konkretheit entwickelte Verslehre wird wahrscheinlich einen fundamentalen Unterschied machen zwischen der Prosodie des Sujet und der Tonart, der Prosodie der These und des Themas, zwischen der mehr prosaisch-logisch-grammatischen und der mehr musikalisch-melodisch-rhythmischen. Hier müssen wir uns mit einigen Beispielen über die Einführung bzw. Klärung der Tonart begnügen. Wenn der Comte seine Ablehnung der von Don Diègue vorgeschlagenen Ehe zwischen Chimène und Rodrigue mit den Worten beantwortet: »A de plus hauts partis Rodrigue doit prétendre/Et le nouvel éclat de votre dignité/Lui doit bien mettre au coeur une autre vanité«, so läßt diese ursprüngliche Fassung kaum etwas von der hochmütigen Ironie ahnen, welche die veränderte Formulierung beherrscht und die alle Einzelveränderungen erklärt. »A des partis plus hauts ce beau fils doit prétendre / Et le nouvel éclat de votre dignité/ Lui doit enfler le cœur d'une autre vanité« (Vers 170/72).<sup>34</sup> Die Verschiebung zugunsten der Tonart beruht oft auf geringen Veränderungen wie der Umstellung eines Wortes, die eine größere Emphase erlaubt (Vers 1354)<sup>35</sup> oder der Ersetzung einiger Worte (Vers 191)<sup>36</sup> oder eines einzigen wie in Vers 985<sup>37</sup>, wo der Übergang von: »O miracle d'amour! – mais comble de misères!« in »O comble de misères!« die Einheit der Tonart gegen die Antithetik der Gedanken herstellt.

In den meisten Fällen hat die Verstärkung der Tonart einen bestimmten und zwar gegensätzlichen Zweck: die Angabe des Themas am Anfang einer Szene oder die Zusammenfassung einer Entwicklung und Durchführung am Ende derselben. In die erste Kategorie gehört die Zusammenfassung der ursprünglich zwei Szenen der Exposition, die nach der Korrektur mit dem Angst-Zweifel Chimènes

beginnt, der so deutlich das zerstörende Gewitter unmittelbar vor dem Einlaufen in den Hafen darstellt: »Elvire, m'as tu fait un rapport bien sincère?/ Ne déguises-tu rien de ce qu'a dit mon père?<sup>38</sup> Man beachte den musikalischen Ausdruckswert dieser zwei Fragen gegenüber dem ursprünglichen, rein intellektuellen Anfang: »Entre tous ces amants dont la jeune ferveur Adore votre fille et brigue ma faveur,/ Don Rodrigue et Don Sanche . . .« etc. Erwähnt haben wir bereits den Anfang der zweiten Szene des ersten Aktes (Vers 59)<sup>39</sup> und den Anfang der fünften Szene des fünften Aktes, wo der Tadel der Akademie an einer Metapher zu der Schaffung des Themengegensatzes von nicht zu Atem und Wort kommender Schau und schreiendem Gefühlsausbruch Anlaß gab. Eine stärkere Anpassung an den kompositionellen Stellenwert der Exposition einer Szene zeigt auch die veränderte Gefühlsformulierung in den Versen 1469/72.<sup>40</sup> Für die Ersetzung eines Gedankens durch ein Gefühl, eines Satzes durch eine Tonart zitiere ich den für das Gesamtverständnis des Cid so wichtigen Vers 1460<sup>41</sup>, in dem Chimène das respektvoll zögernde und halb zustimmende: »Sire, c'est me donner une trop dure loi« durch die alle Convenancen durchbrechende Zurückweisung der königlichen Entscheidung ersetzt: »Quoi! Sire, m'imposer une si dure loi!« Außer Vers 551/52<sup>42</sup> ist das Ende der Anklagerede Chimènes gegen Rodrigue (Vers 692 ff.)<sup>43</sup> zu erwähnen, wo sie ein ursprünglich schwindsüchtiges Motiv zu einem glanzvollen Pomp entwickelt, zu einem der stärksten Orgelpunkte in der französischen Dramatik, indem sie: »Sacrifiez Don Diègne et toute sa famille/ A vous, à votre peuple, à toute la Castille«, steigert zu: »Vengez-la par une autre, et le sang par le sang/Immolez, non à moi, mais à votre couronne,/ Mais à votre grandeur, mais à votre personne;/ Immolez, dis-je, Sire, au bien de tout l'État/ Tout ce qu'enorgueillit un si haut attentat.«

Die Mittel, mit denen die Herstellung der Tonart wie des Themas erreicht wird, sind im wesentlichen dort erwähnt,

wo ich von dem Prinzip der Entmaterialisierung eines Gedankens in den Klang gesprochen habe. Es handelt sich um die Zurückdrängung der gedanklichen Formulierung zugunsten der des Gefühls und der Herstellung einer direkten Beziehung zwischen Gefühl und Klang.

Die bisherigen Erörterungen zeigten den Zusammenhang zwischen rein quantitativen Phänomenen und der melodischen Seite des Klangbildes des Alexandriners und dies unter einseitiger Bevorzugung der Vokale zu Ungunsten der Konsonanten. Nur am Anfang war darauf hingewiesen worden, daß die Silben im Vers oder Halbvers eine Mindestanzahl von Worten und Pausen bilden müssen bzw. diese Mindestzahl ein Höchstmaß von Abhängigkeit der Worte gegeneinander haben muß, falls die in der Struktur des Alexandriners angelegten Akzente zur Entfaltung kommen sollen. Im folgenden werden wir uns mit der rhythmischen Seite seines Klangbildes beschäftigen.

Aus der allgemeinen Regel, daß in der französischen Sprache alle Worte (oder die zusammengehörigen Wortgruppen) am Ende betont sind, hat man ohne weiteres den Schluß gezogen, daß der Unterschied zwischen Stamm- und Endungsilben für die Prosodie ohne jede Bedeutung sei. Eine eingehendere Analyse scheint mir aber zu zeigen, daß die Häufung von Akzenten auf Endungen oder auf solchen einsilbigen Worten, die den Unterschied zwischen Stamm und Endung nicht differenzieren, dem Vers einen Mangel an Fertigkeit und Gewicht gibt und daß allein eine »gerechte« d. h. dem Inhalt angepaßte Mischung betonter Stamm- und Endsilben dem Klang diejenige Konsistenz sichert, die den Sinn im Sinnlichen, den Gehalt im Hörbild mit der nötigen Plastizität inkorporiert. Wenn Corneille den Vers: »Elle n'ôte à pas un ni donne d'espérance« in »Qui n'enfle d'aucun d'eux ni défruit l'espérance«<sup>44</sup> verändert hat, so geschieht dies offenbar nicht wegen der Kritik der Akademie, man müsse »ni ne donne« sagen; wohl auch nicht nur deswegen, weil er dem zu kon-

kretisierenden Hauptgedanken der »indifférence« besser entspricht, das Verhältnis von »Nehmen« und »Geben« umzukehren; sondern nicht zuletzt darum, weil der rhythmische Ausdruck im Widerspruch zum Sinn tritt, wenn der erste und dritte Akzent auf eine Stammsilbe fällt, statt abwechselnd auf eine Stamm- und Endsilbe. Man vergleiche ferner die Cid-Verse (1367/68)<sup>45</sup> »Mourir pour le pays n'est pas un triste sort,/C'est s'immortaliser par une belle mort,/ mit dem gleichen Gedanken, der im »Horace« lautet: Mourir pour le pays est un si digne sort/Qu'on briguerait en foule une si belle mort«. <sup>46</sup> Die Veränderung ist gewiß eine grammatische Verbesserung, die den Gedanken vereinheitlicht, und die Aufhebung eines Mißverhältnisses in der Anzahl der Worte der Vershälften 4 + 4 statt 2 + 4, was zur Entfaltung des Akzents am Anfang des zweiten Verses führt. Aber die rhythmische Verbesserung geht weiter: In der zweiten Hälfte des ersten Verses fallen beide Akzente auf Stammsilben, was dem Satzcharakter des Inhaltes erst die Würde gibt: In der ersten Hälfte des zweiten Verses fallen die Akzente auf End- und Stammsilbe, und in der letzten Hälfte werden die Betonungen auf zwei Stammsilben durch die Einschubung des *si* besser vorbereitet und stärker unterstrichen. Ohne die Existenz und selbst die Schönheit von Versen leugnen zu wollen, in denen alle Akzente auf Endungen fallen, scheint mir für größere Gruppen die Regel zu gelten, daß mindestens ein Akzent auf eine Stammsilbe fällt und daß in den Vershälften die Betonungen auf End- und Stammsilben sich gegenseitig (in verschiedenem Ausmaß und in verschiedenen Formen) ausbalancieren. Diese Regel gibt dem Vers seine Statik gegenüber einer hemmungslosen Dynamik; sie sichert der Rhythmik ihre Komplexität und damit die Mannigfaltigkeit in der Einheit, die ohnedies Uniformität der Bewegung wird.

Es ist leicht erklärlich, weshalb die Verslehren die rhythmische Seite ausführlicher behandelt haben als die melodi-

sche: Sie läßt sich leichter auf einen quantitativen, d. h. wissenschaftlichen Ausdruck bringen. Von der quantitativen Verschiedenheit der Pausen und ihrem hierarchischen Aufbau von der einfachen Wortunterbrechung über die sekundäre zur Hauptzäsur haben wir bereits anfänglich andeutend gehandelt. Das Gemeinte wird ohne weitere Erklärung dem Gehör anschaulich, wenn Corneille die Verse: »Quand avecque la force on perd aussi la vie,/ Sire, et que l'âge apporte aux hommes généreux/Avecque sa foiblesse un destin malheureux« verändert in »Lorsqu'en pedant la force on perd aussi la vie,/ Et qu'un long âge apprête aux hommes généraux,/ Au bout de leur carrière, un destin malheureux!« (Vers 698/700).<sup>47</sup> Man vergleiche auch Vers 49/51<sup>48</sup> Vers 804<sup>49</sup> etc. Um in bezug auf die betonten Silben die quantitative Formulierung soweit wie möglich zu treiben, scheint es mir angebracht, die Orts- und die Stärkeverteilung der Akzente stärker als bisher zu trennen.

Die Ortsverteilung wird durch die Korrekturen Corneilles in annähernd demselben Zahlenverhältnis bald gleichmäßiger, bald ungleichmäßiger gemacht, was beweist, daß es sich hier nicht um abstrakte Schönheitsgesetze handelt, sondern um Veränderungen in Abhängigkeit vom Inhalt und seiner grammatischen und rhetorischen Erscheinungsform. Der Übergang von der völligen Regelmäßigkeit (3+3+3+3) in die völlige Unregelmäßigkeit (1+5+2+4) oder umgekehrt erfolgt in vier Formen: 2+4+2+4 oder 4+2+4+2 und 4+2+2+4, d. h. in zwei Gruppen a-b-a-b und 2+4+4+2 (a-b-b-a), deren Zusammenhang mit bestimmten Reimanordnungen nicht übersehen werden kann. Solche ›Verregelmäßigungen‹ oder ›Verunregelmäßigungen‹ können sich auf ein- und denselben Vers beziehen oder auf zwei aufeinanderfolgende; sie dienen in beiden Fällen der stärkeren Bindung oder Trennung, sei es der Vershälften, sei es der Verse. Die Veränderung des Verses 134<sup>50</sup> (»Pour laisser la vertu dans un si long supplice« statt: »Pour souffrir la vertu si longtemps au sup-

plice») geht ins Unregelmäßige, um die Rhythmik dem qualvollen Inhalt besser anzupassen, während sie in Vers 288<sup>51</sup> durch die Verstärkung der Spannung zwischen Vers und Sinnakzent die Wirkung der Antithese erhöht. In welchem Ausmaß der Gefühlsausdruck durch den Übergang von der absolut regelmäßigen in die absolut unregelmäßige Ortsverteilung der Akzente anwachsen kann, zeigt die Veränderung aus:

»Une ardeur bien plus digne à présent me consomme« in: »Non, ce n'est plus ainsi que mon amour le nomme« (Vers 1634).<sup>52</sup> Umgekehrt dient die ›Verregelmäßigung‹ dazu, den Sinn- und Versakzent zusammenfallen zu lassen und einer Sentenz die Ruhe zu geben, die ihrem allgemeinen Charakter zukommt, wenn »Une vengeance juste est sans peur du supplice« verwandelt wird in: »Pour la juste vengeance il n'est point de supplice« (Vers 654)<sup>53</sup>; oder sie verstärkt die metrische Konzentrierung (die der vokalischen analog ist), wenn sie in Vers 767<sup>54</sup> aus 3+3+4+2 macht: 3+3+3+3 und im folgenden Vers aus den ungleichen Vershälften 4+2+3+3 die geordnete Umkehrung: 4+2+2+4. Es werden hier zwei aufeinanderfolgende Verse getrennt, deren 3+3+4+2 und 4+2+3+3 ist ein Zusammenhang durch Umkehrung, um Folge und Bedingung eines Gedankens stärker voneinander zu sondern. Das entgegengesetzte Verfahren der Verregelmäßigung der Ortsverteilung zeigt unter anderem Vers 1799<sup>55</sup> zur rhythmischen Vereinheitlichung der beiden Hälften eines Verses und zur Ausschaltung des Zwiespaltes zwischen Tonart und Rhythmik. 2+4+3+3 wird ersetzt durch: 2+4+4+2. Die Ersetzung einer ungleichen Ortsverteilung durch die Wiederholung einer und derselben bindet zwei Verse 1179/80<sup>56</sup>, obwohl innerhalb jedes einzelnen Verses die Hälften eine verschiedene Ortsverteilung zeigen. Differenzierung und Integrierung, gleichzeitig angewandt, können dem allgemeinen Gesetz der Einheit in der Mannigfaltigkeit dienen. (Vers 805/06)<sup>57</sup>

Die rhythmische Eigentümlichkeit des Alexandriners besteht bekanntlich darin, daß der Vers zwei Gruppen von Akzentstärken hat; die schwächere liegt im ersten Teil, die intensivere am Ende der Vershälften. Da der Abschluß des Verses eine bedeutendere Unterbrechung ist als die Zäsur in der Mitte, so pflegt der vierte Akzent nachdrücklicher zu sein als der zweite, und zwischen dem 1. + 3. Akzent können Steigerungen und Abschwächungen stattfinden. Die rhythmische Schönheit des Alexandriners liegt also darin, daß die Dynamik der Akzentbewegung und die Statik der Vershälften sich in mannigfaltiger Weise durchdringen und zu einer sich selbst genügenden Einheit verbinden können: Die Monotonie der Betonungsstärken ist nicht eine immanente Eigenschaft des Alexandriners, sondern der Ausdruck einer verfehlten Realisierung, abgesehen von dem bereits erwähnten Fall (Vers 1705)<sup>58</sup>, wo zu Ausdruckszwecken die Monotonie durch eine Verbesserung erstrebt wurde. Die größte Anzahl der Veränderungen dient daher dazu, einen Relations- in einen Bewegungsrhythmus zu überführen (Vers 98);<sup>59</sup> die Überlagerung zweier statischer Formen (in der Verteilung der Orte und Stärke der Akzente) zu ersetzen durch ein Über- und Gegeneinander von extrem getrennter Statik und Dynamik; aus der rhythmisch-symmetrischen Antithese wird eine Ungleichheit der Rhythmen gemacht, indem allmählicher Anstieg und plötzlicher Abfall eine Asymmetrie bilden, was dem gedanklichen Gehalt der Ungleichheit entspricht (Vers 551/52);<sup>60</sup> durch Einführung eines allmählichen und kontinuierlichen Anwachsens der Stärken wird eine Steigerung der Akzente erreicht. (Vers 621)<sup>61</sup> Bei all diesen Übergängen vom Statischen zum Dynamischen können Verteilung der Orte wie der Stärken der Akzente zusammenwirken, und zwar nicht nur in einem Vers, sondern über zwei Verse hinweg: Wenn »Et le ciel, ennuyé de vous être si doux/ Vous lairra, par sa mort, don sanche pour époux« verbessert wird in: »Et nous verrons du ciel l'équitable courroux/ Vous laisser, par sa

mort, don Sanche pour époux.« (Vers 1695/96)<sup>62</sup>, so enthält dies zunächst die Veränderung einer regelmäßigen Ortsverteilung (3+3+3+3) in eine unregelmäßige (4+2+3+3), die zusammen mit dem folgenden Vers (3+3+2+4) auf Grund der geordneten Form der Umkehrung eine Einheit bildet. Die ursprüngliche Regelmäßigkeit war noch durch eine minimale Variation der Akzentstärken unterstrichen, welche die Statik der Verteilung wahrte. Aus dieser Statik wird eine Dynamik, (aus --== wird --≡ =≡), die zur Ortsverteilung in Spannung tritt, wodurch man vollends vom Mechanischen zum Dynamischen fortschreitet. Aber nicht nur die beiden Faktoren des Rhythmischen: Verteilung der Orte und Stärke der Akzente, wirken in demselben Sinne zusammen, sondern auch Rhythmisches und Melodisches werden besser einander angepaßt (Vers 51).<sup>63</sup> In den wenigsten dieser Fälle handelt es sich um die Verfolgung eines abstrakten Vollkommenheitsideals. Wie weitgehend der Inhalt bestimmend wirkt, geht daraus hervor, daß die vollkommeneren Gestalt des Rhythmus erst auf Grund grammatischer Veränderungen erreicht wird: Aktivierung der Verben (Vers 91/92)<sup>64</sup>, Wortveränderungen, Umstellungen von Substantiven und Objektiven (Vers 459)<sup>65</sup>, Voranstellung des den Gedanken beherrschenden Verbs (Vers 510).<sup>66</sup> In anderen Fällen dagegen ist die Aufhebung der Herrschaft der Syntax geradezu die Vorbedingung für die Entfaltung des Rhythmus, und hier setzen sich die immanenten Qualitäten des Verses gegen die Zwänge einer latinisierenden Grammatik durch (Verse 203/04).<sup>67</sup>

Ähnlich wie Racine Gedankenetappen durch Wiederholung ähnlicher uninteressanter Reime melodisch zusammenhält, so im Rhythmus durch eine zusammenhängende Akzentgruppe.

## Anmerkungen

(Vgl. Kommentierte Nachweise, S. 303)

- 1 Corneille, *Cid*, in: *Oeuvres de P. Corneille, Nouvelle Edition, Troisième Tirage, Tome Troisième*, par M. Ch. Marty-Laveaux, Paris 1930, Librairie Hachette.  
Vers 1302, Acte IV, Scène III, S. 173, vgl. Anm. 6.
- 2 Vers 1630, Ac. V., Sc. III, S. 189.
- 3 Vers 312, Ac. I, Sc. VII, S. 122, vgl. Anm. 2.
- 4 Verse 49/51, Ac. I, Sc. I, S. 108.
- 5 Vers 804, Ac. III, Sc. III, S. 150, vgl. Anm. 1.
- 6 Vers 732, Ac. II, Sc. VII, S. 146.
- 7 Vers 172, Ac. I, Sc. III, S. 114.
- 8 Vers 290, Ac. I, Sc. V, S. 120.
- 9 Vers 15, Ac. I, Sc. I, S. 106.
- 10 Vers 17, Ac. I, Sc. I.
- 11 Racine, *Phèdre*, in: *Oeuvres de J. Racine, Tome III, Deuxième Tirage, Sec. édit., Revue et corrigé par P. Mesnard, Paris 1923, Librairie Hachette*; dort: Vers 36, Ac. I, Sc. I, S. 307.
- 12 Corneille, *Cid*, op. cit., Vers 168, Ac. I, Sc. III, S. 114, vgl. Anm. 4.
- 13 Vers 723, Ac. II, Sc. VIII, S. 146.
- 14 Vers 1541, Ac. V, Sc. I, S. 185, vgl. Anm. 1.
- 15 Vers 824, Ac. III, Sc. III, S. 151.
- 16 Vers 1623, Ac. V, Sc. III, S. 188, vgl. Anm. 4.
- 17 Vers 465, Ac. II, Sc. III, S. 132, vgl. Anm. 1.
- 18 Vers 59, Ac. I, Sc. II, S. 109.
- 19 nicht auffindbar.
- 20 Vers 446, Ac. II, Sc. III, S. 131, vgl. Anm. 1.
- 21 Vers 453, Ac. II, Sc. III, S. 131.
- 22 Vers 632, Ac. II, Sc. VI, S. 141, vgl. Anm. 3.
- 23 Vers 1552, Ac. V, Sc. I, S. 185.
- 24 Vers 1095, Ac. III, Sc. VI, S. 164.
- 25 Vers 1705, Ac. V, Sc. V, S. 192, vgl. Anm. 1.
- 26 Racine, op. cit. Vers 253/254, Ac. I, Sc. III, S. 320.
- 27 Vers 36, Ac. I, Sc. I, S. 307.
- 28 Vers 38-40, Ac. I, Sc. I, S. 307.
- 29 Vers 50, 55, 56, Ac. I, Sc. I, S. 307/308.
- 30 Vers 577/578, Ac. II, Sc. IV, S. 338.
- 31 Corneille, op. cit. Vers 17, Ac. I, Sc. I, S. 106, Vers 351/352, Ac. II, Sc. I, S. 125, Vers 613 f., Ac. II, Sc. VI, S. 140.
- 32 Vers 395/96, Ac. II, Sc. I, S. 127, vgl. Anm. 4.
- 33 Vers 323/28, Ac. I, Sc. VI, S. 123.

- 34 Vers 170/72, Ac. I, Sc. III, S. 114, vgl. Anm. 4/5.  
35 Vers 1354, Ac. IV, Sc. V, S. 177.  
36 Vers 191, Ac. I, Sc. III, S. 115.  
37 Vers 985, Ac. III, Sc. IV, S. 159, vgl. Anm. 1.  
38 Vers 1/2, Ac. I, Sc. I, S. 105, vgl. Anm. 3.  
39 Vers 59, Ac. I, Sc. II, S. 109.  
40 Vers 1469/72, Ac. V, Sc. I, S. 182.  
41 Vers 1460, Ac. IV, Sc. V, S. 181, vgl. Anm. 3.  
42 Vers 551/52, Ac. II, Sc. V, S. 137.  
43 Vers 692, Ac. II, Sc. VIII, S. 144, vgl. Anm. 4, 5.  
44 Vers 18, Ac. I, Sc. I, S. 106, vgl. Anm. 1.  
45 Vers 1367/68, Ac. IV, Sc. V, S. 177.  
46 Corneille, Horace, in: op. cit., Vers 441/442, Ac. II, Sc. III, S. 301.  
47 Corneille, Cid, op. cit., Vers 698/700, Ac. II, Sc. VIII, S. 145, vgl. Anm. 1.  
48 Vers 49/50, Ac. I, Sc. I, S. 108.  
49 Vers 804, Ac. III, Sc. III, S. 150.  
50 Vers 134, Ac. I, Sc. II, S. 112, vgl. Anm. 3.  
51 Vers 288, Ac. I, Sc. IV, S. 120.  
52 Vers 1634, Ac. V, Sc. III, S. 189, vgl. Anm. 3.  
53 Vers 654, Ac. II, Sc. VIII, S. 143, vgl. Anm. 1.  
54 Vers 767, Ac. III, Sc. I, S. 148.  
55 Vers 1799, Ac. V, Sc. VII, S. 196.  
56 Vers 1179/80, Ac. IV, Sc. II, S. 168/169.  
57 Vers 805/806, Ac. III, Sc. III, S. 150.  
58 Vers 1705, Ac. V, Sc. V, S. 192, vgl. Anm. 1.  
59 Vers 98, Ac. I, Sc. II, S. 111.  
60 Vers 551/552, Ac. II, Sc. V, S. 137.  
61 Vers 621, Ac. II, Sc. VI, S. 140.  
62 Vers 1695/96, Ac. V, Sc. IV, S. 191, vgl. Anm. 1.  
63 Vers 51, Ac. I, Sc. I, S. 108.  
64 Vers 91/92, Ac. I, Sc. II, S. 111.  
65 Vers 459, Ac. II, Sc. II, S. 131.  
66 Vers 510, Ac. II, Sc. V, S. 135.  
67 Vers 203/204, Ac. I, Sc. III, S. 115.

## Anmerkungen über den Prosastil von Valéry

*Mais véritablement, la parole peut construire, comme elle peut créer, comme elle peut corrompre.*

Eupalinos<sup>1</sup>

### I

*Le style c'est l'homme!*<sup>2</sup> Aber über den Stil eines Meisters des Stils zu schreiben – setzt das nicht eine Tollkühnheit voraus, die in der Verzweiflung wurzelt, und eine Schamlosigkeit, die sich durch die Unenthüllbarkeit des Individuums gesichert weiß? Der Wille zur Erkenntnis drängt immer an den Punkt, wo aus dem Schöpfer das Geschöpf wird. Obwohl unsere Gedanken ihn nie betreten, glauben wir doch immer ihn zu sehen – wie Moses vom Horeb das gelobte Land –, um vom Geschöpf auf den Schöpfer zu schließen. Mag uns der Verstand noch so oft davon zu überzeugen versuchen, daß wir am Rande des Wahnsinns mit dem Unmöglichen spielen, unsere Vernunft versichert uns immer wieder, daß die fragmentarischsten Zeichen aus diesem »Reich der Mütter« unser Leben selbst und seine einzige Rechtfertigung sind.

### II

Valéry ist ein Aristokrat. Sein Stil hält den Leser immer in einer Distanz, die pantheistische Verschmelzungen oder gefühlsselige Anbiederungen nicht aufkommen läßt, – aber es ist nicht die Distanz der Beziehungslosigkeit. Man könnte sagen, daß seinem Stil die gerade Linie zugrundeliegt, die unbeirrteste und kürzeste Verbindung zwischen

zwei Punkten. Sie ist das Gerüst des Verstandes, dessen Schöpfungsakt unmerklich geworden ist, die *gegebene* Achse. Aber an jeder Stelle gibt es Ausschläge in die Höhe und in die Tiefe, in die Begeisterung und in die Resignation, eine Kurve, deren feinste Schwingungen mit der Präzisionslogik des Gefühls geschaffen sind.

Diese meistens sehr geringen, selten größeren, immer vornehmen Ausschläge des Rhythmischen und Melodischen berühren den Leser und durchdringen ihn zugleich. Sie stellen ihn an einen Ort, der zwischen dem liegt, der geschrieben hat, dem, der liest und den Worten, in denen beide zusammentreffen. Dieses Schwanken ist zugleich Ruhe und Erregung, bald rationale Bewunderung, bald irrationale Vermählung.

### III

Sollte Valéry selbst den Leser gezeichnet haben, den er sich wünscht? »Ich war vielleicht nicht ohne Grund so innerlich berührt von diesen kaum bestimmbaren Eigenschaften; und zudem war ich überrascht, es zu sein; denn ich duldete nicht (und dulde auch heute nicht), daß mir ein Buch so viel vorspiegeln und daß ich meine eigenen Empfindungen nicht mehr klar von denen unterscheiden sollte, an denen die Geschicklichkeit eines Schriftstellers mich teilnehmen läßt. Ich sehe die Feder, und den der sie führt. Ich kümmere mich nicht um seine Erregungen, ich bedarf ihrer nicht. Ich verlange von ihm, daß er mich seine künstlerischen Mittel kennen lehrt. Lucien Leuwen aber bewirkte in mir eine wundersame Verwirrung, die mir widerwärtig ist . . .«

Daß Valéry die Form des Dialogs gebraucht, daß er den Unterredenden antike Namen gibt, Namen aus platonischen Dialogen – das bezeugt eine natürliche und durch das Bewußtsein bejahte Verwandtschaft mit dem Griechentum. Aber die Art, wie er den Dialog gebraucht, hat nichts von der erhabenen Monotonie sokratischer Hebammenkunst, sie zeugt von christlicher Polyphonie – mögen Inhalt der Worte und geistige Haltung des Autors noch so weit von jeder christlichen Dogmatik entfernt sein. Die Hauptpersonen reden aus ihren verschiedenen Charakteren und Einstellungen zum Leben nach der Art, wie ihnen die Dinge erscheinen. Die eine Stimme (im Dialog über die Seele und den Tanz) ist die des kühlen, klaren Verstandes, zuweilen etwas mechanisch hämmernd wie ein Klavier von der Gewohnheit der Analyse, dann etwas vorlaut von dem erworbenen Wissen, ein ironisches Lächeln abnötigend, zuweilen weise von einer lebenslangen, uninteressierten Beobachtung der Natur. Ihr tiefstes Wort ist: »Si les choses doivent s'arranger, il sied que le médecin ne les trouble point, et qu'il arrive un très petit moment avant la guérison, du même pas que les Dieux.«<sup>3</sup> – Die zweite Stimme ist weich und schmiegsam, gefühlvoll wie eine Geige, träumerisch verliebt in das süße Dasein und seinen steten Wechsel; sie hat die Klangfarbe einer »âme voluptueuse«.<sup>4</sup> – Und die dritte Stimme, – die Stimme des Sokrates? Valéry beschreibt sie selbst als Synthese von Traum und Mathematik, als ein ›Zugleich‹ des Realen, Irrealen und Intelligiblen »selon la puissance des Muses«.<sup>5</sup> Die Stimme einer Orgel – möchte man sagen –, die bald ein Motiv des Verstandes aufgreift, bald ein Motiv des Gefühls, um sie über sich hinaus zu führen, bald einsam und antwortlos zwischen ihnen bohrt und fragt, die unendliche Stimme mit dem scharfen Biß des Philosophen, die Stimme der Vernunft, schluchzend über die Ausweglosigkeit des Lebens, die

Stimme des Weisen, vergiftet durch den »ennui de vivre«. <sup>6</sup> Sie alle umkreisen mit ihren Worten das Ding, sie beschwören es von ihren verschiedenen Standpunkten aus, die nebeneinander herlaufen, sich überdecken, ohne sich zu vereinigen, bis schließlich – am Ende – das Ding selbst da ist, hergebannt durch die Magie der Worte aus seiner Heimat oder zurückkehrend aus dem nichtigen Überfluß der Worte in das Schweigen. Das Kammerorchester parallel laufender Stimmen, zwischen denen immer neue Ansichten der gemeinten, vorgestellten, wahrgenommenen Sache hin- und herlaufen, findet seine letzte Weisheit, indem das Ding, selbst redend, sich verschweigt. Dieses Schweigen steht zwischen den Worten und jenseits der Worte. Es ist griechisch und christlich zugleich.

v

Der Stil Valéry's kennt – wenn ich so sagen darf – kein Schwerefeld mehr. Die empirische Zeit (Anfang des 20. Jahrhunderts), der empirische Raum (französische Nation), die empirische Materie und Energie sind – unter Wegziehung aller Zwischenstufen – in eine ganz andere Sphäre transponiert, in eine gewisse, sehr große Höhe des Bewußtseins, in eine Art »reiner Anschauung«, intelligibler Wesenheit, für die Abstraktion ein sehr schlechtes Wort wäre. Wie es dorthin gelangt ist, ist nicht mehr als Prozeß, als Bewegung sichtbar, sondern nur an der Schärfe und Geschlossenheit, mit der die Worte und Sätze eingehegt sind. Und trotzdem ist dieser Stil so sehr französisch wie der Racines, so sehr 20. Jahrhundert, daß er mit dem Picassos, Strawinskys, Le Corbusiers so viel Ähnlichkeit hat, wie es bei verschiedenen Temperamenten möglich ist, so sehr bürgerliche Aristokratie und Dekadenz, daß alles Wissen den »intellektuellen Hamlet« nicht über die Grenzen dieser Bindung hinausbringt.

Der Weg vom Unbewußten durch das Bewußte ins Überbewußte ist – wenn nicht ausgeschaltet, so auf ein geringstes Ausschlagmaß zurückgeführt, in dem die Auftriebskraft über die durchschnittliche Bewußtseinshöhe besonders sorgfältig ausgewogen scheint gegen die in die Tiefe ziehende Schwere. Zwischen beiden hat das Wort nicht sein Gewicht durch das, womit es belastet ist, sondern durch die Spannung seiner Vokale und Konsonanten in ihm selbst oder in Beziehung zu benachbarten. Valéry's Stil ist Statik im Spannungszustand.

Innerhalb dieser Statik ist er konstitutiv, d. h. er baut sich seinen eigenen Raum und seine eigene Zeit aus der Antithetik, die das Bewußtsein in sich selbst findet. Ein punkthaftes Motiv wird spiralenartig auf- und abgewickelt. Es entsteht und löst sich auf in einer Zeit, die ohne Beziehung auf die sogenannte wirkliche ist. Valéry liebt zuweilen kühne Sprünge, zuweilen Riesenschritte, die Etappen abstecken, um dann am Anfang des Anfanges, beim Ungewissen, beim Chaos atemlos und beharrlich mit einem fast pedantischen Schritt zu beginnen. Aber wenn der Schritt in der einen Richtung pedantisch scheint, so ist das meistens nur ein Zeichen, daß er sich gleichsam in eine andere Dimension gewandt hat. So entsteht ein Raum, der mit lebendigen Atemzügen die drei Dimensionen der irdischen Breite, der metaphysischen Höhe und der kategorialen Tiefe durchdringt. Es gibt in diesem Raum beständig Anfang und Ende, an das sich wieder ein Anfang knüpft, Körper und Glieder, die sich zusammenfügen und über deren ausgefüllter Endlichkeit die offene Leere sofort wieder beginnt. Die scheinbare Irrationalität des Wechsels zwischen diesen Dimensionen, die so hoher Kunstverstand ist, daß sie jeden Kunstverstand übersteigt, schafft die einmalige und unvergleichliche Atmosphäre dieses Raumes.

Welcher Abstand zwischen dem Anfang und dem Ende eines Dialogs! So beginnt das Gespräch über »die Seele und den Tanz« mit einem Gepolter des Eryximachos über eine Sauferei und Fresserei, die jede natürliche Begierde übersteigen, und klingt aus in dem Hauch der Tänzerin Athikte, die außerhalb aller Dinge war. Und doch, welche Verwandtschaft!

Eryximachos taumelt von dem erbarmungslosen Gelage zu den durchdringenden Rätseln des Sokrates, von der Materie zum Geist und stellt dabei fest: »Mon âme n'est plus qu'un songe, que fait la matière en lutte avec elle même!«<sup>7</sup> Athikte tastet sich aus einem totähnlichen Zustand ins Leben und durchschreitet einen Punkt, von dem sie sagt: »Je ne sens rien. Je ne suis pas morte. Et pourtant je ne suis pas vivante!«<sup>8</sup> In beiden Fällen eine Dialektik der Gegensätze, die die Stelle betont, an der sie selbst ungreifbar ist. Es ist dies die wiederkehrende Formulierung des Themas. Ist der Kampf am Anfang in einen Traum gehüllt, steht am Schluß die kühl reservierte Alternative der Reflexion, so spricht in der Mitte – »la bouche fermée, comme maîtresse des ses lèvres«<sup>9</sup> –, die Stimme des Bewußtseins: ». . . dis-moi donc, cher ami Éryximaque, . . . connais-tu point quelque remède spécifique, ou quelque corps exactement antidote, pour ce mal d'entre les maux, ce poison des poisons, ce venin opposé à toute la nature? . . . Qui se nomme: *l'ennui de vivre?* . . . cet ennui enfin, qui n'a d'autre substance que la vie même, et d'autre cause seconde que la clairvoyance du vivant. Cet ennui absolu n'est en soi que la vie toute nue, quand elle se regarde clairement.«<sup>10</sup>

Zuweilen ist die Klarheit des Stiles zu einer Art Syllogismus getrieben – nicht in der Zahl der Sätze, sondern mit seiner Musikalität. Aber es wäre falsch, von einem abstrakten Schlußverfahren zu reden: Valéry ist trotz aller Annäherung an die Antike zu sehr Kind seiner Zeit, als daß er die Bedeutung des Feldes, die Individualität der Stelle nicht kennen sollte. Ich denke an einen bestimmten Syllogismus: an den Anfang seines Essays zum Lucien Leuwen. Der *Obersatz* ist in drei kurze Sätze aufgeteilt. Der erste hat einen völlig neutralen Ton und einen gleichmäßigen, unbeschwingten Rhythmus. Der zweite läßt von einer Ebene aus ein Gefühl anschwingen und mitklingen. Der dritte hat die Resignation des begrenzenden Verstandes, die fällt und fällt. Der *Untersatz* ist eine Periode, die keinen eigentlichen Hauptsatz hat, sondern zwei Nebensätze kunstvoll ineinanderfügt und etwas gleichgültig einem simplen Vordersatz anhängt. Auch hier wieder ein Übergang aus dem Bericht in die Gefühlsbetonung, die aber diesmal nicht fällt, sondern steigt. Dann der kurze *Schlußsatz*: fester Trotz, schamvolle, aber zwingende Beichte, Prägnanz mit einem Widerhaken, der nicht nur Ober- und Untersatz zusammenfaßt, sondern auch – trotz des persönlichen Inhaltes – die Seele des Lesers mit einfängt. Ein leises Lächeln des Genusses über den gelungenen Schritt, ausgezogen zu sein, um eine Sache zu berichten, und Herz und Verstand des Lesers mit heimzutragen.

Es ist wohl die Folge der rationalen Seite des Stiles von Valéry, daß man sehr oft auf Stellen stößt, die wie Aphorismen, ja wie geflügelte Worte wirken. Schon diese Isolierung ist bemerkenswert in einem Stil, der einen so großen

Wert auf gedankliche und musikalische Kontinuität legt. Aber noch auffälliger ist die häufige Diskrepanz zwischen dem sinnlichen Ton und der sinnhaften Bedeutung. Manche dieser Sätze klingen tiefsinnig: »Er hat dafür die metaphysische Entschuldigung, daß es besser ist, von der Ursache zu sprechen als von der Wirkung.« Aber ist das nicht der überlieferte theologische Humbug, daß die Ursache mehr wert ist als die Wirkung? Der Dualismus von Idee und Gestalt, dessen Anerkennung Totschlag, Mord alles Künstlerischen ist? Andere Sätze klingen banal in der Alltäglichkeit ihrer Worte: »Je pense, que je pense comme toi!«<sup>11</sup> Aber wie? Ist das nicht die Aufhebung des Tragischen aller Individuation, das Mysterium der Vereinigung zweier Gedanken, zweier Seelen, zweier Menschen? Ist die unwichtige Entlarvung eines theologischen Fundamentalsatzes ebenso wie der Aufbau eines Wunders aus abgegriffenen Münzen beabsichtigte Ironie?

## IX

Inmitten einer Wortfolge, die vibriert von den leisesten seelischen Schwingungen der Zuneigung und der Abneigung, der Verwunderung und der Bewunderung, des Hochmutes und der Ironie, des Vertrauens und der Angst, der Zurückhaltung und des Ausbruches, der Zärtlichkeit und des Neides und unzähliger Gefühle, stehen Sätze von einer Abgelöstheit und musikalischen Geschlossenheit, daß man das Ideal einer abstrakten Schönheit zu greifen glaubt. Diese Sätze sind wie ein vollkommener Körper, – vollkommen in seinem Sein und in seiner Bewegung. Es ist die Wertschätzung, die Liebe, die Anbetung des Körpers, die die eine Ursache und Wurzel solcher Gebilde sind. Und die andere ist die Höhe, Klarheit und fast Selbstironie des Bewußtseins. Dort, wo das Denken an seine Grenze stößt, erlöst es sich in die Musikalität eines Wortkörpers, und

doch mußte zuvor das Bewußtsein die Geburt der Idee gewaltsam unterbrechen, den unmittelbaren Genuß des Visionären verhindern, damit am Ende jene Schönheit entstehen konnte, »qui le [l'homme] met l'homme, sans effort, au-dessus de sa nature«. <sup>12</sup> Der ganze Kampf des Schöpfers, den Valéry im *Eupalinos* so tief und spannend beschreibt, daß man an die Mütterszene des Faust erinnert wird, ist ausgelöscht in solchen Sätzen, die nicht zu denen gehören, über die man das Wort Valérys über Alcibiades wiederholen könnte: »Et le voyant on se sent devenir architecte.« <sup>13</sup> Vielmehr überkommt uns ein erstarrendes Glücksgefühl, in das sich ein seeliger Schrecken mischt.

x

Das Wort und die Wortfolge ist ein Äußerstes an Plastik und Musikalität. Die Plastik des Stiles beruht auf der Schätzung des Körpers und diese auf seinem Hinausragen über die Gewißheit des Bewußtseins. »O Leib, mein hehrstes Gut . . .« Unzählbar sind die Variationen über dieses Thema bis zu dem Bekenntnis des Eupalinos, daß bei allen Konstruktionen »mon corps est de la partie«. <sup>14</sup> Dann auf der Endlichkeit des Menschen oder genauer darauf, daß es für Valéry keine jenseits des Endlichen liegende Unendlichkeit gibt, sondern nur die unendliche Wiederkehr im Endlichen. Daher bedient er sich gern des Mittels, vom Abstrakten zum Konkreten, vom Gedanken zur Wirklichkeit überzugehen, das entstehen zu lassen, wovon gesprochen wurde. Mit der Art, wie der Akt der Verbildlichung gegeben wird, beginnt die Musikalität dieser Plastik. Die psychologische Wurzel ist der Zusammenhang zwischen Gesichts- und Gehörsinn, die logische die Mathematik. Die Liebe zum Körper, übersetzt in die intelligiblen Formen der Geometrie und Algebra –, das ergibt die Kraft des Wortes, die unfaßbar immateriell ausklingt. Die Bewegung

zwischen größerer Plastizität und Musikalität ist das reinste Stiläquivalent für die dialektische Gedankenbewegung.

## XI

Selbstverständlich kennt Valéry alle Kunstmittel: die sanft variierten, aber dringlichen Wiederholungen, die schroffen Antithesen, die kühnen Schlingen, die unerwarteten Seitensprünge, die erleuchtenden Synthesen, Symmetrie und Asymmetrie, »les conversions, les inversions, les diversions inépuisables qui se répondent et se déduisent sous nos yeux, nous transportent dans les connaissances divines«. <sup>14</sup> Er beherrscht alle Mittel mit einer Souveränität, die Spiel wird, und mit einer Mannigfaltigkeit der Wendungen, daß das *Rationalste* ins Irrationale, das *Irrationalste* in Ratio umschlägt und der Eindruck der »infinité des similitudes« <sup>16</sup> entsteht.

## XII

Vielleicht führt neben der dialektischen Sinnspannung der Worte (*nécessités capricieuses*; *mystère organisé*; *le mince monstre de souplesse*<sup>17</sup> etc.) nichts so tief in den Stil Valéry's wie die Ästhetik der Übergänge und der Ruhepunkte. Zuweilen ist der Ruhepunkt ein langes, abgebrochenes, in eine andere Bewußtseinskoordinate umgebogenes Ausatmen, zuweilen ein dekorativer Schnörkel oder Rücksprung vom Gegenstand auf die Redenden, bis dann das Thema wieder anhebt, als sei es neu geboren aus einem Nichts, das nur Varianten hervorzubringen vermag. Die Einheit des Themas macht alle Pausen und Krisen, jeden Hiatus und jede Kontinuität im Wandel so bedeutsam.

Der Übergang hat zwei Pole: das unbestimmt Abstrakte und das konkret Anschauliche. Beide bleiben in der Sphäre

der Idealität, – im Gegensatz zu Flaubert, dessen Stil ganz auf Realität gestellt war. Indem das Bewußtsein sich selbst zum Gegenstand hat, macht es sein Eigentümliches aus, wie es sich mit dem Unbewußten verbindet und welche Grenzen ihm nach der Seite des Realen gezogen sind. Der Gegensatz des Schlaftraumes ist der Wachtraum: die Vernunft; der Gegensatz des Zufalls das Gesetz. Beide vereinigt ergeben den Traum, »tout pénétré de symétries, tout ordre, tout actes et séquences«.<sup>18</sup> Daß dieser Stil innerhalb der Idealität an jeder Stelle das Reale, das Irreale und das Intelligible in unauflöslicher Einheit enthält, gibt ihm eine eigene faßlich-unfaßliche, durchsichtig-unberechenbare Wirklichkeit. Die mathematische Exaktheit als Fundament, die mathematische Unendlichkeit als treibende Kraft, die Vereinigung beider als zweite Natur, die der ersten zum Verwechseln ähnlich und doch völlig entfernt von ihr ist, – das ist der Stil Valéry's.

Der Übergang hat eine Mitte, in die abklingt, was eben noch war und aufgeht, was sogleich sein wird: die Einsamkeit, das Schweigen. Die Pause ist das stationäre Zentrum des Überganges, der Übergang die dynamische Entwicklung der Pause. Die Einsamkeit ist die Konzentration, aus der der Wechsel des Willens entsteht, und die Bewegung des Willens erweckt »le sentiment de l'immobile«<sup>19</sup>, dessen letzte Wurzel der Zweifel ist: Nichts *und* Alles.

### XIII

Es ist unmöglich, zwischen den Gedanken oder besser der Denkbewegung und dem Stil, d. h. dem Wort oder besser der Wortfolge zu unterscheiden, so sehr sind Form und Inhalt dasselbe. Darum bezeichnet es den Stil, daß die Gedankenbewegung sich am Gegensatz entzündet, daß es sich aber nicht um einen dramatischen Kampf der Gegensätze handelt, sondern um ein Gegenüberstellen vermittels eines

»und«, eines »ebenso wie« oder um ein Abwechseln- und Folgenlassen, bei denen das Bewußtsein und Wissen des Menschen der dialektischen Bewegung selbst gleichkräftig ist. Diese doppelte Form der Dialektik – die ruhende und die bewegte – hat eine zweifache Einheit: auf der höchsten Höhe des Bewußtseins und der tiefsten Stufe des Unbewußten. Zwischen diesen äußersten Polen liegt die stets in sich selbst zurückkehrende, sich immer aus sich selbst wiederholende dialektische Bewegung, welche unser Sein garantiert und einer tanzenden Frau gleicht. Bei diesem Tanz spielt der Mittelpunkt der kreisenden Peripherie eine besondere Rolle, indem er das Hindernis zu schließen versinnbildlicht: »le venin opposé à toute la nature«.<sup>20</sup>

#### XIV

In einer Zeit, da sich die produktive Philosophie aus den Ställen der wiederkäuenden Schulen zu den großen Dichtern geflüchtet hat – wer schreibt die Philosophie Baudelaires und Flauberts? –, darf man die philosophischen Quellen des Stils von Valéry aufzudecken versuchen. Da ist vor allem Descartes – Descartes mit seinem: je pense, donc je suis, mit seinem Rationalismus, mit seiner Klarheit und Exaktheit, mit seiner Wertung der Quantität und Schätzung des Mathematischen, mit seinem hohen und nicht selten ironischen Bewußtsein, das sein gutes Gewissen ist. Seit Descartes ist das Denken dialektisch geworden. Vergegenwärtigt man sich die Bewegung des Hegelschen Weltgeistes, in die das Bewußtsein der Philosophen hineinbezogen ist, oder die historische Dialektik des Materiell-Wirklichen bei Marx, so wird die Stellung Valérys klar, dem der Tanz die dialektische Bewegung versinnbildlicht und den erlösenden Übergang von der »liberté de jugement« zur »liberté de mouvement«<sup>21</sup> – bei Marx: Revolution des internationalen Proletariats! Der Unterschied hat

seine Quelle in der Skepsis Valéry's. (Es ist mir unbekannt, ob Valéry diesen Zug seines Wesens an der antiken Skepsis unmittelbar genährt hat oder an Montaigne.)

Diese drei Ingredienzien geben eine neue und eigenartige Mischung in der Seele eines Dichters des 20. Jahrhunderts. Sie bewirken, daß die Dichtung, das Wesen der Dichtung zum Gegenstand des Dichters wird. Wenn Valéry von den Akten des Körpers sagt: »Ils ne savent, ce qu'ils font, mais ils le font comme des dieux«<sup>22</sup>, so könnte man von seinen dichterischen Akten sagen: »Il les fait comme des dieux, parce qu'il sait ce qu'il fait.«<sup>23</sup> Und das ist das Wunder seines Stiles: »Qu'est-ce qu'il y a de plus mystérieux que la clarté.«<sup>24</sup>

xv

Ich variere ein Wort des Künstlers: »Man fände kein Ende mit Valéry. Ich weiß kein größeres Lob.«

*Anmerkungen*

Übersetzung der französischen Textstellen (Vgl. Kommentierte Nachweise, S. 304)

Alle Zitate sind dem Band *Eupalinos* von Valéry entnommen und werden nach der Gallimard-Ausgabe von 1944 durch die in Klammer stehenden Seitenzahlen nachgewiesen (Der Herausgeber).

- 1 Und wahrhaftig, die Sprache kann konstruieren, wie sie hervorbringen, wie sie zersetzen kann. (67) Vgl. auch Raphael, *Aufbruch in die Gegenwart* 1985: 137.
- 2 Der Stil ist der Mensch selbst.
- 3 Wenn die Dinge wieder werden sollen, so darf der Arzt sie nicht stören. Einen winzigen Augenblick vor der Heilung soll er kommen – und mit dem Schritt der Götter. (177)
- 4 wollüstige Seele. (142)
- 5 der Macht der Musen gemäß. (142)
- 6 der Überdruß zu leben. (163f.)

- 7 Meine Seele ist nur mehr ein Traum, den die mit sich selbst im Streit liegende Materie träumt. (131)
- 8 Ich fühle nichts. Ich bin nicht tot. Und doch bin ich auch nicht lebendig. (179)
- 9 geschlossenen Mundes, Herrin ihrer Lippen.
- 10 Und sage mir, guter Freund Eryximachos, (. . .) wüßtest Du nicht ein besonderes Heilmittel oder das angemessene Gegengift gegen jenes Übel aller Übel, das Gift aller Gifte, das jeglicher Natur entgegensteht – und welches man heißt: den Überdruß zu leben? Jenen Überdruß, der in sich nichts weiter als das nackte Leben vorfindet, schaut dieses genau in sich hinein. (163 f.)
- 11 Ich denke, ich denke wie Du. oder: Das denke ich auch. (133)
- 12 die den Menschen ohne Anstrengung über seine Natur hinaushebt. (28)
- 13 und bei seinem Anblick fühlt man sich zum Architekten werden. (25)
- 14 mein Körper mit von der Partie ist. (44)
- 15 Die unerschöpflichen Verwandlungen, Umkehrungen und Abwandlungen, die sich vor unseren Augen gegenseitig beantworten und auseinander hervorgehen, versetzen uns in einen göttlichen Zustand des Erkennens. (143)
- 16 Unendlichkeit an Ähnlichkeiten. (143)
- 17 launige Notwendigkeiten, organisiertes Geheimnis, das schlanke Ungeheuer an Geschmeidigkeit. (139)
- 18 ganz durchdrungen von Symmetrien, ganz Ordnung, ganz Handlung und Abfolge. (142)
- 19 das Gefühl des Unbeweglichen.
- 20 das Gift, das jeglicher Natur entgegensteht. (163)
- 21 Urteilsfreiheit – Bewegungsfreiheit.
- 22 Sie wissen nicht, was sie tun, doch tun sie es wie Götter. (133)
- 23 Er macht sie wie Götter, denn er weiß, was er macht.
- 24 Was wäre geheimnisvoller als die Klarheit oder: Gäbe es etwas Geheimnisvolleres als die Klarheit? (68)

## Ein Fragment über den lyrischen Stil Valéry's

### I

Valéry hat immer sehr scharf unterschieden zwischen poetischem und prosaischem Stil. Ich will es hier nicht als meine Aufgabe betrachten, seine Begründung zu wiederholen, sondern eine allgemeine Bemerkung machen.

Der Prosaiker geht von einem Komplex von Sätzen aus und kommt dann zur einzelnen Periode und schließlich zum Wort, indem er bestimmte Gesetzmäßigkeiten findet, die dem Inhalt entsprechen. Der Lyriker hat diese rhythmischen und melodischen Bindungen weiter zu treiben, und er kann dies nur, indem er von den einzelnen Buchstaben, Vokalen und Konsonanten ausgeht, aus ihren Beziehungen zu Silben, Silbengruppen, Zeilen fortschreitet, immer so, daß sich ihre sinnhaft-sinnliche Klangbedeutung dem grammatischen Gefüge der Worte, Sätze, Perioden entweder einfügt oder widerspricht, je nachdem, ob es dem Sinngehalt adäquat ist. Daß die Prosa, die doch vorwiegend der Ausdruck eines gegliederten Gedanklichen ist, aus einem großen Ganzen zu relativen Elementen zurückgeht, die Lyrik dagegen, die doch vorwiegend die zunächst ungeschiedene Totalität eines Gefühles darzustellen hat, von allerletzten Elementen zu größeren Zusammenhängen fortschreitend aufbauen soll, könnte paradox erscheinen, ist aber in Wirklichkeit die innewohnende dialektische Spannung zwischen Inhalt und Form, die allein die Möglichkeit ihrer Kongruenz und damit die akustische Plastizität sichert.

Dem Laien wie dem Kunstfreund wird die empirische und analytische Durchführung dieser Anschauung kunstfeindlich und selbst barbarisch erscheinen. Denn sie wider-

spricht allen Vorurteilen über die Unbewußtheit des künstlerischen Schaffens und allen sentimental Bedürfnissen eines gedankenlosen Genusses so sehr, daß sie dem Künstler eher schadet als nützt, weil sie ihm das Stigma einer berechnenden Künstlichkeit aufdrückt. Trotzdem führt sie uns nicht nur tiefer in das Verständnis Valéry's, sondern in das einer jeden Lyrik und noch weiter: in den Geist der Sprache, ihre immanenten Gegebenheiten und damit in die Voraussetzungen aller Gestaltungen ein, die sich der Sprache bedienen, um einen Sprachkörper als sinnvoll-sinnlichen Selbstzweck zu setzen.

Das hat im Altertum schon Plato im vollen Ausmaß gewußt; und da das Platonische Element in Valéry offensichtlich ist, rechtfertigt in gewissen Grenzen seine Weisheit den folgenden Versuch. Im *Kratylos* nämlich, wo Plato seinen Spott über diejenigen ausgießt, die etymologische Wortdeutungen als Sprachphilosophie ausgeben, ohne sich der letzten Voraussetzungen und der möglichen Vieldeutigkeiten und Willkürlichkeiten bewußt zu sein, läßt er durch Sokrates die Forderung aussprechen: Wenn die Worte einen Sinn haben, so müßten auch die Elemente, aus denen sie gebildet sind, einen solchen erkennen lassen. Und indem er dann auf charakteristische Unterschiede der einzelnen Vokale und Konsonanten untereinander hinweist, betont er zugleich immer deutlicher das ihn leitende philosophische Prinzip: daß alle diese Deutungen abhängig davon sind, daß man überhaupt einen ersten Ansatz zugrundelegt und daß die Erklärungen entgegengesetzt sind, falls man von widersprechenden »ersten Ursachen« ausgeht, vom Heraklitischen Werden oder vom Parmenideischen Sein; daß also der Gefühls- oder Ausdruckswert der einzelnen Konsonanten und Vokale oder ihrer kleinsten Bindungen in Silben eine Basis und Perspektive voraussetzen, von der und in der sie allein gelten.

Es ist erstaunlich, in welchem Ausmaße diese antike Weisheit verloren gehen konnte, und daß sie erst vor weni-

gen Jahren durch tausende von Experimenten im psychologischen Laboratorium an den analogen Tatbeständen der Farbe bestätigt wurde.

Gestützt auf diese allgemeinen Erwägungen und auf die sie unterstreichende und beweisende Tatsache, daß Valéry an den 512 Versen der »Jeune Parque« vier Jahre lang gearbeitet hat, will ich an den ersten vier Zeilen des ersten Gedichtes aus »Charmes« zu zeigen versuchen, daß der Künstler jemand ist, der einem geistigen Gehalt seine adäquate, seine einzig mögliche sinnliche, das heißt hörbare Erscheinung schafft und daß sich dies beim Lyriker bis in die einzelnen Buchstaben hinein dartun läßt.

## II

*La confusion morose  
Qui me servait de sommeil,  
Se dissipe dès la rose  
Apparence du soleil\*.*

Das Inhaltliche ist klar: Der Gefühlszustand wird als Übergang zwischen den beiden Gegensätzen der Nacht und des Morgens auseinander gelegt. Formal ist es bezeichnend, daß der Künstler die Gegensätze als Endworte jeder Zeile setzt und sie durch die Reime zweimal zusammenbindet: in den Adjektiven morose – rose und in den Substantiven sommeil – soleil. Vergleichen wir, so ergibt sich, daß rose phonetisch ein Teil von morose ist, sich für das Gehör aus diesem durch Abstoßung der ersten Silbe entwickelt.

Diesen akustisch-dialektischen Prozeß, den Valéry dem kunstverständigen Leser zumutet, vollzieht er selbst mit dem Verb se dissipe ausdrücklich. Bei den Substantiven sind die Hilfsmittel, mit denen die Gegensätze zur Einheit gebunden werden, andere. Sommeil und soleil haben nicht

\* Übersetzung siehe S. 260.

nur Endreim, sondern auch Stabreim; in den beiden inhaltlich so gegensätzlichen Worten ist für den Klang nur ein Buchstabe verschieden: m und l und diese liegen als Liquida noch so nah wie möglich. In beiden Fällen benutzt Valéry die Reime, um zwischen den inhaltlichen Gegensätzen der Worte die möglichst größte Affinität des Klanges zu schaffen, ihren Sinngegensatz in sinnliche Einheit zu verwandeln.

Aber ihre volle Wirkung entfalten diese Wortbezüge erst dadurch, daß sie im Klangwert der einzelnen Vokale und Konsonanten und ihrer Silbenbildung gestützt werden. Am auffälligsten ist die Fülle der s. Der Wechsel von stimmhaften und stimmlosen s veranschaulicht sehr deutlich das Spiel der Gegensätze in der Einheit des Buchstabens. Dem entspricht dann, daß in jedem einzelnen Vers ein Übergang von harten, stoßenden Konsonanten in weiche, schwimmende stattfindet (von den gleichlautenden c und q, von d und p in die Liquiden l, m, v), wobei aber die Anzahl und die Art der Zusammenstellung in jeder Zeile wechselt. Für die Vokale ist besonders der zweite und dritte Vers interessant: die Umstellung der i und e und der ihnen zugehörigen Diphthonge, so daß auch hier aus einem Minimum an Material das Maximum an Klangähnlichkeit und Klangscheidung gewonnen ist. Die letztere wird besonders deutlich an der verschiedenen Art, wie das Reimwort in seine eigene Zeile gesetzt ist: *Sommeil* geht ganz darin ein, *rose* löst sich völlig ab. Diese Ablösung ist um so auffälliger, als das entsprechende Reimwort *morose* in seiner eigenen Zeile fast ganz eingebettet ist, indem es sich als das erste lange o aus halblangen und kurzen heraushebt, – also nicht nur zwischen den Zeilen, sondern auch in ihnen ein sehr verwickeltes Spiel von Materialeinheit, Klangdifferenzierung und einheitlicher Tongestalt.

Das Prinzip dürfte noch klarer hervortreten, wenn ich meiner Analyse die Rilkesche Übersetzung folgen lasse:

Das mürrische Verwüsten,  
 das mir gedient als Schlaf,  
 zerstreut sich bei der frühesten  
 Röte, die mich traf.

Man sieht ohne weiteres, was fehlt: die klare Heraushebung der inhaltlichen Gegensätze in korrespondierenden Wortkategorien und ihre betonte Stellung als Reime; die Ableitung des ersten und die Buchstabenidentität des zweiten Reimpaars; die Einheit des Klanges im s und die Abwandlung in die Gegensätze des stimmhaften und stimmlosen etc., also der ganze Prozeß, durch den Valéry den dialektischen Inhalt in die dialektische Form gebracht hat.

Rilke hat die Verse nicht aus dem Französischen ins Deutsche, sondern aus dem Dialektischen ins Undialektische übersetzt. Das erste wird offenbar, wenn man sich die Frage zu beantworten sucht, ob der Klang »Schlaf« sich noch in derselben Weise aus dem Klang »mürrische Verwüsten« ohne subjektive Willkür herausentwickelt wie »sommeil« aus »confusion morose«. Valéry hat die vorhandenen Elemente durch eine Art immanenter Wortschöpfung der Sprache in einer notwendigen und zwingenden Weise zum Satz entfaltet, und dabei durch den Verlauf der Verse hindurch das Prinzip verfolgt, einen Zusammenhang von akustischer und visueller Anschaulichkeit zu erreichen, während Rilke etwas stärker Neues, Unvorbereitetes setzt und viel unmittelbarer von dem Klang an den Sinn appelliert, unter Verzicht auf die volle musikalische Plastizität, die Valérys Ziel ist. Rilke hat überhaupt nicht übersetzt, nicht übersetzen können; er hat vielmehr als produktiver Dichter das ihm einzig Mögliche getan: Er hat aus demselben ästhetischen Grundgefühl ein auf ganz anderen Prinzipien beruhendes künstlerisches Gebilde geschaffen.

Ich will nicht sämtliche Mittel durchanalysieren, die der Lyriker zur Verfügung hat, um die Einheit von Stoff und Form herzustellen, um in unserem besonderen Fall den Übergang der Gegensätze akustisch zu formen. Andeutend sei hingewiesen auf Metrum und Rhythmus. Dem Inhalt entsprechend beschleunigt der Satz sein Tempo, je weiter der Prozeß des Umschwungs fortschreitet. Der Relativsatz des zweiten Verses ist eine starke Hemmung, über deren Widerstand hinweg sich die Bewegung des siebensilbigen Verses nach dem Ende zu steigert. Damit hängt dann auch zusammen, daß das starre Metrum immer mehr einem fließenden, verbindenden Rhythmus weicht.

Ist eine solche Analyse nur das barbarische Verfahren eines kritischen Verstandes, der post festum Gesetze feststellt, die außerhalb des Bewußtseins und des Willens des Künstlers lagen, oder trifft sie einen kleinen Teil der künstlerischen Gestaltungsarbeit, selbst wenn sie das sicher sehr komplizierte psychologische Verhältnis von Bewußtheit und Unbewußtheit, von Instinkt, Übung und Gewohnheit ganz außer acht läßt?

Man könnte eine ganze Reihe von Äußerungen Valérys zusammenstellen, die unverständlich bleiben müssen für jeden, der das Prinzipielle der These und ihres Beweises leugnet. »Je trouvais indigne, et je le trouve encore, d'écrire par le seul enthousiasme. L'enthousiasme n'est pas un état d'âme d'écrivain.«<sup>1\*</sup> Das schließt nicht aus: »Il y a une belle partie de l'âme qui peut jouir sans comprendre.«<sup>2</sup> Aber dann steht da: »J'étais affecté du mal aigu de la précision, je tendais à l'extrême du désir insensé de comprendre. Je suspectais la littérature et jusqu'aux *travaux assez précis de la poésie*.«<sup>3</sup>

Ein solcher Autor des »exercice« und des »travail« verlangt natürlich einen Leser, der nicht nur den stofflichen

\* Übersetzung siehe S. 262.

Reiz empfinden kann, der nicht im passiven Genuß hängen bleibt. Er fordert einen Leser, der den Sprachkörper als solchen und um seiner selbst willen aufzufassen, zu hören versteht, und dem die vollkommene Sinnlichkeit die höchste Geistigkeit ist. Unvermeidlich führen solche Ansprüche zu Konflikten, weil die produktive Haltung des Künstlers und die unproduktive des Lesers nicht in Proportion stehen können. Auch dessen war sich Valéry sehr klar bewußt. Und es wäre im höchsten Maße wünschenswert, wenn der konzentrations- und präzisions scheue Leser sich dieses Wissen zu eigen machen würde: »N'oublions jamais que l'obscurité d'un texte est le produit de deux facteurs: la chose lue et l'être qui lit. Il est rare que ce dernier s'accuse soi-même.«<sup>4</sup>

### Anmerkungen

#### Übersetzung der französischen Textstellen

- 1 Ich fand und finde es immer noch unwürdig, allein aus Enthusiasmus zu schreiben. Der Enthusiasmus ist kein Gemütszustand eines Schriftstellers.
- 2 Ein großer Teil der Seele vermag zu genießen ohne zu verstehen.
- 3 Ich war von dem schlimmen Übel der Präzision befallen, ich zielte auf das äußerste Stadium des irrwitzigen Wunsches nach Verstehen ab. Ich verdächtigte die Literatur, ja gar die *recht exakten Arbeiten der Poesie*.

Gleichsam als Anmerkung notiert Raphael ergänzend zu dieser Stelle:

Wozu trotzdem Henri Bremond wohl mit vollem Recht bemerkt: »L'art est toujours précis: la précision la plus savante et rigide, au service de l'imprécis.« Aus den *Entretiens avec Paul Valéry* (von Frédéric Lefèvre) entnehme ich folgende Bekenntnisse: »Mes vers ont été surtout pour moi des exercices. Le calcul logique, le dessin, la versification régulière, sont des exercices de tout premier ordre pour l'esprit.« »La troisième cause de l'obscurité . . . consiste dans l'accumulation sur un texte poétique d'un travail trop prolongé (Je

dis poétique, car ce travail accumulé sur la prose doit toujours pouvoir aboutir à une simplification de l'expression. La limite de la prose est la formule algébrique. Mais l'effort dans le langage rythmé, nommé, rimé, allitéré, se heurte à des conditions entièrement étrangères au schéma de la pensée) . . . J'ai essayé de mon mieux, et au prix d'un travail incroyable, d'exprimer cette modulation d'une vie . . . J'ai apporté des soins tout particuliers au vocabulaire de la »Jeune Parque«. Ce labeur de quatre ans m'a, je crois, appris bien des choses dont je n'avais pas le moindre soupçon.«

»Pour qui s'intéresse de très près au travail même des vers, il importe peut-être assez peu de varier les sujets. Je concevrais fort bien, qu'un poète amoureux de son art se contentât de refaire, sa vie durant, toujours le même poème, en donnant tous les trois, quatre ou cinq ans une variation nouvelle d'un thème une fois choisi. Ce serait agir comme une fabrique d'automobiles qui lance de temps à autre un châssis nouveau pourvu de perfectionnements (parfois contestables) d'un type primitivement conçu. C'est que j'incline à croire que l'essence de la poésie et la recherche de la poésie même, et que sa profondeur est possession de plus en plus intime, de plus en plus précise, de tous les moyens d'un art dont l'objet, ou, si vous voulez, la fin, est dans une relation très étroite avec ses moyens. En tout cas, le bénéfice certain, et, en quelque sorte, absolu que peut procurer un poème à son auteur, dépend, à mon avis, du travail que s'est imposé le poète.«

- 4 Vergessen wir nie, daß das Dunkle an einem Text aus zwei verschiedenen Faktoren resultiert: aus dem Gelesenen und aus demjenigen, der liest. Der letztere wird sich kaum je selber beschuldigen.

Nachwort von Ulrich Sonnemann  
Der Zweifel im Altertum  
*Nachlese zu Max Raphaels Exegese  
der pyrrhoneischen Skepsis*

Resistent gegen Reize des Wegrands, aber auch von keiner Widerspenstigkeit begegnender Dickichte zu beirren, schlägt sich Raphaels Text über die pyrrhoneische Skepsis durch diese, wird beweglicher in genau dem Maß wie sie zäher, einschneidender wie sie struppiger. Selbst was ihn locken will, sind selten Nebensachen, öfter topische oder terminologische Relevanzen, die zur Rechten und Linken des dichten Diskurses wie »Verweile doch!« flüsternde Sirenen ins Kraut schießen, vor dem Impetus einer denkgeschichtlichen Studie indessen, die aufs ökonomischste bei ihrer Sache bleibt, kein Gehör finden. So entspricht es einem Gedanken, der so ganz und so umsichtig, als unterscheidender wie als konstellierender, selbst Aktion ist, daß er für laterales Reagieren weder Zeit hat noch übrigens welches nötig. Die gedrängt drängenden Fragen, deren Spur er wie einer Sukzession steigender Hürden folgt, die zu immer schnellerem Anlauf herausfordern, lassen kaum irgendwo eine Erläuterung zu, die den Gehalt seiner differierenden Terme in der Anwendung wieder versinnlichen könnte, daher mag solche Ausführlichkeit auch an Stellen des Textes vermißt werden, wo sie manchem Nachvollzieher seines Begründungsgangs nur so unmittelbar funktional assistieren könnte wie dem Besteiger eines Achttausenders eine Sauerstoffflasche; aber solche Erschwernisse sind in Kauf zu nehmen. Wo immer in der Philosophie eine Entdeckung dämmert, deren Sog stark genug ist, schon das Tempo des Frageverfahrens, das ihm von Anfang an unterliegt, zu beschleunigen, werfen sie unter der einen hier erfüllten Bedingung: daß der stilistische Vorrang des Ver-

bums, in dessen Beweglichkeit die eingeschlagene Gangart ihre Zuversicht setzt, diese jeweils rechtfertigt, keine Frage punktueller Bedeutungen, der je einschlägigen Konnotation von Begriffen auf, deren lexikalische schwanken kann, die sich nicht schon aus dieser Bewegung – der entschiedenen Stoßrichtung, die ihr Ergebnis ist – klärte.

Darum mindern denkbare Schwierigkeiten, die sich aus der begriffsdefinitorischen Lakonik des Textes ergeben, nicht die Schlüssigkeit des Diskurses. Eher sind sie selbst bereits signum veri einer unbesorgt seine kritische Bestimmung entfaltenden, richtungssicheren Kraft und Streitbarkeit des Gedankens, der da so gesammelt sich Bahn bricht. Was er auf dieser ans Licht bringt, ist denn auch ein Fund von größter Konsequenz für die Orientierung des Denkens, nämlich das Irrige am modernen Skepsisbegriff, der wie die ganze philosophische Neuzeit auf die Methodenproklamation des Descartes sich zurückleitet: Während in der Tat diese mit dem Dictum »De omnibus rebus dubitandum est«, das die Skepsis zum Prinzip der Erkenntnis macht, anhebt, hat Descartes »die systematische Funktion des Zweifels sofort wieder verwischt«, wäre nach dieser Feststellung Raphaels also hinter eine kritische Einsicht, mit ihr hinter ihre Bedingung, die die Souveränität einer emanzipierten Vernunft ist, zurückgefallen, die schon der alten Welt zu Gebot stand. Nach Geschichtsregeln ist das nur plausibel, nach dem Untergang einer Kultur beginnt jeder relative Neuanfang stets weit unterhalb der Bewußtseinshöhe, die die Spätzeit der versunkenen schon gewonnen, ob auch nicht schon so zum Allgemeinbesitz hatte machen können, eine rettendere Praxis daraus entspringen zu lassen als die, die sie umbrachte. Freilich bildet Descartes – was am Ende polemisch entschiedener noch, aus dessen mittelbarerer Nachfolge, auch für Kant gilt – nur die Kontrastfigur des Diskurses, der in seiner argumentativen Analytik so auf Pyrrhon, mehr noch Sextus Empiricus, konzentriert bleibt, daß er auch in dieser Hinsicht seiner

Bestimmung, Aktion des Gedankens zu sein, statt sich in reaktiven Bemängelungen gerade kritisch zu verausgaben, treu bleibt: im wesentlichen wird der Irrweg, den in puncto einer Bestimmung des *Zweifels* die europäische Moderne beschritten hat, nur in streifend ephemerer Berührung ganz zu Anfang und dann wieder am Schluß explizit. Und hier möchte dem Kommentator denn auch die Aufgabe einer illustrierenden Erläuterung zufallen, die als Supplement und Gedächtnisstütze einer schnelleren Zugänglichkeit des großen Essays vielleicht dient: Worin wäre etwa dem Cartesius das zitierte *Verwischen* passiert, das ihm Max Raphael nachsagt?

Der *Discours de la Méthode* gibt darüber die bündigste Auskunft: aufs denkbar drastischste, ob auch unfreiwillige, in der seiner Absicht nach straffsten Fundierung der tragenden Rolle des Zweifels im kritischen Selbstargwohn eines Denkens, das Anspruch macht, Erkenntnis zu sein. Der Zweifel endet an der entscheidenden Stelle – insofern entscheidenden, als er an ihr am benötigtesten wäre, – wo Descartes, nach Gewißheiten fahndend, über die ein Zweifel von noch so großer Bewegungsfreiheit (wenigstens wird diese postuliert) keine Macht hätte, sich nicht mit seinem berühmtesten Funde, jenem *Cogito* begnügt, das die gestrenge Prüfung bestehe. Der Behauptung Descartes' entgegen tut es das offenbar nicht, sonst müßte er sie nämlich nicht selber mit der dafür verräterischen weiteren absichern, er könne sich vorstellen, daß es keine Welt gäbe, keinen Raum noch die Dinge in ihm, nicht einmal seinen eigenen Körper, denke aber dann immer noch. *Was*, sagt er an der Stelle nicht, wir müssen uns auf sein Wort einfach verlassen, und verlassen werden wir selber sein, von allen guten Geistern nämlich, wenn wir es tun. Jeder Nachvollzug des präbendierten Vorstellungsexperiments, der auch nur ein Minimalmaß an Umsicht, phänomenologischer Vernunft erfüllt, mißglückt prompt, aber entscheidend ist hier gar nicht dies Scheitern, im Gegenteil verdoppelt sich

die Irreführung mittels unserer eigenen Teilnahme, lassen wir uns auf diesen Punkt, der gar nicht umhin kann, kontrovers zu sein, auch nur ein. Sondern entscheidend ist, daß es Descartes selber zufolge sich um gar keine Erfahrung des Ich, dieser Cogitatio, handelt, die da als Trägerin auch noch des Zweifelnkönnens etwa dessen Grenze an sich selbst, seinem Sein, entdeckt, sondern daß die bloße Möglichkeit einer bestimmten Vorstellung mit der Folge für sie als *These* verkündet wird, der Bestimmung alles Thesenförmigen, einem apriorischen Zweifel exponiert zu sein, nicht zu entgehen. Statt dessen, ebenso a priori, läßt der in Frage stehende Passus einen Zweifel gar nicht an sich heran: de *omnibus* rebus . . . ? Die *Verwischung* ist evident; in der Tat aber nur Pyrrhons Skepsisverständnis – nicht das hurtigere, das der Defraudierende selbst vertritt – klar genug, dann den krausen Sachverhalt auch noch einzuordnen.

Diese Möglichkeit ergibt sich aus der Unterscheidung, die die pyrrhoneische Skepsis nicht in Frage stellt, da sie ihr Prinzip ist, zwischen der ihr vorgängigen, darum »außerhalb« ihrer liegenden (im je Erfahrbaren sich bezeugenden) Welt der Erscheinungen, zu der recte auch solche des Denkens zählen, nämlich insoweit es nicht aufs Nichtoffenbare zu schließen einen unverkennbaren dogmatischen Anspruch erhebt, und eben den Lehrmeinungen, die einen solchen stellen, sich mit seiner Unbeweisbarkeit stets schon selber dem Axiom der Isosthenie überantworten, die sie der jeweiligen Gegendoktrin konfrontiert. Gewiß erinnert das an die transzendente Dialektik, jene Antinomien der reinen Vernunft bei Kant, aber diese Homologie trägt nicht weit, besagt zunächst nur das Begreifliche, daß es an den Ausgangssituationen von Erkenntnistheorien vergleichbare topologische Linien gibt: die minutiöse Beweisführung, die Raphael an der Hinterlassenschaft des Sextus Empiricus ausführt (und die hier nachzuzeichnen nicht nur redundant wäre, auch jedes Rahmenmaß eines kommentierenden Nachworts sprengte), zeigt stringent gerade das

fließend Verrückbare, Unfestgelegte der berühmten Erfahrungsgrenze, das diese – bei Kant starre – in der Denkwelt der pyrrhoneischen Skepsis hat und insofern bis in den Status philosophischer Thesen reicht, in denen das Denken »Erscheinung« wird, als auch ihr mögliches »Schließen auf Nichtoffenbares« nur so wahrnehmbar Differenzierungen fordernd – als ein jeweils graduelles und tendenzielles – sich orten läßt wie die Bewegung jeder davon, wenn sie sich überhaupt vollzieht, nur als odysseische Schweben zwischen zwei Ansprüchen auf Absolutheit hindurch gelingt, die so die Onta auf ihrer einen Seite wie die Logik auf der andern ihr zumuten.

Schon die Gelassenheit, die diese Art Einsichten, da sie sich einem ebenso unpräzisen wie überlegenen Scharfsinn verdanken, der Philosophie jedes Zeitalters empfiehlt, hat etwas wohlthätig Aktuelles. Daß sie Konsequenzen haben, die zunächst paradox anmuten, ja dies vielleicht sogar sind, wird uns um so weniger überraschen. Wenden wir sie auf das Dilemma an, das an der Verwischung des kartesischen Methodenprinzips durch die diskursive Praxis seines Verkünders bemerkbar wurde, ergibt sich das Merkwürdige, ob auch bewußtseinsgeschichtlich längst Fälliggewordene, daß eine gewisse Ehrenrettung des vielbefehdeten Stifters jener Subjekt-Objekt-Spaltung, die ja wirklich manches verschuldet hat, als bloßer Aufhänger für geschwinde Ganzheitsbeschwörungen, meistens leere, aber längst zum Klischee gefror, aus den Kriterien der Trennlinie folgt, die nach Raphaels Darlegung die pyrrhoneische Skepsis mitten durch das Reich der Doktrinen zieht. Daß ihr Verlauf etwas Schwankendes hat, noch die Scheidefunktion selbst, die ihr ordnender Dienst ist – manchen Vorgriff aufs noch nicht Erschienene tut, der ihm heuristisch-maieutisch zu Hilfe kommt – etwas Durchlässiges, hebt nicht die Bestimmtheit eines zweigeteilten, aber sehr präzisen Bescheids auf, der in jener Angelegenheit von ihr ergeht und das Cogito ergo sum so unzweifelhaft den *Er-*

*scheinungen* zuteilt – als Essenz offener Erfahrung –, daß es zwar sich dann in diesem Status erschöpfen muß, nach der gleichen Zuordnung aber auch die Wahrheitsrechte, die es in ihm beanspruchen darf, fortwähren; während ebenso zweifelsfrei ihn die These von der Möglichkeit jenes *Vorstellens* unter Weltverlust, mag sie prima facie auch selber *Erscheinung des Denkens* sein, überschreitet, nämlich einen Schluß auf das »Nichtoffenbare«, die keinem möglichen Beweis zugängliche, als zugrundeliegend hypostasierte *Substanz* zieht, die als *res cogitans* nur zu durchsichtig noch von den geringsten Spuren der *res extensa* sich *ablösen* lassen muß, soll sie eben als *Substanz* sich behaupten lassen. Diese Dichotomie der Aspekte, die der Ansatz des berühmten Methodendiskurses unter den Urteilkriterien der pyrrhoneischen Skepsis bietet, ist von sehr großer Tragweite. Blitzartig illuminiert sie eine ganze Landschaft bewußtseinsgeschichtlicher Hintergründe, entschlüsselt ebenso mit ihrer eigenen Gabelung das Disjunktionsverhältnis einer scheidewegartigen Differenz, um die der Skepsisbegriff der Antike dem der drei Jahrhunderte seit dem *Discours* überlegen blieb wie sie uns freilich darauf aufmerksam macht, daß die kartesische Fundierung der letzteren selber einer überaus auffälligen Variabilität unterlag, die die entdeckten *Topoi* nicht nur bestätigt, sondern auch aufs aufschlußreichste differenziert. Anders als der *Discours* kommen die *Meditationes*, wo am *Ego cogitans* auch in ihnen der Zweifel an seine eine unüberschreitbare Schranke stößt, ohne jenen Rückgriff aufs »Nichtoffenbare« aus, der die Leibhaftigkeit des Subjekts, sie betonen es im Gegenteil, auflöst; welches Alternativverhältnis dann den beharrlichen Schein des prima facie auffälligen Widerspruchs dem Verständnis nähert, der in der postidealistischen Nachfolge des kartesischen Erbes zwischen den Widerrufen seiner rigoristischen Weltspaltung – die so effektiv unheilvoll die *res extensa* dem imperialen Anspruch der *res cogitans* unterwarf – und der fortzeugenden Über-

lieferung seiner schlichtesten Intuition klafft, die die unbezweifelbare Wirklichkeit – die sich gerade als Leibhaftigkeit nur nicht verleugnen kann – des Subjekts ist. Diesem Vermächtnis getreu, beginnt noch Husserl mit *Kartesischen Meditationen*, nicht weniger erneut sich jene gründende Gewißheit dann in Merleau-Ponty, und eben die Unhinterfragbarkeit in Sartres Lehre des existierend auf sich selbst zurückgeworfenen, seiner Entscheidungsfreiheit exponierten *trou d'être*, das Ich sagt, unterscheidet sie von der Heideggers. Relational, statt substanzhaft, deutet mit der Metapher des Seinslochs auch bei Sartre sich das Wirkliche, das jener Impetus erfaßte, schon um, aber noch bei Lacan, der diese Linie fortsetzt, wie immer fern er seinen Strukturalismus von der Existenzphilosophie selbst geglaubt haben mag, ist dies Erfasste eher aufgespalten als bei genauerem Hinhören aufgegeben, verlagert sich doch nur sein Angelpunkt hinter das *Moi* zurück, nämlich um eben den Abstand, über dessen Spanne hinweg – welche Bestimmung intrapsychisch, nicht ontologisch ist – jenem nicht mehr die Macht unterstellt werden kann, noch das *Je* zu bestechen. Wie diese spontan kartesische Traditionslinie noch des neuen französischen Denkens, bei gleichzeitiger Unverblümtheit seiner kritischen Abrechnung mit den späten Folgen des notorischen Weltverfalls *gleicher Herkunft* – dieser steuerlosen, nur noch sich »klonenden« Postmoderne – ungebrochen bis heute währt – nicht weniger es in Derrida als in Baudrillard tut – ist hier nicht nachzuzeichnen; noch zu zeigen – da uns beides zu weit von der pyrrhoneschen Skepsis verschlüge, wenn diese Dinge auch Raphaels Ausarbeitung ihrer *differentia specifica* näher sind als es eingestandenermaßen im Augenblick scheint –, daß jene Tradition nur so impetuös ist wie der axiomatische Satz es – dessen Vermächtnis sie fortsetzt – schon selbst war, und daß sie nicht also das Verdikt der Duplizität verdient, dem ihre Unschuld sich aussetzt. Sie tut das erst in einem intellektuellen Ambiente, wo man gerade so tradi-

tionell geneigt ist, gegen mediterrane Vernunft eben die *Wirklichkeiten* theoretisch »zu weit zu fordern« – mit der Paraphrase einer Zeile von Gottfried Benn – statt ihre Bürgschaft zu kreditieren. Dieser Reflexionsüberschuß des deutschen Denkens, von dessen unbehaust Spekulativem schon der perzeptive Camus befand, das er für die verwegenen Themen nur, die er aufdecke, oft am Ende nicht ausreiche, hat auf seiten des kartesischen Erbes in dem auffälligen Maß sein Pendant, um das die Spontaneität jener Autonomieerklärung des Denkens die destruktive Irrigkeit der Metaphysik überschießt, die sie als Methodenentwurf in die Welt setzte.

Wenn diese Seite des Kartesianismus in Raphaels Essay unberührt blieb, so kann sie doch selber – insofern sich das Einschneidende eben zeigen ließ, daß es *sie* ist, die standhält, wenn ihre ausschlaggebende Einsicht einem pyrrhoneisch verstandenen Zweifel sich aussetzt – für das Minimalmaß an identischen Merkmalen, jene Kontinuität ihrer Wiedererkennbarkeit sorgen, die die Geschichtsdivergenzen noch der Skepsis unbeschadet ihrer Drastik verbinden muß, soll die Einheit dieses Begriffs sich noch verteidigen lassen; Raphaels Text spricht *dafür*. Noch wo er, wie immer kritisch, den neuzeitlichen Skepsisbegriff überhaupt berührt, räumt schon die Form, die er der Beanstandung aufprägt, dieser Einheit im Hintergrund des auseinanderklaffenden Nomens ihr Recht ein, ja betont es eher durch Hinweise wie den für diese Frage überaus einschlägigen auf Montaigne, den unvergessenen Stifter der essayistischen Literaturtradition Frankreichs, dessen Skepsis auf das erfrischendste für eine in jener Einheit angelegte Möglichkeit das Modell stellt: der Einfluß auf ihn des Sextus Empiricus, dessen wiederentdeckte *Hypotyposen*, 1562 endlich auf Lateinisch herausgegeben, eine der europäischen Sensationen seiner Lebenszeit gewesen sind, ist unzweifelhaft, und so augenfällig Frankreichs Moderne mit der antiken Rolle Athens sich vergleichen läßt, wo die Platonische Akademie

in ihrer nachalexandrinischen Spätzeit unter zunehmendem pyrrhoneischen Einfluß stand, so unmöglich ist es, die beliebte Verknüpfung ohne das Vermittelnde der großen Skeptikerfigur an der Nahtstelle dieser Kontinuität zu vollziehen, die Adept so sehr wie Meister einer Ataraxie war wie sie bei Sextus im Buch steht. Dem entspricht bestätigend Montaignes eigenes »Autrement je ne saurais garder de rouler sans cesse«, das Raphael sichern Blickes zitiert: es besagt, daß der Zweifel, um als Recht des Denkens auf seine freie Bewegung vor der Welt der Erscheinungen bestehen zu können, seine Spontaneität also gerade *nicht* gegen eine sture Mechanik des *Methodischen* einzutauschen, die ihn ohne Anstoß seitens wirklicher Erfahrung zum unaufhörlich nur noch »rotierenden« Werkzeug macht, an Gewißeiten zur Ruhe kommen muß, wie sie pyrrhoneisch nicht nur die »ansichtslose Erscheinung« sind, sondern insofern sie selber als Erscheinung bestimmt werden kann auch die »sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung« als letzte Folge der zwischen kontradiktorischen Schlüssen aufs Nichtoffenbare waltenden Isosthenie, die es doch den Menschen freistellt, sich unter der Prämisse praktisch urteilend, in anderen Worten: als Mensch zu verhalten, daß sie der Einschränkung des Urteilendürfens auf die Welt der Erscheinungen, die es relativieren, gewahr bleiben; während das *rouler sans cesse* ihnen nur die hybride Alternative eröffnet zwischen ufer- und ankerlosem Spekulieren und einer es ausgrenzenden Kategorik, deren Rigidität, ja Gewaltsamkeit, die die Ichheit schließlich selber in zwei Teile zerlegt, es doch nicht daran hindern wird, sich erst recht dann an dieser Grenzziehung – deren Spur, die schwer loszuwerden ist, doch zugleich auch in ihnen nur in andere Abspaltungen sich verkehrt – zu entfesseln. Natürlich spreche ich vom bewußtseinsphilosophischen Verhängnis des Denkens, also dem deutschen, von Kant und seiner Nachfolgerschaft im deutschen Idealismus, unter dessen Denkern nur Schelling, der vielverkannte – der in seinem

Lande nicht nur am wenigsten Wirkung hatte, auch in seinem Verhältnis zu öffentlichen Angelegenheiten so gründlich wie die frühen Romantiker mißverstanden worden ist, denen er nahe war – die besagte Spur loswird, die desto praller an den Fällen Fichtes und Hegels haftet, wenn auch dem des letztern versteckter.

Raphaels Text schlosse schwerlich mit einer unmißverständlichen Distanzierung von Kant, wäre der metaphysische Pferdefuß der Autonomieerklärung, die im *Discours* auf prekärer Beweislinie dem Ich als Instanz des Denkens zuteil wird, nicht im Schatten jenes Überschießenden, seines Gewinns an erfahrbarer Wahrheit, verblieben, seiner Verve, seines rhetorischen Ungestüms, dieser gallischen Naivität; wäre er in der Heimat Descartes' also so *einen-gend* schon zutage getreten wie dann erst die *Verwissenschaftlichung* des »transzendentalen« Ansatzes – der bedürftig eines unterkellernden Tiefbaus doch schon greifbar in jener Chimäre eines entleiblichten Vorstellens spukt – es im deutschen Denken vollbringen wird. Aber jener Schlußpassus Raphaels stellt auch klar, sein zweiter Satz läßt in diesem Punkt keinen Zweifel, daß keine Unzulänglichkeit kantischer *Antworten* – auf die zurückzukommen uns der Gegenstand nicht ersparen wird – das Recht der transzendentalen *Frage* berührt, gar es aufhebt: daher der Kritizismus, der sie stellt, »mit der Skepsis gemeinsam die Richtung auf Wert, Wahrheit, Norm und die Erkenntnismittel zu diesem Ziel« hat. Aber der lächelnde Skeptiker, der in den Sätzen ganz am Schluß figuriert – und darin stimmt er mit der Wahrheit auch in der Skepsis des Descartes überein, wo sie ihre Grenze an eben der Einheit ihres eigenen Trägers entdeckt, die das kantische Ich-Modell auseinanderreißt –, hat sich nicht in einen gezeiteilt, der »dem Gott antwortet« und einen andern, der davor ein »als-ob« setzt: seine Willigkeit zu einer Transzendenz ohne Vorbehalt, womit er die »Grenzen der Selbsterkenntnis«, eben weil sie ihr unverbrüchlich gezogen sind, übersteigen muß,

ist nur die andere Seite seiner Bereitschaft, den Erscheinungen der Sinneswelt, die einen Vorentscheid des spekulativen Urteils so wenig erlauben wie abverlangen: jenen »nicht zu weit« zu fordernden *Wirklichkeiten*, von denen die zitierte Zeile Benns spricht, zu *glauben*.

Desto weniger hat ein pyrrhoneischer Zweifel dann unter allen Gegenständen, die ihn begründen und fordern können, sich selbst versäumt. Diese Einschränkung des methodischen Zweifels auf kontroverse Urteile, über die nicht letztgültig sich entscheiden läßt, und auf der andern Seite, der der europäischen Neuzeit, seine unbegrenzte erkenntnistheoretische Ausweitung – die die Naturwissenschaft, die sich darum gar nicht kümmert, *ermächtigen* möchte, während sie ihrer Angewiesenheit auf die Eidetik eines entdeckenkönnenden intuitiven Erratens, das einer unreglementierten Empirie bedarf, strikt entgegenläuft – auf das Unverborgene der Erscheinungen selber, die dann vor keiner Bestimmung von Wirklichkeit Halt macht, die sich noch so mittelbar auf Erfahrung, ihre unaufhebbare Erheblichkeit für jegliches Wissen, beruft: diese Polarität ordnet sich einer generelleren ein, die die rigorose Bewegung der letztgenannten von ihren Anfängen als empirischer Idealismus bis zur Auflösung in unserem Jahrhundert ihrer eigenen verschwiegenen Basis treibt: des *Subjekts*. Als der einen Wirklichkeit (ob sie freilich nur als wirkliche Einheit, die keine Binnengrenze aufheben kann, keine Pluralität noch so streitgewohnter innerer Mächte aufs Spiel setzt, sich denken läßt), die eben dies unhinterfragbar ist – woran immer auch sein Selbstvertrauen vielleicht anderweitig schon leidet – bleibt das Subjekt seiner selber gewiß, bis erst Kant, dann der Psychoboom, jeder auf seine Manner, ihm diese Gelassenheit raubt; während konträr dazu das antike Bewußtsein im Horizont eines relativ naiven Realismus geborgen erscheint, wo selbst Eleaten und Herakliteer sich nur unverzagt über die Wahrheit des Werdens streiten. Oder über die Verhältnisse, in welchen das

Denken sowohl zur Zahl, dieser überaus göttlichen Einrichtung, als auch beide zum Seienden und zur Tugend stehe: also über die Machart der Welt. Nicht darüber, ob nicht die Bilder schon, die nach der Regel des begreifenden Vorstellens diese Termini in der Seele heraufrufen, deren Täuschung, gar das denkende Sein, das sie *selber* sind (samt dem gedachten ihrer innigen Streitigkeit), Illusion sei.

Nein, das war nicht ihr Weg. Solch ein unbehauster *Reflexionsüberschuß*, der dem Denken nichts Festes mehr bietet, woran es überhaupt sich dann halten, noch die Negationen, worin sie zur Ruhe kommen, seiner kritischen Arbeit verankern kann, hätte sie nirgendwohin, und genau also in die Hybris, das Nichts geführt, wo beileibe zwar (da ist sie selbst vor) nicht schon alles jetzt an der Philosophie der europäischen Moderne gelandet ist – auch nicht, im ganzen gesehen, die deutsche, aber das begriffsfromme Unmaß, das ihre berühmteste Traditionslinie, ja am hörbarsten schon deren Anfang von notorischer Nüchternheit kennzeichnet, das kategorische *Unlustprinzip* in jener Oberstimme ihres kontrastreichen Chorgesangs, die am scheinbar gängigsten der Vernunft diene und am gängelndsten deren Spontaneität aus dem Takt brachte. Gegen ihr folgenreich unbefolgbares Metaphysikverbot, das von der Nachfolge gleich gebrochen wird, während sie um so weniger das ererbte *bewußtseinsphilosophische* Verhängnis gebrochen hat, das schon mit seiner thematischen Einschränkung – die das Sein vergißt: einen ohnmächtigen bürgerlichen Bildungsbereich von ihm abspaltet – den Idealismus in Bann hält, nachdem es mit dem Ding-an-sich auch die Dinge-für-uns, die ganz uneingeschränkt der weisen Macht des jeweiligen Landesfürsten reserviert bleiben, ausgrenzte: gegen dieses kantische Verbot behält mit einer einzigen Ausnahme, die an gegebenem Ort zu bestimmen bleibt – gerade dem, das sei vorausgeschickt, keine Konzession macht, was am epistemologisch erweislichsten bei

jener Gängelung der Vernunft in die Irre geht – der Horizont seine Rechte, worin auch nach Raphael – der plastischen Vergegenwärtigung seines Rückblicks – das griechische Denken geborgen war.

Denn an diesem unauffälligen Verhältnis ist etwas Axiomatisches: es widersteht noch dem Einschneidendsten. Selbst das Ereignis des Platonismus macht von der Unverbrüchlichkeit des Horizonts keine Ausnahme, erweitert es ihn doch nur, wenn auch so ausgiebig – in mancher Hinsicht, wenn es um die angestammte Sitte geht, sogar rücksichtslos – wie von den beiden Treuen des Platon die der Wahrheit geltende *eine* es will; während zugleich die zur Sinnlichkeit, seine mehr im Stillen waltende *andere*, sicherstellt, daß er nicht aus ihm ausbricht. Man betrachte dafür das Höhlenbeispiel: nur in Bildern der erscheinenden Welt läßt das unumstößlich selbst *nicht Abbildbare*, Spröde der Metaphysik sich versinnlichen, die mit ihrem Indizienbeweis für das wahrhaft Wirkliche die Ideenlehre Platons durchzieht. Eben der Interpretation dieses *Wirklichsten* aber, an dem nur schattenhaft das Vergängliche – das von den Erscheinungen bis in die Seelen reicht – teilhat, während greifbar sein eigener Ort doch – sonst wäre ja die Teilhabe gar nicht denkbar – kein vermittlungslös abgesperrter wie nach mancher Deutung das christliche Jenseits oder jeder möglichen nach gar das Ding-an-sich es als dessen spätesten, erbleichtesten Sproß ist, hat Max Raphael in einer andern Arbeit, »Vom unbekanntem Plato«, sich angenommen, auf die kurz hier zu rekurreren – da der kleine Umweg unsere Kommentierung in ihrer eigenen Sache voranbringen dürfte – sich voraussehbar für sie lohnt.

Raphael zeichnet den Weg nach, über den im Dialog *Charmides* eine schlüssige Klärung des mit dem Charakterbegriff der Besonnenheit Gemeinten versucht wird. Alle Bestimmungen scheitern, die auf ein Genügenkönnen der Anteile setzen, die Empfindung und Vorstellung an den Auftritten der fraglichen Tugend zu haben scheinen, offen-

bar ja auch wirklich haben, nur zur Einsicht in ihr spezifisch Bestimmendes, das sie unverwechselbar abhebt, nicht ausreichen. Danach wird es schwierig, in der Proposition – die nur ein erster Durchbruch ist: daß Besonnenheit die Erkenntnis der Erkenntnis sei, mithin die ihrer selbst sowohl – als ihres erkennenkönnenden reinen Vermögens – als in dessen Anwendung auch aller übrigen, mit den erscheinenden Dingen der Außenwelt befaßten Erkenntnis, was nach der Analyse des Sokrates so wenig auf Empfindung und Vorstellung reduzierbar ist, daß zu diesen das denkend Verknüpfende, das im Vermögen der Seele selbst liege, treten müsse (in kantischen Termen: dessen eigenes Apriorisches erst eine Synthesis in Urteilen möglich mache) – kommt das Gespräch nicht zur Ruhe. Gegen die transzendental-idealistische Ausweitung, die in diesem frühen Versuch einer »erkenntniskritischen« Lösung sich vorzeichnet, wird eine Rede des Kritias laut, die mit beträchtlichem Scharfsinn – gerade insofern die Besonnenheit als Erkenntnis der Erkenntnis bestimmbar sei – das sie von anderer Erkenntnis Unterscheidende ihres Selbstbezugs geltend macht, der sie auf ihre Immanenz einschränke; welche Rede dann wiederum Sokrates mit einer »Fülle von Argumenten« (Raphael) und dem darüber hinausgehenden Ergebnis entkräftet, daß der traditionell mit Platons Namen verknüpfte *Idealismus* zusammenfällt, keine denkbare Möglichkeit nämlich eines in seinen Begründungen widerspruchsfreien erkenntnistheoretischen Transzendentalismus in der Konsequenz dieser Arbeit Platons mehr übrigbleibt, die aus sich selbst heraus noch Bestand hätte: *keine ohne Metaphysik*. Die Schwierigkeiten, die Kritias' Widerstand macht, fordern das Argument des platonischen Sokrates über seine anfänglichen Positionen, die etwas Kantisches haben, hinaus, deutlich hat es sich am Ende, hat das transzendente Moment selbst sich verwandelt: daß es nicht zu entbehren ist, wo es um die Bestimmung der Erkenntnis von Erkenntnis geht, ergibt noch nicht seine ei-

gene. Was der viel spätere Begriff der Transzendenz meint, wird hier genauer gedacht, wenn die Seele etwas erfassen, denkend und handelnd beherzigen kann, das über ihr Sterbliches und Vereinzelttes, die Begierden der physischen Selbsterhaltung hinausliegt, im Orientierenden von Erkenntnis, das schon die Tiere auf ihre Art haben, nicht unterkommt, kann was ihr solchen Selbstüberstieg möglich macht sich nicht ohne das Dauerbarere denken lassen, auf das hin er erfolgt. Das berührt sich bei allem Antiplatonismus Nietzsches mit dessen spöttischem »Vermöge eines Vermögens«, mit dem er an Kants Antwort auf die eigene Frage (auf die er so stolz war), »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?« das fleischlos *Taube* zu Ohren bringt, mit dem die Weisheit der Sprache – die hier ausnahmsweise und mit guten Gründen, die etwas Hintergründiges haben, in ihrer Metaphorik nicht optisch ist – nicht nur Harthörigkeit für sie selber, auch die heimliche, ungeargwöhnte Hohlheit meint, die der Nußknacker der Sprachkritik mittels eines legitim vereinfachenden Zitierens dann bloßlegt. Erst die Wahrheit des Ideenreichs kann die von allen schließlich eingestandene Lücke füllen, um so gelassener aber, als sie es von selbst tut, drängt die diskursive Strategie Platons sie so wenig hier wie im Theaitetos auf: anders als nach den Weisen des Menon, des Phaidon, der Politeia, die nach ihren spezifischeren Themenstellungen da unbekümmert direkter verfahren können, holt auch der erkenntnistheoretische schlechthin unter den Texten des Platon sie nur »negativ«, per implicationem heran, die nämlich, die sich aus dem klaren Scheitern ergibt, in dem nacheinander alle Versuche einer Wesensbestimmung der Erkenntnis versacken. Diese Strategie steuert auch den *Charmides*, darf es ohne Schaden und Präjudiz für seine Einsichten, ja sie wäre bloß Taktik, gehorchte sie nicht der Weisung der Sache selbst, jener ihrer entscheidenden Wahrheit, die denn im Schlußabsatz seines Textes auch Raphael überaus treffend in die summarische Feststellung

einbringt, nicht die Erkenntnistheorie fundiere die Ideenlehre, sondern umgekehrt diese jene. Was der Schlußsatz dann weiter klärt. Nicht nur ist nach seinem Sprachgebrauch auch eine a priori transzendente Erkenntnistheorie, die in keiner Metaphysik sich verankern kann, »immanent«, sondern nach der Einsicht Platons im *Charmides* sei das Begründende an der Metaphysik selbst die *Idee des Guten*: der Dialog gibt das her. Blättern wir in ihm, fängt das Auge sich an der Feststellung Sokrates' (die von ihm abermals an die Adresse des Kriteas ergeht), nicht das »erkenntnismäßige Leben« überhaupt, nur das »nach dieser einen (Erkenntnis), welche sich auf das Gute und Böse bezieht«, mache glücklich.

Unzweideutig ist das die Frucht, die nach dem Buch Genesis des Alten Testaments mit offenbar verlockendem Prangen, da von einem überaus strikten Verbot geschützt, am Baum der Erkenntnis des Paradieses wächst, des glückseligen Ortes, wo dann freilich für Adam und Eva, da sie unvorsichtigerweise jenes brachen, kein Bleiben war; wenigstens zunächst und auf weiteres, ja bis heute nicht, wenn die Verbotsgründe auch nie befriedigend – ebenfalls bis heute – geklärt wurden. War das Verbot doch vielleicht nur befristet gemeint? Sollte etwa die Frucht, die ja möglicherweise noch gar nicht reif war, vor vorzeitigem Pflücken schützen? Gar nicht ihr, sondern dem essenden Paar gilt die Verwerfung des Schöpfers, im Gegenteil ist ja jene, die die Erkenntnis des Guten und Bösen erlaubt – mit der, nicht der *Theoria*, die ihren Anfang in den Seestädten Joniens hat, Erkenntnis als diejenige ihrer selbst und aller andern Erkenntnis, also als Kraft denkender Bestimmungen, die das Seiende an seiner Differenz von sich selber mißt, womit sie Pforte zur Freiheit und diese selbst schon, jene zu durchschreiten, in einem wird, erst das Menschliche zu sich selbst, da zu seinem Bewußtsein kommt, losgelassener mithin *Geschichte* beginnen kann –, selbst die Gabe und Gegenleistung, die auf ihrem Weg in die Völker

die beiden Vertriebenen schon zu ihrer Entschädigung mitnehmen. Was sie aus ihr machen werden, steht bei keinem noch so eindrucksvoll schrecklichen, wie auch schrecklich eindrucksvollen Gesetzeszwang dröhnender Drangsale und ihrer großmächtigen Immanenz, sondern selber schon bei der Freiheit, die ihnen mit der Gabe beschieden ist. So will es das Glaubensvermächtnis im Volke des Buches, will es die Überlieferung, in deren Linie, die die jüdische, nicht die griechische ist, Max Raphael stand. Den Primat nicht des Guten, wie eine alte Versimpelung mißversteht, vor dem Wahren, sondern des Wahren, das das Gute selbst ist, vor den im Raum orientierenden Wahrheiten des Sich-Bilder-Machens, also von Theorie, die ihrem Gegenstand selbst entgegensteht, die ihm äußerlich bleibt, weil sie alles Erscheinende so in seinen Schein bannt, daß sie die Zeit, die *in* ihm waltet, nicht denken kann, hat unter den Großen des deutschen Idealismus, wie seine Freiheitsschrift – und nicht sie nur – bezeugt, ganz nur Schelling verstanden, und wenn Raphael, sie in Klammern setzend, Kant am Ende der Charmides-Schrift die Konzession macht, »später zugegeben« zu haben, wie in Wahrheit es um das Verhältnis zwischen der Idee des Guten und der Erkenntnistheorie stehe, reißt das freilich nur das Thema des Verhängnisses an, das damit gesetzt war, daß Kants Verkündigung eines *Primates der Praxis* sich in den Widerspruch verding, ihrerseits Theorie zu bleiben: die Deduktionen auch der zweiten Kritik, die doch den Vorrang der praktischen Vernunft, des reinen Ethos über die »reine«, begründen sollte, sind selbst bloß formale Ableitungen aus der letztern, die mit Recht auch die theoretische heißt. In welchem Verhältnis steht Raphaels Platonismus-Deutung zu der Kritik, die er in beiden Schriften an Kant übt, und in welchem deren Themen selbst zueinander – ob in Raphaelscher Beleuchtung oder auch vielleicht ja schlechthin?

Lapidar stellte zu alledem die den »Platonismus« selbst umpolende Folgerung, die das Ende der *Charmides*-Schrift

aus ihren mikrologischen Befunden zieht, einen Hauptschlüssel. Man hat häufig das Sokratisch-Platonische mit der Erlösungslehre Christi verglichen, wohl auch beide sogar, intuitiv oder perzeptiv, in einer Mutmaßung ihrer geschichtlichen Konvergenz verknüpft, nur dabei die viel triftigere, da weit unmittelbarer zu belegende und weit bündiger eben eine *Konvergenz* offenbarende Assoziierbarkeit übersehen, die zwischen einem Diktum des platonischen Sokrates wie dem zitierten – das so fundamental ist, weil es in seiner beiläufigen Stille den ganzen Dialog doch zu tragen vermag – aus dem *Charmides* und der jüdischen Tradition waltet. Wäre diese größere Nähe nur im Hinblick auf die biographische Herkunft Raphaels auffällig, anders ausgedrückt, diese selber nicht in den Denkprozessen seiner Arbeit aktiv – sowohl denen, die sie explizit tragen, als auch weiteren, die sie in seinen Lesern entfesseln kann –, könnte sie außer acht bleiben, statt dessen scheint sie für einen ganzen Zusammenhang hintergründiger Topoi, in der Regel verschwiegener, relevant zu sein, dem wir uns nähern. Zunächst, wie steht es um das genealogische Verhältnis der pyrrhoneischen Skepsis zur ihrem Anfang bereits vorausgegangenem Klassik der hellenischen Philosophie, zumal Platons? Zu Recht, da es eine eingeschliffene Abwertung, die sich des Schibboleth-Begriffs des *Verfalls* bedient, vor allem weiteren zu entkräften gilt, macht Raphael am Beginn seines Textes – dessen Aufgabe ja ausdrücklich *keine historische* ist – auf das halbe Jahrtausend zwischen ihrem Urheber, der selbst schon Zeitgenosse (und Begleiter nach Indien) Alexanders war, und dem spätantiken Sextus Empiricus aufmerksam, aber das betrifft die Wirkungs-, nicht die Vorgeschichte einer Lehre vom Zweifel, die dessen Erkenntnispotential kaum mit solcher Gedankenschärfe und nach Raphaels Befund zu so weittragender – eine Metaphysik begründender – Akzentuierung hätte vorantreiben können, wäre sein sokratischer Gebrauch nicht als prägende, in der Erfahrung der Den-

kenden haftende Erinnerung ihr vorausgegangen. Diese Verbindung berührt Raphael nur flüchtig, am Ende von Paragraph 1 seiner Schrift, und gewiß trifft zu, was dort über den »ironischen Grundcharakter« der Lehre Pyrrhons wie auch den Unterschied – gegenüber Sokrates' und Platons – der Schlüsse steht, die er aus dem »Janusgesicht« der Philosophie zieht. Aber Ironie sprach auch schon aus Sokrates: noch sein letztes Wort, wie es im *Phaidon* steht, ganz von ihr getragen ist, zeugt von ihrem metaphysischen Potential, also sollte auch zwischen den besagten differnten Folgerungen sich ein Konvergenzpunkt entdecken lassen: Hebt an der »sich selbst aufhebenden Urteilsenthaltung« nicht Raphaels eigene Rechenschaft die wahrhaft einschneidende Folge hervor, daß im Bekunden einer vermeintlichen – auf Nichtoffenbares gehenden – Lehrmeinung »die Meldung«, mit einem Satz des Sextus Empiricus, »eines Leidens« erfaßt wird, »welches für den, der es erleidet, ein Erscheinendes ist«? Kaum könnte es das sein – das, da es in Fundierungsverhältnisse betreffenden Thesen, denkmöglichen Propositionen, die zum Nachvollzug laden, sich mitteilt, nichts mit Täuschungen der Sinne oder auch bloßen Traumgespinsten zu tun haben kann – bewahrheitete es nicht den Anteil, den das Ideenreich an der leidenden Seele, da so *wirklich* werden könnend diese – die da *aus* ihm besucht wird – *an ihm* hat. In der Tat und mit Recht wird Raphael in seinem Aufsatz nicht müde, den metaphysischen Kern der untersuchten Doktrin zu erschließen; und hätte andererseits – in der *Charmides*-Schrift – doch nicht Metaphysik in ihrer platonischen Spielart auf einen gänzlich andersartigen zurückführen können, dessen Koinzidenz mit einem narrativen Vermächtnis monotheistisch-religiöser Herkunft ins Auge springt, hätte er hinter dem Schein ihres Heterogenseins nicht auch selbst schon heuristisch eine Identität beider Kerne erfaßt gehabt, die vielleicht schärfer zu klären bleibt. Die Vermutung besagt nicht – bewegt mithin sich auch in keiner Rich-

tung, die noch so indirekt mit den präzisen Befunden einer dieser Arbeiten Raphaels kollidieren könnte –, daß solche Identität gleichsam ihrer Fluchtpunkte den Protagonisten beider Schulen des Denkens präsent gewesen sei, geschweige gewesen sein müsse, im Gegenteil wird sich jede Klärung hier, wie sie ohnehin nur in Umrissen möglich ist, nur über eine ihr vorgängige gerade der erkennbaren Sperren vollziehen müssen, die dem auf beiden Seiten im Weg standen.

Paradox sind sie auf ihnen beiden von der gleichen Art, zu deren Spezifischem es freilich gehört, die Struktur der von ihr vermittelten Möglichkeit, vom Gedanken erfaßt und bewegt zu werden, sowohl intersubjektiv zu spalten als auch den Divergenzpunkt an der Wurzel der Spaltung hinter dieser selber verschwinden zu lassen: auf beiden einer von Vorstellungs-, also von *Bilderwelten*. Für den Platonismus bedarf das kaum der Erläuterung, seine mehr als zweitausendjährige Tradition ist vom Tropismus der Ideen »archetypischer« Eidola, Urbilder, viel zu selbstverständlich, unfraglich, horizontartig erfüllt und durchdrungen, als daß er in ihr selber hätte kritisch distanziert werden können, und sollte Platon, wie wir freilich für möglich halten, vielleicht selbst schließlich an der sensorischen Zuordnung, die er für die *Idea* mindestens zuließ, gezweifelt haben, dürfte spätestens eine Generation nach ihm das die »anschauliche« Geometrisierung verwischt haben, die seine Lehre schon von seiten seines eigenen Schwiegersohns Speusippos ereilt hat. Sicher nur wäre es unrecht, ihm selber oder auch dem Sokrates den Ursprung eines Denkhorizonts zuzurechnen, den zu sprengen gerade die griechische Aufklärung – besagte Äußerung aus dem *Charmides* sprengt bei aller impliziten Beiläufigkeit ihn sogar in actu – mindestens nahekommmt. Die Präponderanz justament des Auges als des offen- oder scheinbar weltmächtigsten unter den menschlichen Sinnesorganen, die auf dessen Zuordnung zum Raum sich mit viel zu viel Innigkeit stützen kann

als daß, was dieser Anordnung abgeht – und mithin *diese selber* – allzu leicht zu Bewußtsein gelangen könnte, beginnt nicht, wo sie freilich sich im Sog schrankenloser Raumerfahrung – an realen Entdeckungen sich jäh weitender – dann erneuert, nicht bei den Renaissancedenkern und auch nicht bei Descartes, wo diese Raumpräokkupation, Raumbeherrschungspräokkupation, die von der *Zentralperspektive* der frühesten Neuzeit an für die Richtung der ganzen bestimmend wird, sich nur erstmalig zum System schließt. Sondern unmißverständlich hat diese Erkenntnisweise ihre antike Vorzeichnung, der das Denken selbst zum Betrachten wird, in der griechischen Pflege der eben dieses besagenden, auf seinen Augenabstand sich gründenden *Theoria*, diesem sich mußevoll immer schon selbst genügenden Wissensgewinn privilegierterer Stadtbürger. So dem Erscheinenden zwar schon äußerlich, eben als Betrachten aber, offenes Schauen, für dessen unverkürzte physiognomische Vielgestalt noch empfangsbereit, begnügt sie sich, es begreifend zu ordnen, hat noch nicht das teilend Herrschende, Isolierende, das auf jener späteren Stufe es vermißt und befragt, in die *Zange* nimmt – in die in der Erfahrung von Kolonialvölkern dann der Blick des weißen Mannes selbst sich verwandeln wird. So kontrastiert jene Kindheit des Wissenwollens in seiner *vorstellenden*, also schon im Ansatz verräumlichenden – sich in Bildern ergehenden und an ihnen orientierten – Erkenntnisform in ihrer Enthaltbarkeit von der Techne der Welt eingriffe sehr bemerkenswert mit seiner späteren Stufe, auf der sie um so unumschränkter als in ihm angelegte Bestimmung zum Vorschein kommt. Aber der genealogische Nexus zwischen den beiden Geschichtsauftritten eines erkennenden Denkens nach dem Muster des Sehens ist unzweideutig, und kontrapunktisch, von Anfang an, wenn auch einem offenbar spätern als jenem, in welchem *das Wort war*, steht vom Ostrand der Mittelmeerwelt ihm Geschichten erzählend oder ihren Veranstalter preisend oder aus

einer königlichen Verzückung der erkennenden Sinne die Harfe schlagend, in Gebeten und Geboten, Liedern und Weissagungen eine eingedenk erst sich selber gewinnende gänzlich andere Art Wahrheit entgegen, die sich ebenso entschieden ans *Ohr* wendet. An Zweifeln gibt es auch in ihrem Kreis keinen Mangel, vor und nach Jakobs nächtlichem Gotteskampf, der ihn mit verrenkter Hüfte zurückläßt, ist ihre charakteristische Form die Gewissensnot, ja in ihr erst erscheint der Zweifel als gehörige Gangart jener wesentlichen Erkenntnis, die nach der Genesis wie dem platonischen Sokrates die des Guten und Bösen ist, in seinem eigensten Element. Auffällig findet sich gerade ja für das Wissen vom Guten und Bösen, mag es mit mancher Erzählung noch so sehr sich versinnlichen lassen – an welcher Mitteilbarkeit dann auch *Anschauliches* auf das ausgiebigste natürlich teilhat –, *kein Bild*: Wahrheit selbst schon – als die *einer* (und *von*) Geschichte – wie in Freuds *Unbehagen in der Kultur* an der Unverräumlichkeit der römischen Stadtgeschichte erläutert wird – kommt im Außereinander, indifferenten Nebeneinander eines extensiven Gebildes nicht unter. Ihr Element ist die *Zeit*, wie viel sicherer erst kann auch sie nur, an der das *Erscheinende* seine Schranke hat, einem auf nichts reduzierbaren, *aus nichts ableitbaren* Wissen präsent sein, das nur gelingt. Diese Einsicht bringt uns auf den heiklen Punkt zurück, jenes diskrete Prekäre nämlich, mit dem Raphael es in seiner Exegese der pyrrhoneischen Skepsis zu tun bekommt: die noch ausstehende Antwort, ob die fragliche Lehre, ihre »bestimmte Metaphysik« (S. 87) – den Willen zu welcher ihr ein einschneidender Passus der Abhandlung zuerkennt – die Kalamität jener Bilderweltorientierung, die die platonische zu wenig loswird, geteilt habe, kann einerseits nur bejaht werden, andererseits enthält der Passus auch auf die im pyrrhoneischen Ansatz unentfaltet verborgen gebliebene, seine Aktualität aber akzentuierende *Möglichkeit* den entscheidenden Hinweis, deren Weg »die pyr-

rhoneische Skepsis nicht gegangen ist« (S. 88). Welchen Weg?

Die Erläuterung vorher erklärt das, »Das Gegebene ist nicht mehr als das Gesetzte«, beides unentbehrlich für Urteilsvollzüge, insoweit es eben jeweils dem Scheidewasser der Skepsis selbst standhält, ein Schluß aufs Verborgene tut das insofern nicht, als er nach pyrrhoneischer Auffassung dieses selbst bereits als ein Gegebenes supponiert, es aber nicht demonstrieren kann; um so mehr läßt er selber, insoweit er nicht These, sondern Erscheinung ist, sich dem Gegebenen zurechnen: wem gegeben? Offenbar dem Gott, dem Raphael am Schluß seines Textes den antiken Skeptiker antworten läßt, denn die zuvor zitierte pyrrhoneische Deutung, daß (Hervorhebung meine) für *den*, der es erleidet, es ein Erscheinendes sei, was den unbeweisbaren Schluß ihn vollziehen läßt, ist nach ihrem eigenen Kriterium ungenau, gerade für ihn ist es eine These, was er da als eine solche vertritt, ergo zeigt es als ein Erscheinendes, Gegebenes sich nur für einen distanzierten Beobachter, mit dessen Perspektive, da sie eine solche Distanz nur ihrer *Möglichkeit* nach mit Mitteln der Logik vertreten, in der Empirie des Ontisch-Menschlichen aber auf keine denkbare Weise verankern kann, die pyrrhoneische Skepsis in der Tat zu einer impliziten Metaphysik gerät, paradox aber zu einer der Verabsolutierung gerade des Nichtabsoluten, »Erscheinenden«: Als supponiertem »Gegebenen« räumt sie ihm einen metaphysischen Vorrang vor dem (auch apriorisch) »Gesetzten« ein, auffällig also, was die Paradoxie komplettiert, vor der gleichen *Logik*, deren Mittel, wenn auch als spekulativer, sie doch zu eben diesem Zweck sich bedient. Oder wäre sie, was die Aporie vermieden hätte, schon selbst auf einem Weg aus der Bilderweltorientierung heraus gewesen, der im Sinn eines Projekts von Adorno, zu dessen Ausführung er nicht mehr gekommen ist, zu einer Negativen Metaphysik als »Theorie des intelligiblen Ansichseins der erscheinenden Dinge« selber ge-

führt, also die *Zeit* bereits mitgedacht und in ihrem Bedenken ihre beiden Modi in der Transparenz ihrer Verschränkung durchdrungen hätte, als Aufhebung, Schranke, Negation der erscheinenden Dinge *und* als *in* ihnen waltende Anfänglichkeit, die in ihrer nichtidentisch von ihrem Begriff weichenden, Künftiges aufleuchten lassenden *Möglichkeit* produktiv wird?

Es ist nicht besonders wahrscheinlich. An diesem Punkt kann verständlich auch Raphael nicht mehr Aufschluß geben als die geprüften Texte es selber tun, aber sein eigener macht es auch unnötig, da eben der »nicht gegangene« Weg, den seine subtilen Überlegungen andeuten, in genau die bezeichnete Richtung weist, die die kantische Doktrin untergräbt. Das betrifft nicht nur, wie schon berührt wurde, die Problematik der berühmten Erfahrungsgrenze, deren von der Erkenntnisgeschichte entkräftete Starrheit manche Faktenhuberei der Positivisten begünstigt hat, und auch nicht nur die kantische Transzendentalismusversion als jene das Bewußtsein spaltende doppelte Buchführung, die dann ihrerseits ein Verständnis von Aufklärung, das mit solcher Zweiteilung ihr die politischen Zähne zog, konzediert hat, sondern an der Wurzel von alledem Kants Bestimmung auch noch der Zeit als Anschauungsform, gegen ihre apriorische Zuordnung zum Gehörsinn. Erst mit dieser Verkennung vollendet sich die *Verwissenschaftlichung* des Kartesianismus, hat die in ihm schon zum System gediehene Raumhypnose sich verabsolutiert: kann mit der Abschottung der okularisierten Vernunft gegen das Vernehmbare jener zeitigenden Zeit, die *sie selber war*, der Widersinn erst vollends unkenntlich werden, der aus *sichtender* Ordnungswut ihrem Weltgeschäft, das als zweifelndes Fragen begonnen hat, in dessen vorgeblicher Konsequenz einen Punkt verordnet, wo es zu stoppen habe.

Aber hier hören wir schon das Memento – das vielleicht ja als Einwand gehört sein möchte – solche Thematisierung des verschwiegenen *Sensorischen* und seiner Differenzen in

den Orientierungen der Erkenntnis überschreite den Spielraum der Erwägungen in der Arbeit Max Raphaels. Sie tut das so sicher wie ein Kommentar, wenn er etwas Verwickeltes klären soll, sich nicht mit immanenten Erläuterungen, die ihren Bezugstext paraphrasieren, begnügen kann, doch könnte ein solcher Einwand fragliche Überschreitung ja auch der Willkür beargwöhnen, und wie nähme man ihn dann dialogischer ernst als mit einer *prima facie-Verstärkung*? Wie, dieser Freund der Bilder sollte etwas gegen Bilderwelten gehabt, dieser Augenmensch von Geblüt das in seiner Aszendenz überlieferte Bilderverbot für eine jede *Darstellung Gottes* auf eine anschaulich-ikonische Sinnlichkeit ausgedehnt haben, die in ihm selber am Werk war? In der Tat, das wäre absurd, ist hier darum auch gar nicht gewährt worden: Sollte die Art von Verallgemeinerung, die der Argwohn offenbar im Visier hat, ihm am Ende nicht nur selber passiert sein, auch solide Grenzen verwischt haben? Da kein Denken gelingt, wenn es dem Gedachten sich gleichmacht, ist ein Denken in Bildern schon seiner Möglichkeit nach kein gelingendes *über* sie, und nur das erstere ist hier beanstandet, nur das letztere aber von Max Raphael in seinen *Bildbeschreibungen*, die ein synästhetischer Geist bewegt, praktiziert worden: der Weg dieses Geistes, der sich der Sinnlichkeit nicht nur des betrachtenden Auges zu öffnen weiß, ist keiner zu den Bildern hin, die ihn so mächtig in Anspruch nehmen, sondern von ihnen zum Wort.

Dem entspricht als Substrat der Geschichtskritik, die an der Inflation auswechselbarer Begaffbarkeiten – mit der die Spätzeit jener europäischen Raumhypnose als *Okulartyrannis* inzwischen sturzreif ist – fällig wurde, daß ihr selbst nichts adverser wäre als die Zauber der Welt des Auges herabzusetzen. Die Solidarität der Kritik mit ihnen, die einem glotzenden wie einem touristischen Sehorgan,

das an sich selbst zagend seine Reiseerfahrung an eine Kamera delegiert hat, verschlossen bleiben, läßt sich verdeutlichen: »Daß die Niederwerfung einer Herrschaft zugleich Befreiung ihres eigenen Trägers sein kann, dafür gibt es Beispiele, nicht nur wird ja etwa die Frauenemanzipation ihrer erfreulichsten Theorie nach auch für die Männer von Segen sein, sondern denken wir doch bloß, wie sich ja überhaupt immer empfiehlt, an 1945.«\* Solche dezentrale Entspannung hat im Geiste der pyrrhoneischen Skepsis, da die sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung einerseits mit der Aufhebung selber die Spontaneität auch eines »setzenden« Urteils wieder in ihre philosophischen wie existentiell-praktischen Rechte setzt, andererseits das in ihr aufgehobene so als distanzierende Ironie in ihr fortwirkt, daß jene Spontaneität ihrer Endlichkeit – da ihres Erscheinungseins für das Auge eines namenlos Unerkennbaren – innebleibt, ihre evidente Entsprechung: kaum dürfte Raphael sie so griffsicher zum Thema erwählt haben, entspräche ihr nicht auf seiten seiner Bildbeschreibungen ein für sie bestimmender Zug. Am strukturbildenden, Linien und Zentren setzenden, eine lebendige Ordnung, worin seine Bewegung bewahrt sein wird, selber erst erzeugenden *Gegensatz*, zu dem in dessen bildlicher Darstellung gerade das wird, was in seiner diskursiven Erscheinung als Auflösung fordernder *Widerspruch* auftritt, läßt ex negativo – das auf seine Art doch ein Positives, nämlich das deskriptive Begreifen jener wahrnehmbaren Ordnung schon selbst ist – sich die Aufhebbarkeit – statt der Hegelschen Leitmarotte, Widersprüchen die vermeinten Synthesen, hinter denen dann ihr Bestes verschwunden sein wird, dialektisch kom-

\* Ulrich Sonnemann: *Tunnelstiche. Reden, Aufzeichnungen und Essays*, Frankfurt 1987, im Kapitel »Zeit ist Anhörungsform. Vom Wesen und Wirken einer kantischen Verkenning des Ohrs«, S. 286/87; auch in Varianten des Textes in Gottfried Heinemann (Hrsg.), *Zeitbegriffe*, Freiburg und München 1986 und Dietmar Kamper und Christoph Wulf (Hrsg.), *Die sterbende Zeit*, Darmstadt und Neuwied 1987.

mandieren zu müssen – dieser Zwangsidee selbst zeigen, also dürfte eine Lust, die so zwanglos ihre antiken Modelle heraufbeschwört (den Völkern am Mittelmeer in der Tat denn auch bis heute nicht fremd ist): Widersprüche auszuhalten, sie in ihrer Präsenz zu erfahren, selbst womöglich ihr Schauplatz zu sein, statt bewußtlos zerspaltene Hinterlassenschaft ihres Streits, wo er sich nicht eingestand und nicht austrug, im Wirken Max Raphaels auch sonst ihre Spuren gezogen haben. Das berührt die *Katholizität*, jene allumgreifende Einheit und Allgemeinheit – die unter dem Gesetz ihrer statischen Ordnung doch die ganze Vielfalt noch so tiefer und unverkürzter, in ihr fortwaltender Gegensätze versammeln kann – ebenso deutlich der Bewußtseinsformen, in denen in seiner christlichen Verwandlung jenes mediterrane Erbe selber lebendig blieb, wie seinen Anteil an Raphael: nicht beliebigerweise hat der großen christlichen Kunst seine Aufmerksamkeit und interpretierende Sorgfalt zumal gegolten. Katholisch in dem bezeichneten Sinn ist schon ebenso seine Bilderlust selbst wie die Ausrichtung, mit der sie sich transzendiert – ein Ungenügen an sich selbst sie zum Wort treibt –, des deutenden Vorgehens seiner Bildbeschreibungen auf ein nachvollziehend rechtfertigendes Herausarbeiten immer eben einer *übergreifenden Ordnung*. Um nicht weniger katholisch, da der gleichen Treue zu solcher Ordnung des Geistes entsprossen, aber ist dann auch die Fehde von unverhohlenen antikatholischem Schein, die er gegen den Neothomismus führt. »Die neuromantische Auferstehung des Mittelalters und der kulturkämpferische Neothomismus«, mit welcher 1931 in der Neuen Schweizer Rundschau erschienenen Arbeit wir einen weiteren von Max Raphaels kleineren philosophischen Texten berühren, führt diesen Kampf in knappen Stößen, deren Schärfe sich perzeptiv nach dem jeweiligen Maß an Falschheit von ihnen zitierter neothomistischer Argumente staffelt. Als am gefährlichsten irreführend, da seinen kulturkämpferischen Machtanspruch – den als den

des *Papstes* sich herausstellen zu lassen es dann freilich selbst nicht umhin kann – gründlichsten und naivsten vernebelnd – klingt es doch (wie für historistische Beschwörungen, die die authentische Ordnung des Beschworenen unauffällig verdrehen, eben immer gilt) »fast so, daß man zustimmen möchte« –, macht Raphael ein Diktum von Serpillanges aus, das einen Bedarf an den »alten Prinzipien in neuer Gestalt« anmeldet, »um mit ihnen – wie mit einem alles organisierenden Ferment – für unsere Zeit jene philosophia perennis wiederherzustellen, deren Sprache wir verlernt haben«: wie komplett in der Tat, zeigt der *Ereignisse veranstalten* möchtende Geschichtsmanipulismus dieses Vorhabens selbst schon. Geisterhaft taucht aus ihrer Versenkung eine Art Kreislaufstörung der Bewußtseinsgeschichte in der ersten Hälfte unseres konfusen Jahrhunderts auf, von den Texten lebt nichts mehr, das Modell Przywara nur noch in seiner Umwandlung in jenen Naphta im *Zauberberg* Thomas Manns fort, der sich am Ende erschießt, und mit Recht wird in Raphaels Aufsatz, gegen das Sprüchemachen Maritains von der Friedfertigkeit und dem Wohlwollen seiner verklärenden Ideologie, diese ihre Unempfindlichkeit für eine Ironie, die ihr zustößt statt daß sie sie selbst übe, an die mörderische Geschichtsbilanz der Gewalt erinnert, die auf das Konto der Kirche geht. Andererseits – seine davon unberührbare Geistesverwandtschaft mit einer Katholizität bestätigend, die ihrem Begriff zu genügen wüßte (nach unserer Vermutung viel mehr Rückhalt dafür als bei Thomas im Scotismus des Doctor Angelicus Duns fände) – grenzt Raphael aber auch von alledem die grundsätzliche Denkbarekeit eines »wirklich revolutionären«, zumal »dem Grundproblem der Wirtschaft« geistig gewachsenen Katholizismus ab. Was bleibt – für das gegenwärtige Thema eine weiterführende Bedeutung behält – ist das dem Anschein nach paradox Entgegengesetzte, Doppelte an seiner Polemesie, gegen eine selbstgefällig dogmatische Trägheit, in der Abweisendes mit Abspeisendem

alterniert, zugleich Ältestes und Jüngstes ins Feld zu führen: die verratene Anfänglichkeit der der Ideologisierung verfallenen Lehre *und* das Vernunftrecht politischer Aufklärung, versteckte Herrschaftsansprüche kritisch zu unterlaufen. Dieser Zug an Raphaels Denken ist nicht als einziger, aber mit exemplarischer Deutlichkeit, *pyrrhoneisch*: daß als solche der Situationsorientierung die beiden Richtungen des Zeitbewußtseins, in denen seine Neothomismus-Kritik sich verankert, auf das zwangloseste, widerspruchsloseste, zu einander polar stehen können, hat mit einem Geschichtsverständnis ihres Autors zu tun, das es auch für seine Beschäftigung mit der pyrrhoneischen Skepsis, die so überaus weit drang, wahrscheinlich macht, daß er, auch ohne es schon notwendig geklärt zu haben, des hintergründigsten Problems, das sich hinsichtlich ihrer Bewußtseinsgrenzen (ebenso »hermeneutisch« wie »struktural«) ergibt, inne war.

Es ist keines, über das uns die bewahrten Texte irgend sicheren Aufschluß geben. Sondern das »liegendebliebene« – eingestandenermaßen heikle – ob und wieweit die pyrrhoneische Skepsis auf ihren Denkwegen schon das *Andere an der Zeit* erfaßte: den wohnlich bannenden Horizont also, von dem von Thales bis Plotin sich das griechische Denken unverbrüchlich umschlossen zeigt, des bildhaft Vorgestellten, Präsentationalen, das das ganze Weltgeschäft von Erkenntnis schon unbemerkt auf sich festlegt, durchbrechen konnte. Explizit dämmert jenes Andere erst christlichem Denken, der fragenden Radikalität Augustins, daß gerade dieser bestimmende Zug aber an dem, was sie dann beendet und ablöst, in der Antike *schon selber* in gar nichts Verwandtem sich vorbereitet habe, hat wenig Wahrscheinlichkeit. Es geht dabei nicht um die *Zeit* als *Thema*. Das zeigt sich, nur ganz anders, auch bei Aristoteles, hat schon vor ihm, wiederum anders, sich im *Timaios* gestellt, mit jener denkwürdigen Großartigkeit, die nur die *Zeit* als *Zeitnensein*, Erfahrungsbasis jedes Begriffs von ihr, un-

erwogen läßt: an diesem Einfachsten schon vorbeizieht. Desto sicherer, inniger, was Strukturen des Denkens selber berührt – es muß nicht um Thetisches, inhaltliche Positionen von Theorie, ja noch nicht einmal um Begriffe gehen –, liegt nicht *clare* zwar, aber auf das prallste *distincte*, die Erfahrung jenes Anderen schon der platonischen Anamnesis so zugrunde wie der sokratischen Ironie, und ein gleiches gilt für die implizite Erfahrungsbedingung, die das Wechselspiel in der pyrrhoneischen Skepsis zwischen den Bestimmbarkeiten unbeweisbarer »Setzungen« als Theses und als Erscheinend-Gegebenes möglich macht. Raphaels beiläufige, aber für den Weg, »den die pyrrhoneische Skepsis nicht gegangen ist« – und der doch ihr Verdienst und Vermächtnis bleibt, als die Konsequenz, die ihre Einsichten weiterführt – zentrale Beobachtung, daß »das Gegebene nicht mehr als das Gesetzte« ist, entspricht diesem Implikat. Während er das Zeitproblem als ausdrückliches ebenfalls nicht thematisiert, läßt die mehrfach ansetzende, minutiöse, äußerst ergebnisreiche Analyse des Verhältnisses von »Erscheinendem« und »Gesetztem«, Immanenz und Transzendenz, Ontischem und Logischem, die er in eigener Beschreitung des »nicht gegangenen Weges« vollzieht, den ganzen Abstand erkennen, um den er ungeachtet seiner eigenen Bilderlust über jede erkenntniskritisch unsouveräne Abhängigkeit von dieser hinaus war: man betrachte dafür etwa im vorletzten Absatz des Textes die analogistische Reflexion über das Wesen der Null in der Algebra, oder eine Seite vorher seine eigene Entdeckung des »inmitten maximalen Denkens« auffindbaren, da erfahrbaren Schlüssels – der dort als »Zwischen« bezeichnet ist – zu jener Aufhebung des starr polaren Disjunktionsanspruchs in den genannten Begriffspaaren, die die in sie eingegangenen Terme selber, ihre Konsequenzen und gegenseitigen Grenzen, in Frage stellt. Das berührt dann auch die nach den aporetisch erscheinenden Zielpostulaten der pyrrhoneischen Metaphysik. Raphael (S. 115): »Ist das Absolute

als Erscheinung nicht geradezu ein Widerspruch in sich selbst?« Aber seine weiteren Erwägungen eben dieser Schwierigkeit führen ihn dann zur Auffindung jenes *Zwischen*, das sie relativiert und das vielleicht ja, unter einer hypothetischen Annahme, die als nicht auszuschließende, ob auch nicht sehr wahrscheinliche, hier dahingestellt blieb, die Skeptiker jener Schule auch schon selber entdeckt haben könnten. Daß die Ataraxia, wie auch Raphael aus ihren pyrrhoneischen Prämissen erschließt, selbst schon ein metaphysisches Ziel war, macht diese Annahme nicht unwahrscheinlicher: ein verabsolutiertes Erscheinendes provoziert, und zwar in seinem eigenen Bereich, nur sein Gegenteil. Die Alternative, die sich hinsichtlich jener Supposition stellt, hat für *beide* denkbaren Fälle das Merkwürdige, daß sie die Produktivität für unsere eigene Zeit der pyrrhoneischen Skepsis auch schon in ihrer originalen, geschichtlich authentischen Form sichert: Trifft jene Annahme nicht zu, kann die fragliche Metaphysik schon als Denkerfahrung, da als Versuch transzendenter Verankerung eines unauflöselichen Widerspruchs, wenn sie ihn auch selber setzt, nur gescheitert sein, hätte für die Produktivität des pyrrhoneischen Denkens als eines kritisch regulierenden Eingriffs in jeden philosophischen Ansatz und Widerstreit dann aber auch gar keine weitere Relevanz; trifft sie zu, steigert es diese Produktivität in eine Richtung, die ebenso mit den Überlegungen Raphaels am Schluß seines Textes zusammenstimmt wie ein Abwägen jener heuristischen Annahme unter dem ausdrücklicheren Gesichtspunkt des Zeitaspekts sie dann nicht bloß bestätigt.

Es verdeutlicht auch, was sie aktuell macht. Zeit als Selbsttinnesein, also Erinnerung, läßt das Raphaelsche »Zwischen« Ereignis werden. Die angeführten Begriffspolaritäten der Philosophiegeschichte haben sich insofern vereinfacht, als sie sämtlich (und das indiziert vielleicht schon ihre eigene Fragwürdigkeit und Beschränkung) in jener kartesischen, die die metaphysische Neuzeit eröffnet,

des Kogitativen und Extensiven, also einer absolut gedachten Subjektivität und nicht weniger absolut gedachten Objektivität ohne Widerspruch unterkommen. Um so klaffender brechen die Widersprüche bei Rückanwendung des Modells auf die Empirie der menschlichen Existenz und der Welt auf. Am Fehlgang einer Experimentalthese aus dem *Discours* ist das gezeigt worden. Diese Demonstration geht jetzt einerseits weiter, andererseits für ihr Demonstrandum, das ein spezifisch anderes ist, nicht an dem Umstand vorbei, daß Subjektivität und Objektivität in der Unmittelbarkeit ihrer je präsenten Erfahrung keine leeren Begriffe sind. Aber die Undurchlässigkeit ihrer Grenzen gegeneinander löst sich in dem Ausmaß auf, diffundiert, in dem ausgehend von jenem Präsenzverhältnis das in beiden Begriffen Gemeinte der *Zeit als Erinnerung* exponiert wird: sei es eigener, die sich dem Subjektiven, oder biographisch-geschichtlicher, die sich dem Objektiven, da dem Außensein eines *Andern* in dessen Vergangenheit zuordnet, wobei an dem Diffusionsvorgang, der in beiden Fällen sich wahrnehmen läßt, für deren Verhältnis wiederum zueinander eine symmetrische Reziprokalität auf den Plan tritt, die es in der *Selbstauflösung* jener beiden Begrifflichkeiten als freilich unerreichbarem Fluchtpunkt ihrer gemeinsamen Bewegungstendenz konvergieren läßt. Bedarf, was sie sich ereignen läßt, noch einer Auflösung starrer Bestimmungen mit den diskursiven Mitteln von Theorie gerade nach deren eigenem Grundsatz? Im erinnerten Leben, um je weiter zurück es aus der je eigenen Geschichte heraufsteigt nur desto deutlicher, unabweisbarer, werden wir uns in einem Kontinuum graduellen zwar, aber so bruchlosen Übergangs, daß mit der Evidenz schon dieses Transitorischen selber dem Disjunktionsschein der beiden Begriffe jede Basis seiner Verabsolutierung entzogen ist, selbst von »Subjekt« zu »Objekt«, vice-versa aber auch ein antagonistischer Standpunkt, mit dessen Faktizität wir uns undialogisch, ohne Einsatzpunkt für Vermittlungen, kon-

frontiert erfahren, bei Rückgang in seine Geschichte dem Verständnis der entstandenen Weltansicht zugänglicher, also von »Objekt« zu »Subjekt«. Daß »pyrrhoneisch« gerade der letztere Vorgang eher Setzendes zu Erscheinendem als umgekehrt dieses zu jenem macht, rechnet der schon berührten Ungenauigkeit des Sextus Empiricus in der Bestimmung des *für-wen* solches Erscheinenden qua Erscheinenden zu, nimmt der Relation jener beiden aber nichts von ihrem Changeant-Charakter, auf den es hier ankommt, da es zu dessen phänomenologischer Sicherung im Gegenteil noch die Evidenz einer relativ hohen Geschichtskonstanz: seines Waltens schon in der Antike fügt. Ohne ihn – wie ihn jene Diffusionen ihrer gegenseitigen Grenze (dieses so emphatisch erscheinenden Entweder-Oder) zum Vorschein bringen – gibt es kein erdenkliches Umschlagenkönnen – und ihm korrespondierendes ontologisches Umschlagenlassen – der zwei ineinander, wenn man sie bei Anwendung auf Erfahrungssituationen einer unpräjudizierten temporalen Reflexion unterzieht; für welches Umschlagen, da es eben *dieser* gelingt (die sich auch ohne explizite Vermittlung über Begriffe, die die Zeit thematisieren, vollziehen kann, es meist lange vor solchen tut), es allerdings damit eher gleichgültig wird – von Verhältnissen des Einzelfalls oder auch von dessen Präferenz für eine philosophische Grundansicht abhängt –, in welcher Richtung von den beiden entgegengesetzten, die der Introitus reflektierter Erinnerung ihm zur Auswahl stellt, es jeweils wirklich erfolgt. Damit sind wir in *mediis rebus* des potentiell und uneingeholt Modernen an der pyrrhoneischen Skepsis. Wie immer es um den metaphysischen Rang des *Unterscheidensollens* steht, das Kern ihres Ethos ist, zwischen dem diskursiven Anspruch von Urteilen, an denen sich nicht nur zweifeln läßt, sondern denen kritisch zu widerstehen die Vernunft um so unzweifelhafter, je erkennbarer sie einen auf *Herrschaft* verbergen, gefordert ist, und dem Anrecht des gleichen Begehrenden auf sein Anders-

denken als erscheinende Quintessenz eines Geworden-seins, das sich *nur weiterwerdend noch wenden kann*: die Überlegenheit gerade dieser Maxime, bei der keines der so Unterschiedenen Kraft und Richtungssicherheit des je andern beeinträchtigt, über die sturen Dummheiten des Freund-Feind-Denkens, also des Zeitgeistes, macht sie ausnehmend aktuell.

Im Differenzierenden der Urteile und Erwägungen, wie es sich in Raphaels Neothomismus-Text in der Vehemenz zugleich von kritischer Schärfe und nicht aufgegebener Solidarität dabei mit produktiveren Möglichkeiten, die brachliegen, zeigte, ist diese souveräne Maxime lebenspraktisch realisiert: nicht zufällig kann er ungefähr gleichzeitig jenes andere Thema, das der *Zweifel im Altertum* war, sich erwählt haben, etwas Pyrrhoneischem in seinem eigenen Wesen stand dieses frühe Abenteuer der Ideengeschichte offenbar am artikuliertesten Antwort. Einschneidend ist für diese Identifizierung, was sich durch die ganze letzte Seite der »Pyrrhoneischen Skepsis« als Zentralmotiv ihres Plädoyers zieht, von dem Hinweis an deren Anfang auf Platons beharrlichen Widerstand gegen das unvermeidlich tragikomische Schicksal, das finiten Lehren vom Infiniten beschieden ist, zu der schönen Entkräftung am Ende von Kants Diskreditierung der Skepsis – an der das Unbürgerliche so der Freiheit, zu zweifeln, wie einer Transzendenz, die sich *einfach ereignen* will (ungenehmigt, am Ende gar regellos!) ihn verdroß – es ist das unabdingbare Selbstbehauptungsrecht eines fragenden Zweifels gegen seine Domestizierung und Terminierung, die ihn instrumentalistisch verkürzt, als disponible Methode zur Bedienung einer vernunftgläubigen Unvernunft anstellt: seine Freiheit, sich unzensiert zu erneuern, fragend fortzuwähren, mit Dogmatischem eindämmt, das ihn selbst zwar nur unterdrücken, nicht stillen kann, dem ein Denken aber, das die Unterdrückung mitmacht, *erliegt*.

Mit ihm seine Positivitäten: dem zwanzigsten Jahrhun-

dert zerstoben sie so jäh und hohnvoll wie pausenlos. Aber die Bestimmung der Hybris, die in den erkenntniskritischen Verwundbarkeiten vernunftgläubiger Unvernunft fortwirkt, wird von den drastischen Aporien ihrer angestrebten transzendentalen Verwissenschaftlichung in der Tat damit unabweisbar zu ihrem denkgeschichtlichen Inzeptionspunkt und Scheideweg, dem Methodendiskurs des Descartes, seiner »von vornherein falsch gestellten Frage« zurückgerückt, hinsichtlich deren, wie Raphael feststellt, Sextus Empiricus gegen ihn »prinzipiell recht hat«: Mit einem *primum certum* – das nur Chimäre sein kann – schon als Frageziel eines vermeintlich skeptischen Denksystems gibt unzweifelhaft sich der Zweifel gerade *als anfänglicher* ebenso anfänglich selbst auf. Man kann Pyrrhons Wahrheit zu Leibe rücken, hegelisch in der Isosthenie eine Dialektik sehen, was diese selbst dann zu einer Mechanik, jener aber, wie inzwischen sich zeigt, überhaupt nichts macht, und man kann die Descartes-Kritik modifizieren, dem Initiator jenes Weges, wie hier geschehen ist, manches zugute halten: die Genealogie der Unwegsamkeit, worin in dessen Verfolgung das Bewußtsein des Westens gelandet ist, bleibt von alledem unberührt.

Daß am Ende eines Geschichtswegs das Auge zu dessen Anfang statt zu noch so erheblichen Zwischenstationen zurückschweift, ist nur in der Ordnung, auf diesem unerhört sieghaften Weg aber, den, Abwehr von Angst und ihre ruhelos sie perpetuieren müssende Chiffre, in der unabgespult schon das ganze Erkenntnisprogramm der imperial technologischen Ära beschlossen lag, der kartesische Einsatz des Zweifels für eine Machtidee von *unumschränkter Verfügung* ihm vorentwarf und sie ausgerechnet dem Dubiosesten (ob auch darüber eben sein Elan sich hinwegsetzte) zugestand, dem posierenden Ich, jener Korruptierbarkeit, die so lange und so irrig als Geburtsplatz des Denkens in der Seele der Menschen vermeint war: auf diesem Weg seines Gebrauchs als Methode hat Zug um Zug *unbe-*

*zweifelter* werdend, über Weltfeste des Nichts und des Todes, Megamorde und rasante Verödungen, Paroxysmen der Lieblosigkeit und um so unauffälligere Schwunde von Gegenwart, wo so total nun schon die Zukunft blockiert erscheint, daß vor der Hubtonkulisse des Zeitstaus in Annäherung an die hermetisch vermauerte auch die Stimme der Erinnerung nicht mehr gehört werden kann und dann effektiv *keine Zeit bleibt* – mit welcher Art Veranstaltungen alles unbezähmt *Gegenstehende*, kontrollierte Seele wie unterworfenen Raum, ihm die Quittung schrieb – der Zweifel zu einer Verzweiflung sich umgestülpt, die sich vertieft und sich ausbreitet. Das letzte Wort muß ihr gleichwohl so wenig bleiben wie nach solchem Einsatz ihm selber – der der Zweifel als Gerätschaft war – eins geblieben ist: der andere, ungegangelte, pyrrhoneische also –, das läßt spät seine Stunde schlagen und Max Raphaels profundes Gedenken doch, das schon im Aufdämmern eines katastrophischen Endzeitspektakels diesen Keim von Künftigkeit unbeirrt erfaßt haben muß, nicht zu spät kommen – könnte aus ihr erretten.

## Kommentierte Nachweise

*Der unpolitische Geist – oder die Freiheit, Sonette zu feilen.*

Dieser Text erschien unter der Hauptüberschrift »Geistige Strömungen im gegenwärtigen Paris. Eine Folge polemischer Berichte. I.« in der Zeitschrift »Information« I, Nr. 7 (Januar), S. 15-17.

1934 hatte W. Benjamin eine kritische (aber keineswegs in diesem scharfen Ton Raphaels) und polemische Rezension von Bendas *Discours à la nation européenne* (1933) veröffentlicht.

*Vom unbekanntem Plato.*

Erschien in der Sonntagsbeilage der »Neuen Zürcher Zeitung«, vom 9. 10. 1932, Blatt 5.

*Die neuromantische Auferstehung des Mittelalters und der kulturkämpferische Neuthomismus.*

In: »Neue Schweizer Rundschau« 24, S. 261-264, 1931.

*Antimodern = ultramodern.*

Der Text »Antimodern = Ultramodern« wurde bisher nicht veröffentlicht, allerdings lassen handschriftliche Korrekturen, die nicht von Max Raphael selbst (wahrscheinlich von Emma Raphael) stammen, darauf schließen, daß er für eine Publikation vorbereitet worden ist. Diese Korrekturen sind zum einen stilistischer Art, präzisieren aber darüber hinaus auch einige Argumentationen Raphaels. Es ist aber auch denkbar, daß die Korrekturen von Raphael stammen und später in das getippte Manuskript übertragen wurden.

Raphael hat den Text in drei Kapitel unterteilt, dabei aber Kapitel II vergessen und Kapitel III mit einer Überschrift (»Die Stellungnahme«) versehen. Dies wurde vereinheitlicht.

Von der getippten Version liegen zwei Fassungen vor, die miteinander verglichen wurden; die Korrekturen beider Manuskripte wurden übertragen.

In einer Version sind der Anfang des Textes und das Ende des mit »Drittens« überschriebenen Passus' in dem Kapitel III mit einem Fragezeichen am Seitenrand versehen.

Der Schluß des Textes ist nur in einer Version und zwar durch einen handschriftlichen Zusatz von Max Raphael in dieser Ausführung vorhanden, in der anderen Version ist er wesentlich kürzer gehalten. Der Zusatz lautet:

Dem Proletariat aber ist diese Funktion gleichgültig. Es hat Ver-

ständnis dafür, daß einmal die menschliche Notdurft so groß war, daß das menschliche Leid zur Illusion hatte seine Zuflucht nehmen müssen. Aber es hat kein Verständnis dafür, daß aus dieser Notdurft zuerst ein geistiger und dann ein praktischer Betrug gemacht wurde. Es weiß, daß es dafür zu sorgen hat, daß der Neuthomismus der Totengräber des Katholizismus wie des Bürgertums werde; daß es nicht ruhen darf, als bis der von dem revolutionären Bürgertum tapfer ausgesprochene, dann aber so feige aufgegebenen Voltairesche Ruf bis zu Ende erfüllt ist: *Ecraser l'infâme!*

### *Grundzüge der Ethik.*

Das Ende März 1941 im Internierungslager Les Milles begonnene Manuskript »Über Ethik«\* umfaßt 66 engbeschriebene, allerdings zum Teil nur halbvolle Seiten. Nahezu jede Seite ist ein in sich abgeschlossener oder noch fragmentarischer Abriß zu einer Problemstellung.

Es sind Entwürfe zu einzelnen Kapiteln, die Raphael nicht mehr ausgeführt hat. Er hat noch keine fortlaufende Durchnummerierung getroffen, sondern beginnt nahezu jede Seite immer wieder mit I, bzw. mit I, II, III. Es gibt weder eine festgelegte Abfolge noch eine Auswahl der wirklich auszuarbeitenden Teile. Passagenweise sind Gedanken nur notiert, skizziert. Wenige Seiten geben auch Literaturhinweise.

Raphaels grundsätzliches Anliegen – die Abwendung von der formalen und materialen Ethik zur klassenlosen Ethik, zur Ethik der Gestaltung und damit die Beziehung zum Schöpferischen – wird in den ersten Seiten exponiert, die hier abgedruckt sind. Der letzte Passus (»Das Sittliche und die Raum-Zeit«, in Raphaels Manuskript Seite 43) wurde noch hinzugenommen, da er hier die Frage des Schöpferischen noch einmal in einem naturwissenschaftlichen Zusammenhang aufwirft, der im Rahmen dieses Bandes zentral ist.

*Die Pyrrhoneische Skepsis* ist 1931 in den »Philosophischen Heften«, III. Jahrgang, Heft 1/2, S. 47-70, erschienen. Für die Veröffentlichung im vorliegenden Band wurden nur geringe Korrekturen in Orthographie, Interpunktion und Grammatik vorgenommen. Das bei Raphael uneinheitlich groß und klein geschriebene »Pyrrhoneisch« wurde durchweg groß geschrieben. Das hier kursiv Gesetzte ist in der Erstveröffentlichung gesperrt gedruckt.

\* Man beachte die Parallele zu Negris großem Entwurf *Die wilde Anomalie*, der im Gefängnis geschrieben wurde.

*Der absolute Raum Newtons, Das Trägheitsprinzip Newtons und Über Newtons Prinzip actio = reactio* wurden um 1923 begonnen und um 1925 niedergeschrieben. Unpubliziert.

*Goethes Geburtstag in Weimar* publizierte Raphael unter dem Pseudonym M. R. Schönlink in der Zeitschrift »Die Aktion« Nr. 32, 1. Jahrg., 25. 9. 1911.

*Flaubert auf dem Rigi.*

Erstveröffentlichung: Basler Nationalzeitung. Nachdruck im Freibeuter, Heft 10, 1981, S. 34-36. Geschrieben: Anfang 1939.

*Flauberts künstlerische und soziologische Anschauungen in seinen Briefen.*

Unveröffentlicht. Dieser Text, von dem hier nur der Anfang veröffentlicht wird, gehört zu dem groß angelegten, fast legendären Flaubert-Projekt (1936-39) von Raphael, dessen Plan (zusammen mit einer handschriftlichen Seite) im folgenden wiedergegeben wird.

(Emma Raphael notiert in einem Brief: »Es sind zwei sehr dicke Mappen über Flaubert und Racine da. Ich weiß, daß ein Ms. existierte zu Flaubert. Es ist mir rätselhaft, wo es geblieben sein kann. Die Mappen wurden bei Lurçats aufbewahrt . . .«)

Max Raphaels Plan für die Flaubert-Studie  
(gemäß Raphaels Handschrift; übertragen von  
Emma Raphael)

Flauberts Charakter

Sociologie und Politik

Ästhetische oder soziologische Kunstbetrachtung?

Zur *éducation sentimentale*

Religion

Das Naturgefühl bei Flaubert

Das ästhetische Gefühl

Zur Geschichte des *ennui*

Sociologie des Romans

Persönliches

Aus den Kritiken der *éducation sentimentale*

Literatur

Literatur zur Sitten- und Geistesgeschichte

Disposition für die Betrachtung jedes Kapitels

## Roman

Zur Geschichte des Romans

Gedanken während der Lektüre

Dispositionsversuche und Methodisches

Literatur über Flaubert

Zum Kunstschaffen etc.

Psychologie

Naturgefühl (Landschaft)

Flaubert auf dem Rigi

Ein Beitrag zur Geschichte des Naturgefühls im 19. Jahrhundert

Flaubert's Ästhetik

Grundlagen und Verfahren des l'art pour (l'art pour l'art)

Anm. J. ff.

E. L. Ferrère: L'esthétique de Gustave Flaubert (Couard 1913)

Entwicklung Flaubert's (geb. 1821)

Naturgefühl (u. Frauen vgl. Ferrère Zettel S. 6 unter Mitte)

Religion (Glaube, Illusion, Priester)

Zur éducation sentimentale

Geistiges Leben (auch geistige Einflüsse)

Sociologie und Politik 1821-1845

Kunstschaffen

Zitate

Verschiedenes

Flaubert's künstlerische und sociologische Anschauungen in seinen Briefen [*Manuskript??* fast unleserlich. E. R.]

Der Ausgang (?)

Disposition [auf blauem Papier]

Wirtschaft

Sociales und Politik

Sexualgefühl/Frauen

Psychologien

Religion

Philosophie

Wissenschaft

*Fragment über Racine: Bemerkungen zur Prosodie des Alexandriners.*

Der 1939-41 im Anschluß an die Flaubert-Studie geschriebene Essay steht im Zusammenhang eines der umfänglichsten (noch unpublizierten) Projekte von Raphael. Allein zu »Phädra« existiert im Nachlaß ein handschriftliches Manuskript, das in dem vorliegenden Band etwa 250-300 Seiten füllen würde.

Der hier veröffentlichte Text liegt in einer handschriftlichen Fassung von Emma Raphael vor. Harald Justin hat diese für die vorlie-

gende Ausgabe transkribiert und die von Max Raphael angeführten Zitate nachgewiesen. Simon Werle hat den Text redigiert.

*Anmerkungen über den Prosastil von Valéry* [Titelvariante: »Anmerkungen zum . . .«].

In: »Deutsch-Französische Rundschau«, Juli 1931, S. 553-563.

Raphael nennt in seinem Tagebuch die Valéry-Studien seinen »ersten Versuch über Literatur«.

Am 2. 7. 1931 schreibt Raphael an die Vortragsabteilung der »Funkstunde« des Senders Freies Berlin: »Meine augenblicklichen Vorschläge gehen dahin:

I. Zu [...] Riemenschneider [...]

II. Zur Feier des 60. Geburtstages von Valéry (im Oktober ein Vortrag über die Ästhetik Valérys). Ein größerer Aufsatz von mir über den Prosastil Valérys wird in der Deutsch-Französischen Rundschau erscheinen, ein kleinerer über den lyrischen Stil in der Davoser Revue. Beide könnte ich als Vorabdruck zur Einsicht vorlegen.«

Rolf Wintermeyer hat für den vorliegenden Band die von Raphael angeführten (z. T. fehlerhaften) Zitate aus »Eupalinos ou l'architecte« nach der Ausgabe von 1944 *Eupalinos. L'âme et la danse. Dialogue de l'arbre*. Paris (Gallimard, collection blanche) nachgewiesen und übersetzt.

*Ein Fragment über den lyrischen Stil Valérys.*

Unpubliziert. Existiert in zwei Versionen, die miteinander verglichen wurden.

Nachwort von Ulrich Sonnemann. Für diesen Band geschrieben.

# Personenregister

- Ainesidemos 75  
Alexander der Große 69  
Aristoteles 25
- Baudelaire, Charles 214, 220, 253  
Beaumarchais, Pierre Augustin Caron de 27  
Benda, Julien 25, 26  
Bergson, Henri 44, 45, 51  
Bouvard 52  
Bremond, Henri 262
- Canterbury, Anselm von 109  
Chateaubriand, François René Vicomte de 213  
Clarke, S. 122, 123, 202  
Corneille, Pierre 216, 221 ff.
- Descartes, René 39, 45, 48, 52, 70, 109, 118, 253
- Einstein, Albert 98, 149  
Engels, Friedrich 43  
Eupalinos 242
- Feuerbach, Ludwig Andreas 39, 43  
Flaubert, Gustave 208 ff., 214 ff., 221, 229, 252, 253  
Freud, Sigmund 37, 85
- Galilei, Galileo 157  
Gide, André 28  
Goethe, Johann Wolfgang von 204, 205
- Hartmann, Eduard von 85
- Hebbel, Friedrich 206  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 45, 100, 104, 109, 253  
Heidegger, Martin 43  
Heraklit 257  
Hugo, Victor 214, 216, 220  
Hume, David 70  
Husserl, Edmund 43
- Kant, Immanuel 25, 33, 35, 45, 65, 119, 140  
Koppel, August 69
- Lamartine, Alphonse de 214  
Lefèvre, Frédéric 262  
Le Corbusier 37, 245  
Lenin, Wladimir Iljitsch 28, 39  
Lessing, Gotthold Ephraim 37  
Louis-Philippe 216, 218
- Mach, Ernst 157, 202  
Maritain, Jacques 39, 40, 44 ff.  
Marx, Karl 28, 38, 39, 43, 51, 83, 100, 253  
Metallmann, Joachim 191  
Montaigne, Michel-Eyquem Seigneur de 87, 114, 254  
Mussolini, Benito 40
- Neumann, C. 141, 142, 158, 202  
Newton, Isaac 121 ff., 152 ff., 175 ff., 202  
Nicolaus Cusanus 100
- Parmenides 257  
Pécuchet 52  
Phyrrho(n) 69, 70, 119  
Picasso, Pablo 245

- Plato(n) 25, 26, 29 ff., 40, 41, 81,  
93, 100, 101, 106, 118, 257  
Przywara, Erich S. J. 38, 39, 40  
Racine, Jean Baptiste 220 ff.,  
245  
Rilke, Rainer Maria 260  
Rousseau, Jean-Jacques 27  
Scheler, Max 43  
Schopenhauer, Arthur 65  
Sertillanges, Antonin Dalmace  
41  
Sextus Empiricus 69 ff.  
Solon 69  
Sokrates 81  
Spinoza, Baruch 25, 57, 61, 63  
Stirner, Max 65  
Strawinsky, Igor 245  
Thomas von Aquin 39, 40, 45,  
46, 50, 54, 109, 110, 111  
Turgenjew, Iwan Sergejewitsch  
208  
Valéry, Paul 37, 242 ff.  
Voltaire (François Marie  
Arouet) 27, 54  
*Mythologische Namen*  
Apoll 26  
Moses 242  
Zeus 69

# Sachregister

- Absolute 49, 80, 82, 99, 100,  
104, 111, 112, 115, 116, 117,  
118, 121, 123, 131, 138, 141,  
143, 144, 150, 151, 154, 160,  
165, 171, 172, 173, 175, 187,  
193, 198, 200, 201, 211
- Absolutheitsprinzip 121, 127,  
138, 139, 142 ff., 199, 200, 202
- Alexandriener  
– rhythmische Schönheit,  
Rhythmus und Klangbild 220,  
234, 235  
– Prosodie des Alexandriners  
220 ff.
- Besonnenheit 30, 31, 35
- Buddhismus 70
- Daseinsmoment 154
- Erscheinende und Gedachte 71,  
72
- Gegebenheit und Setzung 87
- Einheit des Schöpferischen 150
- Energie (absolute Energie und  
relative Energie) 131, 133,  
135, 136, 144, 154, 155, 156,  
157, 159, 160, 161, 162, 163,  
166, 167, 170, 171, 172, 173,  
175, 179, 181, 182, 185  
– absolute Bewegung 135, 136,  
159, 161, 162, 164, 165
- Erkenntnis (-akt, -bedürfnis,  
-kritik, -theorie, -vermögen)  
33, 34, 35, 36, 44, 69, 104,  
108, 121, 127, 136, 137, 138,  
143, 144
- Ethik 55 ff.  
– und Metaphysik 78
- Euklidische Geometrie (s. a.  
Raum) 125, 126, 128, 131,  
143, 148, 155, 156, 158, 162/  
163, 165, 166, 167, 173, 184,  
185, 186, 187, 193, 195, 196,  
197, 198
- Gefühl  
– Valéry 243, 244, 248
- Geist und Macht 25 ff.
- Gesetz 140, 252  
– ästhetisches Gesetz der »Ein-  
heit der Mannigfaltigkeit« 231  
– Prosodiegesetz des Alexandri-  
ners s. a. Alexandriener) 225  
– Restriktionsgruppengesetz  
224, 225, 227, 228, 229
- Gestaltungsakt 59
- Idee des Guten 35, 36
- Ideologie 43
- Indifferenzpostulat 144
- Katholizismus 38, 39, 43, 54
- Klangbedeutung der Sprache  
(Klangbild, -formung, -ge-  
fühl, -laut, -variation, -welle)  
220, 221, 222, 224, 226, 228,  
230, 231, 234, 256 ff.  
– Musikalität Valéry's 248, 250  
– Tonart 231, 232, 233  
– Tonmalerei 225
- Künstler 214 ff., 257, 258, 261,  
262
- Künstlerische Schaffen 214, 256
- Kunst 50, 59, 64, 204, 208

- Logik 99 ff.
- Materialismus  
– historischer 40, 51
- Mathematik 103, 104, 116, 244, 250  
– Descartes 253  
– Valéry 252
- Metaphysik 39, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 69, 87, 90, 96, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 108 f., 143, 166, 167, 172, 175, 176, 181, 193, 196, 197, 198
- Mystik 38, 46, 117
- Natur  
-empfindung bei Flaubert 208 ff.
- Neuthomismus 38 ff., 43 ff.
- Offenbares – Nichtoffenbares  
71 ff., 90, 91, 95, 96, 97, 102, 109, 110, 115
- Ontologie 140, 148, 150, 160, 170, 172, 173, 176, 185, 188, 196
- Pantheismus  
– Flaubert 210, 211  
– Valéry 242
- Phänomenologie 43
- Philosophie 43 ff., 69 ff., 111 ff., 253
- Photographie 204
- Raum (absoluter Raum und relativer Raum) 121 ff., 129 ff., 142 ff., 155, 156, 157, 159, 165, 167, 170, 175, 184  
– und Körper 122, 123, 142, 160  
– absolute Ort 145, 146, 147  
– Raum-Zeit 67, 68, 135, 159, 172, 175  
– Valéry 246
- Realisierung (-sakt, -sform, -smethode, -smöglichkeit, -swirklichkeit) 57, 61 ff., 125, 126, 140, 145, 149, 167, 169, 197, 199, 200, 201, 238
- Relativitätstheorie 98, 141, 142, 149, 151
- Rhythmik und Melodik (s. a. Alexandriner) 239, 243
- Schaffensakt (Schöpfungsakt) 55, 58, 138, 139  
– schöpferischer Prozeß 93, 108  
– Valéry 242
- Sinneserscheinung und Denkererscheinung 81, 82, 83, 90, 91
- Sinnliche Erlebniszusammenhang 135
- Sinnliche Wahrnehmung 74, 76, 78, 86, 93, 96, 112, 138, 139, 143, 144, 147
- Skepsis  
– Dialektik 100  
– Metaphysik der Skepsis 108 ff.  
– pyrrhoneische 69 ff.  
– Valéry 254
- Stil  
– Valéry 242 ff., 256 ff.
- Teilhabepostulat 144, 147
- Totalität 61, 94, 102, 127, 143, 176, 186, 256
- Trägheitssatz, -prinzip 151 ff., 159 ff., 168, 169, 176, 179, 180, 191  
»Typus« 193, 194
- Wahrheit, das absolut Wahre (s. a. das Absolute) 37, 77, 78, 81, 87, 94, 105, 106 ff., 139
- Wertmaßstab 230
- Widerspruch, -streit 74 ff., 90 ff.

- und Dialektik 100, 101, 110
- Wille
  - Valéry 252
- Willkür und Notwendigkeit 87
- Wissenschaft 37, 44, 45, 46, 47, 52, 104, 121, 128, 129, 132, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 149, 150, 153, 166, 167, 170, 201
- Wort
  - Wortkörper bei Valéry 249, 250, 254





