

Reinhard Falter

Ludwig Klages



Die Bäume sausen, doch sie reden nur
Dem, dessen Seele einst im Sturme fuhr ...

Ludwig Klages

Reinhard Falter

Ludwig Klages

Lebensphilosophie als Zivilisationskritik



T E L E S M A

Die Abfassung des Buches wurde von der Klages-Gesellschaft Marbach/Neckar unterstützt, wofür Autor und Verlag herzlich danken.

© Telesma-Verlag Karl Heinrich Klein
Inh. Carsten Müller e.K.

Juli 2003
Telesma-Verlag
Ainmillerstraße 13
80801 München
Tel.: +49(0)89/33036932, Fax: +49(0)89/33036935
www.telesma-verlag.de
telesmaverlag@yahoo.de

Umschlaggestaltung und Layout: Katja Wascher (katja_wascher@yahoo.de)
unter Verwendung eines Fotos von Ludwig Klages aus dem Archiv des Verlags
Lektorat und Textbearbeitung: Baal Müller
Herstellung: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-8330-0678-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Die Gestaltwerdung des Erlebens	13
1.1. Überblick	13
1.2. Das Jugenderleben	14
1.2.1. Dichtung	16
1.3. Die Findung	20
1.3.1. München	20
1.3.2. Die Kosmiker	21
1.3.3. Franziska zu Reventlow	25
1.4. Erste Werkversuche	28
1.5. Die Entwicklung des Gegensatzes von Geist und Seele	31
2. Die Einheit des Werkes	37
2.1. Graphologie und Charakterologie	38
2.2. Allgemeine Wissenschaft vom Ausdruck	40
2.3. Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie	42
2.4. Die Wirklichkeit der Bilder	49
2.4.1. Allsinnliche Wahrnehmung	50
2.4.2. Elementarseelen	52
2.5. Vergeschichtlichung statt Historisierung	55
2.6. Naturschutz und Kulturerneuerung	60
3. Das Echo	67

3.1. Verwandte Geister	68
3.1.1. Der Schülerkreis	68
3.1.2. Hans Prinzhorn (1886-1933)	69
3.1.3. Hans Kunz (1904-1982)	73
3.1.4. Theodor Lessing (1872-1933)	76
3.1.5. Viktor von Weizsäcker (1886-1957)	81
3.1.6. C.G. Jung (1875-1961)	84
3.1.7. Richard Benz (1884-1966)	89
3.1.8. Max Scheler (1874-1928)	94
3.1.9. Walter Benjamin (1892-1940)	97
3.1.10. Karl Löwith (1897-1973)	99
3.1.11. Ludwig Ferdinand Clauss (1892-1974)	101
3.1.12. Walter F. Otto (1874-1958)	102
3.2. Die ideologischen Gegner	104
3.2.1. Gegner von rechts	104
3.2.2. Klages' Stellung zum Nationalsozialismus	111
3.2.3. Die Gegner von links	113
4. Klages heute	119
4.1. Philosophische Wiederaufnahmen	121
4.1.1. Die Böhme-Schule	122
4.1.2. Die Neue Phänomenologie	124
4.2. Konsequente Akademismuskritik	126
4.3. Naturschützerischer Diskurs	128
5. Perspektive	137
Anmerkungen	141
Literatur	161
Zeittafel	164

Vorwort

Das vorliegende Buch will eine Einführung in das Werk eines Denkers geben, der mehr verdrängt als vergessen ist. Es kann weder eine umfassende Biographie noch eine systematische Darstellung der Philosophie von Ludwig Klages ersetzen. Aber es überschreitet die primär wissenschaftlich orientierten Arbeiten zugleich, indem der Impuls des Menschen Klages dargestellt wird, der weder in seiner Lebensführung noch in seiner Bedeutung als systematischer Philosoph aufgeht.

Klages soll weitgehend ungefiltert zu Wort kommen, ohne in eine der gängigen Schubladen gesteckt zu werden. Der angemessene Verständnishintergrund ist der lebens- und kulturphilosophische Diskurs der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, der die natur- und kulturzerstörende Seite der Moderne thematisierte und über mögliche Lösungen stritt. Klages ist für ihn sowohl symptomatisch als auch prägend.

Dieser Diskurs ist zwar schon Geschichte, gewinnt aber neue Bedeutung, weil sich die damals beginnende Tendenz einer mangelnden Nachhaltigkeit der herrschenden Gesellschaftsform, die die natürlichen und vor allem auch seelischen Ressourcen, von deren Ausbeutung sie lebt, nicht zu reproduzieren vermag, heute umso deutlicher zeigt. Vor diesem Hintergrund erscheinen die Problemstellungen von Klages und seinen von ihm angeregten Zeitgenossen als vielfach geradezu prophetisch.

Die Apologeten des herrschenden Systems der global organisierten Unverantwortlichkeit haben diese zarten Pflänzchen mit dem ganzen Schutt ihrer Verdikte gegen ‚Irrationalismus‘ oder ‚Kryptofaschismus‘ überschüttet. Insofern ist dieses Buch auch ein Freischaufelungsversuch. Zutage kommt ein Denken, das heute unter dem Verdacht ‚reaktionärer‘ Ideologie steht, das aber wesentlich weniger ideologisch ist als die Tabus, die alles bedecken, was mit den Zielen von Massenwohlstand, Kapitalakkumulation, technischem Fortschritt und Freiheit der Parteien und Lobbies kollidiert.

Klages ist kein akademischer Philosoph; er ist aber auch kein esoterischer Guru, sondern ein Forscher, der neue Wege anstoßen wollte und außerhalb der *scientific community* stand, die er als Teil des Problems und nicht seiner Lösung begriff.

Großzügig gefördert wurde die Erarbeitung des Buches von der Klages-Gesellschaft Marbach/N. und insbesondere von ihrem früheren Präsidenten Dr.

Franz Tenigl, der die Veröffentlichung leider nicht mehr erleben durfte. Wichtige Anregungen verdanke ich vielen Gesprächen mit Baal Müller und Robert Kozljanič.

München, im März 2003

Reinhard Falter

Einleitung

Ludwig Klages ist ein Außenseiter in der Philosophiegeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts. Zwar wird er zunehmend als Vordenker der ökologischen Bewegung erkannt, doch seine Radikalität und sein Pessimismus waren nie und sind auch heute nicht populär. Überdies wurde er von dem einflußreichen marxistischen Ideologen Georg Lukács sowie – etwas moderater – auch von Vertretern der ‚Kritischen Theorie‘, die ihm nicht unwesentliche Anregungen verdankten, als Apologet des Mythischen oder gar als Präfaschist gebrandmarkt und wird daher bis heute oft nur ‚aus dem Giftschränk‘ zitiert.

Gegenwärtiges Interesse an Klages ist zumeist darin begründet, daß er mit beispielloser Konsequenz die Zerstörung der Natur zum Ausgangspunkt seiner Philosophie machte. Es ist das Leiden am Zerbrechen des Lebendigen in der Außenwelt wie auch im Menschen. Klages ganzes philosophisches Werk steht im Zeichen des Grundimpulses der Rettung des Untergehenden. Insofern Klages Pessimist ist, ist diese ‚Rettung‘ weniger eine durch Aktion als vielmehr eine des Gedächtnisses, die in der Ausbildung einer Begrifflichkeit besteht, in der die Zerstörung überhaupt faßbar wird. So hat sein ganzes Werk den Charakter eines ‚Totenbrettes‘, einer letztmaligen Nennung des Vergehenden.

Sein bekanntestes Werk ist nicht umsonst der Aufruf ‚Mensch und Erde‘ von 1913. In Kürze wird hier das Problem entfaltet, um dessen Verständnis auch das Hauptwerk mit dem provozierenden Titel ‚Der Geist als Widersacher der Seele‘ kreist.

Die lebensfeindliche Grundtendenz der ‚Zivilisation‘ hat Klages immer wieder beschworen, etwa in Sätzen wie dem folgenden:

“Lösten wir das Rätsel des Flüssigen, weil wir Seen besser zu stauen, Ströme im Handumdrehen zu kanalisieren wissen und das heilige Element der Alten nur mehr nach Pferdekräften in Anschlag bringen? Wenn aber die Mechanisation der Natur, statt zu beleben, vielmehr allem Leben an die Wurzeln greift, dann dürfen wir uns fürder nicht auch noch einreden, sie sei der Kronzeuge echter Naturwissenschaft.” Siebzig Jahre später sagte Georg Picht¹ angesichts der überall sichtbar werdenden Zerstörung, daß eine Wissenschaft, die zerstöre, was sie zu erkennen vorgebe, nicht wahr sein könne.

Liest man heute Klages’ Essay ‚Mensch und Erde‘, dann wird einem bewußt, daß die Umweltbewegung nicht erst mit ihrer Vernaturwissenschaftlichung in den

siebziger Jahren begann, ja, daß gerade in dem seither planmäßig betriebenen Schadstoffmessen und dem Erstellen Roter Listen der ursprüngliche Impuls unkenntlich geworden ist. Bei Klages heißt es:

“Eine Verwüstungsorgie ohnegleichen hat die Menschheit ergriffen, die ‚Zivilisation‘ trägt die Züge entfesselter Mordsucht, und die Fülle der Erde verdorrt vor ihrem giftigen Anhauch” (MUE 8).² “Wir täuschten uns nicht, als wir den ‚Fortschritt‘ leerer Machtgelüste verdächtig fanden, und wir sehen, daß Methode im Wahwitz der Zerstörung steckt. Unter den Vorwänden von ‚Nutzen‘, ‚wirtschaftlicher Entwicklung‘, ‚Kultur‘ geht er in Wahrheit auf Vernichtung des Lebens aus. Er trifft es in allen seinen Erscheinungsformen, rodet Wälder, streicht die Tiergeschlechter, löscht die ursprünglichen Völker aus, überklebt und verunstaltet mit dem Firnis der Gewerblichkeit die Landschaft und entwürdigt, was er von Lebewesen noch übrigläßt gleich dem Schlachtvieh zur bloßen Ware, zum vogelfreien Gegenstande eines schrankenlosen Beutehungers. In seinem Dienst aber steht die gesamte Technik und in deren Dienst wieder die weitaus größte Domäne der Wissenschaft [...]. So hätten wir denn beisammen die Früchte des ‚Fortschritts‘! Wie ein fressendes Feuer fegte er über die Erde hin, und wo er die Stätte einmal gründlich kahl gebrannt, da gedeiht nichts mehr, solange es noch Menschen gibt. Vertilgte Tier- und Pflanzenarten erneuern sich nicht, die heimliche Herzenswärme der Menschheit ist aufgetrunken, [...] und es blieb ein mürrischkalter Arbeitstag mit dem falschen Flitter lärmender ‚Vergnügungen‘ angetan. Kein Zweifel, wir stehen im Zeitalter des Untergangs der Seele. [...] Die meisten leben nicht, sondern existieren nur mehr, sei es als Sklaven des ‚Berufs‘, die sich maschinenhaft im Dienst großer Betriebe verbrauchen, sei es als Sklaven des Geldes, besinnungslos anheimgegeben dem Zahlendelirium der Aktien und Gründungen, sei es endlich als Sklaven des großstädtischen Zerstreuungstaumels, ebenso viele aber fühlen dumpf den Zusammenbruch und die wachsende Freudlosigkeit. In keiner Zeit war noch die Unzufriedenheit größer und vergiftender. [...] Und da der Mensch sich die Welt stets nach dem Bilde des eigenen Zustands deutet, so glaubt er auch in der Natur ein wüstes Ringen um Macht zu sehen, wähnt sich im Recht, wenn er allein im ‚Kampf ums Dasein‘ übrigblieb, malt sich die Welt nach dem Gleichnis einer großen Maschine, wo immer die Kolben nur stampfen, die Räder nur schnurren müssen, damit ‚Energie‘ – man sieht nicht zu welchem Ende – umgesetzt werde, und bringt es mit einem geschwätzigem sogenannten Monismus fertig, das billionenfältige Leben aller Gestirne umzufälschen und herabzuwerten zum bloßen Sockel menschlichen Ichs” (MUE 12f.).

Die Diktion irritiert heute. Aber an den Tendenzen, die sie aufzeigt, hat sich nichts geändert. Die aufgezählten Fakten sind freilich nur noch wegen ihres Da-

tums historisch bedeutend, und zwar gerade, weil sich an ihnen nichts geändert hat. Die Grundsätzlichkeit der Kritik aber setzt einen Maßstab: Klages sieht, daß auch die Naturzerstörung bereits jene normative Macht des Faktischen gewinnt, die sie irreversibel macht: “Die Mehrzahl der Zeitgenossen in Großstädten zusammengespart und von Jugend auf gewöhnt an rauchende Schloten, Getöse des Straßenlärms und taghelle Nächte, hat keinen Maßstab mehr für die Schönheit der Landschaft, glaubt schon Natur zu sehen beim Anblick eines Kartoffelfeldes und findet auch höhere Ansprüche befriedigt, wenn in den mageren Chausseebäumen einige Stare und Spatzen zwitschern” (MUE 4).

Klages’ Grundimpuls ist bereits seit seiner Studienzeit die Ausbildung einer Wissenschaft, die ihre Gegenstände nicht verdinglicht und entwirklicht, sondern zu einer Begegnung mit ihnen verhilft. Er nennt sie ‚Ausdruckswissenschaft‘, ‚Erscheinungswissenschaft‘, aber auch ‚Metaphysik‘ und ‚Symbolisches Denken‘. “Die Lebenslehre selbst ließe sich nur in einer Wissenschaft von den Symbolen bieten, zu welchem Zwecke natürlich als erstes erklärt werden müßte, was ein Symbol im Verhältnis zu einem Begriffe ist.” Symbole sind “sinnliche Zeichen für unmittelbar erlebte Offenbarungen” (GSL 1333). “Wie die Begriffe Marken des Wiedererkennens, so sind die Symbole Marken des Wiedererlebens” (RR 338; vgl. auch RR 350 und WID 342-378).

Klages’ Philosophie erhebt durchaus einen Systemanspruch, doch scheint mir nicht darin ihre Fruchtbarkeit für heute zu liegen, sondern in der Methode der Ausdrucks- oder Erscheinungswissenschaft und in der Fülle der daraus resultierenden phänomenologischen Befunde. Die ‚erscheinungswissenschaftliche‘ Forschung im Sinne von Klages ist ein unabgeschlossenes und unabschließbares Projekt. Ihre Weiterführung verlangt eine Selbstschulung des Fortsetzers. Das ist nicht so bequem wie die heute wieder zunehmenden Versuche,³ Klages irgendwie doch noch in die akademische Philosophie einzureihen, von der er sich nicht ohne Grund ferngehalten hat. Zudem stehen die Anforderungen dieser Selbstschulung geradezu im Widerspruch zu den im heutigen akademischen Leben gezüchteten ‚Tugenden‘, nämlich der Weigerung, sich vom Gegenstand der Forschung affizieren lassen, oder einer Weise der Historisierung, die Stillstellung und Einordnung des Vergangenen und gerade nicht Wiederverlebendigung ist.

Akademisierung ist bei Klages fehl am Platze. Sie verkommt entweder zu Historisierung,⁴ oder zur Suche nach logischen Widersprüchen im Systembau.⁵ Der Systemanspruch kann geradezu als ein Stück Selbstverfehlung der Klageschen Philosophie aufgefaßt werden.

Man wird Klages nicht gerecht, wenn man den jungen sogenannten ‚Kosmiker‘ ins historische Kuriositätenkabinett der schrägen Schwabinger Vögel steckt und

ihn nicht in Beziehung setzt zum späteren Forscher. Freilich wird man umgekehrt auch diesem Forscher nicht gerecht, wenn man ihn an den Maßstäben heutiger akademischer Philosophie mißt – nicht weil er ihnen nicht gewachsen wäre, sondern umgekehrt: weil diese eine Negativauslese schon unter den Studenten bewirken und einen Stil erzwingen, der ironische Selbstverfremdung und Impulsersetzung hervorbringt. Methodische Hyperreflexion im Detail und Borniertheit im Grundsätzlichen gehen dabei nur zu oft Hand in Hand. Ein solcher Denkstil verdient den Namen ‚Philosophie‘ nicht, weil er Weisheit nicht sucht, sondern systematisch verhindert.

Man kann an vielen heutigen Philosophieprofessoren sehen, daß der denkerische Impuls, der sie früher umtrieb, versandet ist und kaum noch glimmt hinter all den Begrenzungen des Wissenschaftlerdaseins.

In dieser Einführung soll nach einem kurzen Abriß der Biographie zunächst Klages' Grundimpuls aufgezeigt werden, wie er sich aus den ihn prägenden Erfahrungen ergibt (Kapitel 1).

Sodann wird das Werk von Klages dargestellt – nicht mit der Intention, den von ihm versuchten Systembau nachzuzeichnen, sondern um verschiedene Grundthemen seines Werks wie ‚Ausdruck‘, ‚Sprache‘, ‚Menschheitsgeschichte‘ als je eigenständige Zugänge darzustellen (Kapitel 2). Schließlich folgen ein Blick auf Zeitgenossen, mit denen Klages in Verbindung und Auseinandersetzung stand (Kapitel 3) und ein Versuch, heutige Ansatzpunkte zu beschreiben (Kapitel 4).

1. Die Gestaltwerdung des Erlebens

1.1. Überblick

In Klages' Leben lassen sich deutlich eine lange währende Jugend und eine Phase der Ausgestaltung des Werkes unterscheiden. Nach seiner Selbstinterpretation ist sein Gedankensystem mit dem Beginn der Arbeit an den philosophischen Hauptwerken in wesentlichen Punkten abgeschlossen. Tatsächlich läßt sich kaum mehr eine Entwicklung erkennen, sondern nur noch eine Ausfaltung. Die Erfahrungen, auf die er sich bezieht, sind größtenteils Jugenderfahrungen, am direktesten zugänglich in dem 1915 zusammengestellten und 1944 selbst herausgegebenen, aber nicht in die Werkausgabe aufgenommenen Nachlaßband ‚Rhythmen und Runen‘.⁶ Ab 1920 etwa ist die Biographie kaum noch relevant für die weitere Ausgestaltung des Werkes. Der Grundstein ist gelegt, der Rest ist Ernte.

Klages weist (SFV 29) selbst darauf hin, daß nur in seiner Jugend die Einschnitte in seiner Biographie deutlich sind, und zwar als Jahrsiebente. In den Briefen an Bernoulli (GSL 1073) beschreibt er z.B. das dritte Jahrsiebt von 1886 bis 1893 als Trancezustand. In den ‚Rhythmen und Runen‘ heißt es: „Vom vierzehnten bis zum einundzwanzigsten Jahre wandelte ich wie in einem immerwährenden Blutrung der Träume [...]“ (GSL 1354f). Das vierte Jahrsiebt bezeichnet er als seine ‚Zagreus-Jahre‘. „Es kamen sieben Jahre martervollen Ringens (1893-1900), in denen sich aber die Wende auf das hin vorbereitete, was nicht etwa Ekstase, wohl jedoch Erleuchtung genannt werden dürfte.“ Ab 1900 begann nach dieser Selbstinterpretation Sammlung und Ernte. Er betont, „daß die Keime aller Forschungsergebnisse des Verfassers dem fünften Jahrsiebt seines Lebens oder wie hier äußerstenfalls der ersten Hälfte des sechsten angehören“ (RR 351). „Von da ab blieben die Einschnitte unerkennbar“ (SFV 29).

Die Jahre von 1900 bis 1912 waren der Graphologie, der Ausdruckslehre und Charakterkunde gewidmet (GSL 1148). Ich meine jedoch, mit dem engagierten Heraustreten an die Öffentlichkeit in ‚Mensch und Erde‘ 1913 nochmals einen Sprung wahrnehmen zu können. Im selben Jahr erscheint unter dem Titel ‚Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft‘ auch Klages' erstes Buch, das die Lehre vom Ausdruck so generalisiert, daß nicht nur menschlicher Ausdruck (in Schrift, Physiognomik etc.), sondern auch der der Natur in den Blick kommt.

Erst 1913 beginnt die eigentlich philosophische Verarbeitung, und erst nach wie-

derum 14 Jahren wird das Hauptwerk abgeschlossen. Schon 1903 (RR 373) und wieder in den zwanziger Jahren (WID 919) bringt Klages die Konzeption seiner wesentlichen Einsichten, die er hier auf die Jahre 1889 bis 92 zusammendrängt, zusammen mit einer von ihm behaupteten ‚Erdwendezeit‘ um 1890. Vorangegangene Erdwendezeiten sieht er um 600 v.Chr., im 16. Jhd., um 1800; Sturm und Drang und Romantik zusammen mit der Wende um 1890 würden aus der Perspektive kommender Jahrhunderte als drei Gipfel einer Welle erscheinen (WID 1464). Durch die fortschreitende Verdünnung der Vitalität werden die Intervalle immer kürzer (WID 915). Die seelische Revolution um 1890 hält er für die menschheitlich letzte und setzt hinzu: „Was wir an Gründen und Tatsachen für das Schreiten unhemmbaren Unheils geboten haben ist nachprüfbar, die Herkunft aber der inneren Gewißheiten ist es nicht. Davon kann man niemanden überzeugen wollen als den von gleichem Schicksal Berührten, und nur darum haben solche Worte hier Platz gewonnen, damit der Leser es wisse, weshalb wir die letzten Träger der Erdessenz ‚Dithyrambiker des Untergangs‘ genannt. Lemuren und Vampyre umgaben sie und haben inzwischen ihr Werk nahezu vollendet“ (WID 923).

1.2. Das Jugenderleben

Ludwig Klages wurde am 10. Dezember 1872 in Hannover geboren, das damals noch den Charakter der welfischen Residenzstadt hatte, die es bis 1866 gewesen war. Klages schreibt in seinen Jugenderinnerungen: „Charakteristisch waren Villen in etwas verwässertem Tudorstil mit entzückenden Vorgärten voller Flieder, Akazien und Goldregen und zahllose Häuser aus roten und gelbgliasierten Backsteinen in noch mehr verwässerte Gotik, als deren Initiator ein Architekt namens Haase galt.“ Klages’ Vater hatte als Berufssoldat in der Schlacht von Langensalza gegen die Preußen gekämpft, nach der Niederlage und der Annexion des Königreichs Hannover als überzeugter Welfenanhänger dann den Dienst quittiert und eine Tuchwarenhandlung eröffnet. Nationale Begeisterung wollte auch nach 1871 in der entwerteten Residenzstadt nicht recht aufkommen.

Das Geburtshaus, in dem Klages bis zum vierten Lebensjahr gewohnt hat, lag direkt gegenüber dem ältesten Friedhof der Stadt, und Klages berichtet von einem Grab, das mit einer gewaltigen Steinplatte bedeckt war, „welche die Aufschrift trug: ‚Auf ewig verschlossen.‘“ „Aber siehe da, die Wachstumskraft eines Samens hatte den Stein durchbrochen, ein prächtiger Baum erhob sich über der gesprengten Platte und es ging die Sage, daß solcherart der Tote sich gerächt

habe an seinem Mörder, der mit dem Stein sein Verbrechen für immer in den Boden versenkt gedacht hatte.“⁷ Diese prägende Kindheitserinnerung kann als Symbol dafür stehen, in welcher Form es für Klages ‚Rettung‘ gibt: als Fortleben der Toten in der Erinnerung, denn ein Ungeschehenmachen des Frevels ist nicht möglich, wohl aber die Setzung eines lebendigen Denkmals.

Klages’ Kindheit ist gekennzeichnet durch den Wechsel von Stadt und Heide. Die großen Ferien verbrachte er stets in Walsrode, wo seine Großeltern eine Bäckerei und Gastwirtschaft betrieben. Neben dem Erlebnis des Meeres ist die der Heide die eigentliche Naturerfahrung des Knaben: „Die düstere Aura hades-kühler Fichtenwälder wechselte mit dem Brüten der Ewigkeit im Sommerglast heißer Mittage. Wacholdergruppen mahnten ans Uralter der Welt. Schafställe und einzelne Gehöfte im Schutze ihrer Eichenhaine erinnerten an menschliche Tradition“ (GSL 84).

Bereits 1882 starb seine Mutter kurz nach der Geburt von Klages’ einziger Schwester Helene an den Folgen einer Lungenentzündung. Klages sieht in diesem Unglück selbst eine Verbindung zur späteren Bedeutung des Urbildes der Mutter in seinem Denken: „Da ich selbst die eigene Mutter schon im neunten Jahr meines Lebens verlor, ist dieser ehrwürdige Name in meinem Leben mehr der Gegenstand einer schwärmerischen Fantasie als wirklicher Erfahrung gewesen.“⁸

Klages besuchte das Lyceum, das humanistische Gymnasium, in Hannover. Die wichtigste Freundschaft der Schülerzeit ist die mit Theodor Lessing. Das Paar wurde von den Mitschülern als „Goethe und Schiller“ verspottet.⁹ Beide schrieben damals eifrig Gedichte. Klages beschäftigte bereits seit seinem vierzehnten Lebensjahr der Plan zu einer Tragödie, deren Protagonistin die langobardische Königstochter Desiderata sein sollte.¹⁰ Ein großes Fragment ist in den ‚Rhythmen und Runen‘ überliefert. Lessing war später als Dozent in Hannover tätig, veröffentlichte wie Klages philosophische und kulturkritische Bücher und organisierte von 1908 bis 1911 den Lärmschutzbund.¹¹ Sein Leben, das 1933 durch die Kugel eines Auftragsmörders endete, bezeichnet in mancher Hinsicht eine andere Seite der wilhelminischen Reformbewegung, jene mehr aktionistische, auch tagespolitisch engagierte. Lessing blickt in seinen posthum erschienenen Lebenserinnerungen ‚Einmal und nie wieder‘ auf ein gescheitertes Leben zurück, „berufen aber nicht auserwählt“.¹² Bezeichnend ist, wie ganz anders er sich an die auch für ihn wichtige aufgebrochene Grabplatte erinnert:¹³ Er berichtet, der Baum sei eine Birke gewesen und die Inschrift lautete: „Dieses auf ewig gekaufte Grab darf nie geöffnet werden.“ Was für Klages Symbol des Aufbrechens der chthonischen Kräfte ist, wird für Lessing Symbol der Überwindbarkeit des Kapitalismus.

1.2.1. Dichtung

Klages' Ausdrucksform ist zunächst die dichterische. Prägenden Eindruck hinterließen die Werke von Wilhelm Jordan, dessen Übersetzungen – insbesondere des Nibelungenliedes – und Gedichte er zeitlebens rühmte. Johannes Pfeiffer weist darauf hin, daß die Hochschätzung Jordans kaum Gründe im Bereich von Klages' Dichtungstheorie haben kann, denn "statt lebendig-schwingendem Rhythmus findet man verständig abgezikelten Takt, statt erlittener Bilder erdachte Trivialitäten. Die dichterische Sprachgestalt wirkt nicht als gewachsener Ausdruck, sondern eher wie eine Zwangsjacke."¹⁴

Klages eigene Gedichte haben ein recht enges Themen- und Ausdrucksspektrum. Deutlich formuliert ist aber das zentrale Erleben bereits in vier Sonetten und einem Fragment aus dem Jahr 1892, die noch vor der Übersiedlung nach München und der wichtigen Begegnung mit dem Lyriker Stefan George entstanden (RR 456f. und 462). Beidemale geht es um die Erkenntnis, daß das Wesentliche des Lebens unendlich ist und das Individuum sprengt.

Das erste Sonett ‚Wenn ich dich denke, schweigende Natur‘ stellt noch die Frage nach der möglicherweise nur subjektiven Natur der Sehnsucht, um dann zwei Grundprinzipien der leibseelischen Erfahrung, die von Hermann Schmitz so genannte ‚Engung‘ und ‚Weitung‘, zu konstatieren. Diese kehren später in der Charakterisierung auch des schöpferischen Prozesses wieder: "Erst wenn der Expansion der Seele die Zusammenziehung folgt, wird sie schöpferisch. Außerdem ist das Schaffen nicht mehr nur Sache der Seele, sondern auch des ihr dienenden Bewußtseins" (KRI 31). In Prosa formuliert sich ein ähnliches Erleben:

"Was da als Leiche liegt, ist nicht gestorben, denn es war nie lebendig; und was am Individuum lebendig war, ist auch nicht gestorben, denn es lebte seit je und lebt noch. Jede Kraft ist unendlich und wirkt in die Unendlichkeit fort. Ein Strom des Lebens durchflutet die verschiedenen Stoffe. Wie er sie schaukelt, so scheinen sie selbst zu leben. Was sie wechselnd erfüllt, scheint in ihnen zu ruhen, was sie von fernher durchströmt, von ihnen auszugehen. Je breiter das Rinnsal, welches durch sich hindurchzuleiten der Stoff vergönnt, desto höher die Form des mit ihm verknüpft scheinenden Lebens. Auch der Genius ist nur ein Strombett; aber breiteres, tieferes als der gewöhnlichen Menschen. – Kein Sterblicher kann von sich sagen: ich lebe, sondern nur von dem, was als Woge den Weiher durchrollt – was als Sturm durch die Bäume rauscht – was die Pflanze quellen und knospen macht – was im Eidotter ein Abbild des brütenden Vogels wirkt – was als flammende Sonne das Firmament durchmißt, lebt auch in mir ein Funke. Wir sterben, wenn die Leitungsbahn gestört ist, so daß die Weltessenz nicht

mehr einströmen kann" (RR 462, vgl. KRI 20).

Noch im Spätwerk kehrt an entscheidender Stelle dieses Bild wieder, dort nämlich, wo als allgemeiner Wertmaßstab die Lebensfülle, und zwar nicht als organische Lebendigkeit, sondern als kosmische, dargestellt wird (GWA 300). Auch die Inspiration, die bezüglich des Dichtens und Denkens eines Menschen über Wert und Unwert entscheidet, hat Geschenkcharakter. Nur in wenigen gewaltigen Augenblicken erfahren wir, was wir sind und wie tief wir in der Nacht des Unbekannten wurzeln; aus solchen Augenblicken erwächst uns das heimliche Gefühl unseres Wertes (KRI 21).

Es ist vor diesem Hintergrund klar, daß die spätere Rede von "Quellgeistern" als Bezeichnung für wahrhaft schöpferische Menschen (KRI 32), deren Wurzeln "in diluviale Vorzeit" zurückreichen und die "ein Mitfühlen mit den fernsten und totesten Entwicklungstufen, mit dem Urbasalt, dem Meere, den Wolken und Stürmen" kennen, keineswegs bloß metaphorisch gemeint ist. Das zweite Sonett lautet:

In mir erinnern dunkel die Atome
Sich ihres traumhaft unbewußten Seins
Im Herz der Blume und des Felsgesteins
Und sehnen sich, gelöst im Lebensstrom

Noch einmal zu verfluten als Arome –
Entwunden ganz der Qual des Sonderscheins
Mit den geheimsten Kräften wesenseins
Zu sprühen im schrankenlosen Weltendome

Was von der Ätherwelle in mir lebt,
Das möchte sich dem Blau des Himmels mischen
Der Erdenteil in meiner Seele strebt,
Als Nebelqualm die Fernen zu verwischen.
Und was von reinsten Massen mich durchbebt,
Das will als Flamme in die Sonne zischen.

Dieses Gedicht zeigt, daß hier mehr vorliegt als die Jugenddichtung eines Philosophen, daß vielmehr die Philosophie eine Notform des Werks ist. In Klages' Selbstinterpretation handelt es sich um die Transformation von Leben in Wissen: "Das lebte ich im Jugendsturm, das verlor ich im Alter der Anfechtung, das weiß ich im herbstlichen Gedenken" (RR 255). Klages selbst schrieb, "daß ich heute,

wo ich leidlich Prosa schreiben lernte, auch nicht einen Satz von gleicher Gewalt zu prägen vermöchte” (GSL 1073). Aber andererseits war auch die Dichtung für ihn keine angemessene Ausdrucksmöglichkeit. Man kann dies auf mangelnde dichterische Begabung schieben. Man kann aber auch fragen, was es bedeutet, daß bestimmte Erfahrungen um 1900 nur im Gedicht geäußert werden konnten, in einer Zeit, in der längst nur noch das Wissenschaftliche als wahr und wirklich, Dichtung aber als Bereich der mehr oder weniger kunstvoll stilisierten Subjektivitäten galt. Im Unterschied zu Stefan George, der sich Illusionen über die wirklichkeitsbestimmende Macht von Dichtungen hingab, versiegte Klages’ dichterisches Können in dem Maße, in dem er an dessen Wirkungsfähigkeit nicht mehr glaubte. Freilich hat dies nicht nur eine geschichtliche, sondern auch eine subjektive Seite. Das eingeschränkte Motiv- und Sprachmittelspektrum von Klages’ Dichtungen – so erscheint Natur nie beschaulich, sondern immer dramatisch aufgepeitscht – läßt erkennen, daß “der Dialog zwischen All und Selbst”, um den es Klages doch geht, “restringiert” ist.¹⁵

Klages’ Stärke besteht nicht in der Selbstkritik, und seine Schwäche liegt in der Selbststilisierung. Aber er mußte bemerken, daß sein eigenes Erleben durch seine Persönlichkeitsstruktur eingengt war und daß er mehr für das Wiederfinden einer volleren Wirklichkeit tun kann, wenn er die Grundstruktur des Bezugs von Mensch und All theoretisch freilegt, als wenn er sich zeitlebens schauend in einem engen Kreis bewegt. Aber Klages wollte auf den Nimbus des Sehers nicht verzichten. Und tatsächlich ist auch der Gegenstand seines wissenschaftlichen Bemühens nicht die ‚nüchterne‘ Wahrnehmung, sondern wie Heinz-Peter Preußner richtig bemerkt, “mantisches Erlebnis”; es handelt sich um Sinndeutungen, um Bedeutungswissen, das sich auf Zusammenhänge bezieht, die das Relevanzkriterium des naturwissenschaftlichen Experiments, die Wiederholbarkeit, nicht erfüllen. Der Unterschied besteht darin, daß biographische und schicksalhafte Vorgänge im landläufigen Sinn Zufälle sind, einmaliges Zusammentreffen verschiedener Ereignisse in einem Moment. Das Experiment will den Zufall ausschließen; Bedeutungswissen will ihn gerade erfassen. Man könnte im Bereich des Einzellebens auch von biologischem und biographischem Wissen sprechen.¹⁶ Das ist der Grundunterschied nicht nur bezüglich der Naturwissenschaft, sondern auch hinsichtlich aller Richtungen der Phänomenologie.¹⁷ Klages formuliert: “Die Wissenschaft ist trieblose Gebundenheit und hat nur als Handwerkszeug der Weisheit, nur als Glied der Lebensuntertanenschaft, nicht an sich selber Daseinsberechtigung. – Sie hinzuzuerobern, nicht sie zu töten ist unsere Aufgabe” (KRI 24).

Den dichterischen Prozeß beschreibt Klages folgendermaßen: “Was aber die

Mächte, welche das Weltall erbauen, ihrem Wesen nach sind, das wissen wir nicht, erlebt wird es in jenem Zustande von Entbundenheit der Seele, den man Ekstase nennt und in seinen schwächeren Formen Kontemplation. Davon wirkt der Schaffende Sinnbilder” (KRI 31).

Nur der Keim des Werkes wird eigentlich geboren, dann aber, während es wächst, muß es beständig verteidigt werden: “Bei diesem Ringen trübt sich der Urklang.” Auch nachdem es fertig ist, wächst es noch weiter; wie der Wein gewinnt es mit dem Alter erst “Blume” bzw. jene “biotische Schicht” (RR 277). Klages’ Lebensgefühl ist dem sehr nah verwandt, was Rilke als “Weltinnenraum” zu seinem Thema machte:

Kann mir einer sagen, wohin
ich mit meinem Leben reiche?
Ob ich nicht auch noch im Sturme streiche
und als Welle wohne im Teiche,
und ob ich nicht selbst noch die blasse, bleiche,
frühlingsfrierende Birke bin?¹⁸

Demgegenüber hat subjektive Freiheit als Wert keine Bedeutung: “Was man Selbstbeherrschung nennt, ist immer nur eine besondere Form des augenblicklichen Übergewichts einer einzigen Leidenschaft. Eine Beherrschung der Leidenschaften überhaupt gibt es sowenig, wie es einen freien Willen gibt”, schreibt Klages 1899 in den graphologischen Monatsheften (KRI 25). Auch der Geist kommt also zumindest nach Klages’ damaligem Verständnis nicht als Instanz solcher Beherrschung infrage.

1.3. Die Findung

1.3.1. München

Nach dem Abitur ging Klages zum Studium der Chemie, Physik und Philosophie zunächst für zwei Semester nach Leipzig, dann ein Semester zurück nach Hannover und schließlich 1893 nach München. Dort promovierte er 1901 cum laude über die Synthese des Menthons. Doktorvater war Alfred Einhorn; Prüfer in Physik war Wilhelm Röntgen, in Philosophie Graf Hertling, der spätere erste Zentrumsmministerpräsident Bayerns und nachmalige Reichskanzler. Unmittelbar nach dem Studienabschluß teilte Klages seinem Vater mit, daß er nicht vorhabe, die Chemie zu seinem Beruf zu machen, sondern die Gründung eines Lehrinstituts plane. Gemeint ist das psychodiagnostische Seminar.¹⁹ In den Jahren 1900-1908 redigierte er die graphologischen Monatshefte, seit 1908 war er Mentor des Seminars für Ausdruckskunde, dessen Ausbau zu einer Art Privatuniversität der Kriegsausbruch vereitelte. Die Begründer der Deutschen graphologischen Gesellschaft stammten, wie Theodor Lessing mitteilt, größtenteils aus Hannover und waren Schüler von Theodor Lipps; namentlich nennt er "Busse, Klages, Meyer, Eick, Huch" und sich selbst.²⁰

Klages' Impuls gewinnt Kontur in der Begegnung mit der "Ortssee", dem Genius Loci Münchens, als dessen Kennzeichen er "rostbraunen Brodem" und "tiefdurchsichtiges Himmelblau" (SFV 19) bezeichnet. Man kann zwar wie sein Freund und Schüler Martin Ninck sagen, daß zugleich mit der Übersiedlung nach München der Traumring seiner Jugend zerbrach,²¹ doch wenn man Klages' Formulierung von der Kontraktion des Schöpfungsprozesses ernst nimmt, so beginnt gerade hier erst der Gestaltwerdungsprozeß.

Klages selbst versuchte in einem längeren Exkurs seiner Einführung zu den Schriften Alfred Schulers 1940 rückblickend die Atmosphäre Münchens zu beschwören, die er für unwiederbringlich vergangen hielt: "Kein Genius Loci läßt sich zerlegen, weil er Auszug und Essenz unübersehlicher Elemente ist [...]. Und so müssen wir von den Elementen jener Ortssee weiterhin nennen: die bayerische Hochebene mit ihren Seen und Hochmooren, ihren reißenden Bergströmen, ihren strahlenden Mittsommertagen, der Herbheit ihrer Luft, den herbstlichen Nebelschwaden, den schwülen Föhnstürmen und peitschenden Regenschauern. Wir haben Bedingungen aufgezählt, die Ortssee selbst ist das nicht, man kann sie nicht aussprechen, man kann nur mit mehr oder weniger Glück ihre Sinnbilder aufsuchen. Wir finden deren zwei: rostbraunen Brodem

und tiefdurchsichtiges Himmelblau. Symbole, wie wir hören werden, sind Wirklichkeiten, und Wirklichkeiten lassen immer auch ihre Spur zurück in der Realität der Dinge: weißblau waren die bayerischen Landesfarben, blau die Briefkästen, die Trambahnen, die Uniformen, blau war im ‚Wahrzeichen Münchens‘, der unvergleichlichen Frauenkirche, das mit Sternen durchstickte Deckengewölbe, blau ist oder sollte sein der Mantel der ‚Mutter Gottes‘. Dem Altertum galten Städte als weiblich; heute gibt es männliche neben weiblichen: männlich z.B. Florenz, Zürich, Berlin, weiblich Venedig, Bern, Paris.²² München stand im Zeichen der jungfräulichen Mutter. – Der rostbraune Brodem aber, der heimlich zur Nacht über jedem Bräuhaus und den sommerlichen Kastanienkerzen jedes Bierkellers zitterte, wölkte bei unbedecktem Himmel sichtbarlich über dem abendlichen Menschengewirr und Lärm und Dunst und Lichtergefunkel und Feuerschein jedes Oktoberfestes" (SFV 18f.).

1.3.2. Die Kosmiker

Das Milieu, in dem sich Klages in München vorwiegend bewegte, war die Schwabinger Boheme. Hier wurden die Kulturprobleme des Fin de siècle eher persönlich durchlitten als philosophisch thematisiert. Viele ihrer Gestalten waren große Egomane, die hauptsächlich sich selbst inszenierten, aber gerade in solchen Zerrbildern wird etwas vom Geist der Zeit deutlich.

Der engere Kreis, dem Klages angehörte, wurde später die ‚Kosmische Runde‘ genannt. Obgleich die Kosmiker keine gemeinsame Weltanschauung vertraten, war diese Bezeichnung doch in gewisser Weise programmatisch. Hier sollten kosmische Kräfte und Funken Gestalt annehmen, die Erde berühren und befruchten. Die wichtigsten Figuren waren neben Klages der Archäologe und Mysterienforscher Alfred Schuler (1865-1923) und der Dichter Karl Wolfskehl (1869-1948). Für Klages die weitaus wichtigste Freundschaft war die zu Schuler.²³ Die Gestalt Schulers ist vielfach dämonisiert worden. "Romantisch wirt" ist noch ein freundliches Urteil.²⁴ Berüchtigt ist seine Idee, den kranken Nietzsche durch korybantische Tänze aus seiner Umnachtung zu lösen. Schuler lebte ganz in der Welt der spätrömischen Kaiserzeit. Deutschland jenseits des Limes ist ihm das Gebiet der Traditionslosen. Der Protestantismus – so gibt ihn Franziska zu Reventlow wieder – bedeute den Sieg des jüdisch-christlichen Elementes über den Rest von Heidentum in der katholischen Kirche.²⁵

Klages verehrte Schuler zeitlebens als denjenigen, durch dessen Einfluß seine eigene Weltanschauung gereift sei (SFV 53 und 73), hatte dabei aber auch ein

kritisches Verhältnis zu ihm: "Er erfand auch Götter, die es nie gegeben hat, taufte andere um" (GSL 1325). In der Einleitung zu Schulers ‚Fragmenten und Vorträgen‘ (SFV 119) unterscheidet Klages zwischen gnostischer und wissenschaftlicher Erkenntnis: Gnosis richtet sich auf ein Wissen, das nicht erlernbar, sondern nur durch seelische Teilhabe zu gewinnen ist (SFV 94) und sich nicht in einem System, sondern nur in Symbolen darstellen läßt. In der Symbolik aber gilt die *coincidentia oppositorum* im Gegensatz zum logischen Satz vom Widerspruch. Dabei ist jeder Gnosis ein eigentümlicher Dualismus eigen. Heidnische und christliche Gnosis unterscheiden sich gerade durch die unterschiedliche Setzung des Vorzeichens. So ist, was dem Heiden das Höchste ist, "das Herz der Erde", die Hölle der Christen (GSL 1341; SFV 151). Im ‚Brief über Ethik‘ sagt Klages, daß ihn vom Dualismus Augustins im Grunde nur das anders wertende Vorzeichen unterscheidet.²⁶

Schuler formuliert den Grundgegensatz, den Klages später als den von Seele und Geist bezeichnen wird, als einen zwischen offenem und geschlossenem Leben. Symbol des offenen Lebens sind Wirbel (GWA 74 u. 129) und Swastika (GSL 1336; SFV 1902), über die Schuler eine Dissertation plante (SFV 55) und die schließlich George als Signet für seine Zeitschrift ‚Blätter für die Kunst‘ übernahm.²⁷ Deshalb wird Schuler bis heute eine Vorläuferschaft für den Nationalsozialismus vorgeworfen. Die Gerüchteküche brachte sogar die Legende hervor, Schuler sei im Hause des Verlegers Hugo Bruckmann, wo er seine Vorträge ‚Vom Wesen der Ewigen Stadt‘ gehalten hat, zum direkten Ideengeber Hitlers geworden. Seit sich dies nicht mehr halten läßt,²⁸ formulieren einschlägige Autoren den Zusammenhang, den sie ungern missen möchten, etwas vager: "Es ist kein Zufall, daß zwei Jahre nach seiner letzten Vortragsreihe und ein Jahr nach seinem Tod (1923) ein anderer Gast im Hause Bruckmann ein- und ausging: Adolf Hitler."²⁹

Das Wichtigste an dem, was Schuler ‚offenes Leben‘ nennt, ist der beständige Wechselverkehr mit den Gewesenen, die Erfahrung des angeblich Toten als des eigentlich Lebendigen, der Lösung des Gegensatzes von Alleben und Einzelleben. In Schulers zweitem Vortrag, der den Titel ‚Die Häuser des Lebens‘ trägt, heißt es:

"Wieso, wäre das quintessentielle Leben gleichzusetzen dem Totenreich? Das nicht! Allein die Toten sind quintessentielles Leben. Nur das überdauert die Schwelle des Todes, was im Telesma erlebt ist, und der quintessentielle Kern, geschaffen, ruft auch die dorthin Zurückgekehrten in die Lebensleuchte der Lebendigen. Es ist wie ein Halbmond, dessen eine Hälfte im Leben emporzuckt und Funken wirft und dessen andere Hälfte im Totenreich emporzuckt und Fun-

ken wirft, bis zwischen den beiden gekrümmten, sich begattenden Hörnern das Kind, der quintessentielle Stern erscheint. (Kein Wunder, wenn ganze Zeitperioden das Totenreich mit der Quintessenz verwechselt haben. Man könnte Bände mit Beispielen füllen. Der Tod ist nicht das ‚große Reservoir des Lebens‘, sondern die Quintessenz, die Saite, welche zwischen Diesseits und Jenseits gespannt den süßesten Wohlklang erklingen läßt); aber die Geburten kommen von dort wohin die Toten gehen und deshalb leuchtet die Jugend gleich ihnen, und das jugendliche Leben – befreit – bringt auch die Toten wieder als Seligkeitsschauer um die Lebendigen. Das ist offenes Leben. Das geschlossene Leben wehrt auch den Toten die Rückkunft, es versiegelt das Jenseits d.i. die als Himmel geschlossene Existenz" (SFV 179).

Klages beschreibt den Unterschied zwischen sich und Schuler als den zwischen ‚Bildner‘ und ‚Wirker‘, was darin zum Ausdruck komme, daß er sich zunehmend auf das Werk konzentriert habe, das freilich auch "ein Schwert sein würde in den Händen der Wirkenden", während Schuler weiter nach Genossen suche (SFV 86). Dem entspricht, daß sich Schuler eine gewisse Hoffnung auf Verjüngung des niedergehenden Zeitalters (SFV 244) bewahren mußte. In einem Brief von 1915 macht Klages den Freund auf die seiner Meinung nach vergebliche Hoffnung aufmerksam: "Es liegt im Wesen der Personenschaft, immer nur zeitweise und vorübergehend dämonisierbar zu sein" (SFV 289). Klages spricht es deutlich aus: "Sch. will Reliquien neumachen, will archaische Symbole entzünden: aber nie wiederholt sich in gleichen Formen das Leben" (RR 266).

Alfred Schuler starb 1923. Klages übernahm die Aufgabe, seinen Nachlaß in einem Band herauszugeben, der freilich wegen vielfacher anderer Arbeiten erst 1940 erschien.³⁰ In der über hundertseitigen Einleitung gelang Klages eine eindrucksvolle Beschwörung der gemeinsamen Münchner Zeit.

Der dritte im Bunde war Karl Wolfskehl, ein Dichter, Büchersammler und Universalgelehrter, der besonders durch seine Wiederentdeckung der Mutterrechtstheorie Bachofens auf Klages wirkte. Friedrich Wolters hat Klages, Schuler und Wolfskehl als "den blonden Wikinger, den braunen Römer und den schwarzen Orientalen" bezeichnet.³¹ Was sie verband, war die Sehnsucht nach einem – gegen die Fragmentierung aller Lebenserscheinungen in der Moderne – neu zu erringenden, in Kult und Wort zum Ausdruck zu bringenden Einssein mit dem Kosmos. Ekstatischer Durchbruch zum glühenden Leben, Mitschwingen mit dem Puls der Ewigkeit war ihr Ziel. Gemeinsam war den Dreien das Anliegen, die von Schuler ‚Blutleuchte‘ genannte Essenz des Lebens zu beschwören gegenüber den Kräften des Untergangs.

Wolfskehl verband nun seit 1903 diese Kraft immer mehr mit einer Besinnung

auf das Judentum, in dem Schuler und Klages gerade die Bastion der Lebensfeindlichkeit sahen. Anfangs interpretierten sie freilich den Zionismus als eine Bewegung, die das Judentum bodenständig machen wolle (SFV 57), ja in ihm den Teil zur Geltung bringen wolle, der von der Priesterschicht und den Propheten ständig unterdrückt worden sei (SFV 56, vgl. auch WID 1266). Die Differenz zwischen Schulers und Klages' Antijudaismus und Wolfskehls Suche nach einer präjahwistischen Substanz im vorbabylonischen Judentum³² sprengte schließlich die Kosmische Runde im "großen Schwabinger Krach im Winter 1903/04."³³

Als vierter in der Kosmischen Runde gilt der Dichter Ludwig Derleth (1870-1948), der Thomas Mann als Vorbild seiner Novelle ‚Beim Propheten‘ diente. Er vertrat rosenkreuzerisch-okkultistische und militant-christliche Ideen, so daß es mit ihm bereits 1901 zum Bruch kam.³⁴

Eine weitere wichtige Figur für Klages' Entwicklung in dieser Zeit ist Stefan George, der sich vom Impuls der Kosmiker angezogen fühlte und diese wiederum durch seine Wortgewalt begeisterte. Er versuchte auch, bei dem Konflikt um Wolfskehls Zionismus zu vermitteln, schlug sich aber schließlich auf dessen Seite.³⁵ Klages feierte den Dichter 1902 in seinem ersten, bei Georg Bondi in Berlin erschienenen Buch ‚Stefan George‘, das er jedoch später verwarf und nicht als zu seinem eigentlichen Werk gehörig betrachtete. In diesem Buch betrachtet Klages George nicht als Lyriker, sondern als Seher. Im Altertum genügte dazu das Lauschen, heute besteht die Aufgabe, die entweihten Worte neu zu heiligen. Klages unterscheidet in George eine heidnische Phase und eine Hinwendung zum Katholizismus. Seine Sympathie gehört dem Heidentum. "Heidnisch bedeutet für uns nicht ein Stück Geschichte, sondern den Glauben an die außerpersönliche Wirklichkeit des glühenden Augenblicks" (SG 30). Darin besteht nach Klages die Aufgabe der Dichtung, das Außerpersönliche von überwältigenden Erlebnissen zu beglaubigen, indem sie dem Leser das Miterleben ermöglicht und so die Fortpflanzung der Lebenswelle trägt.

Über kein Gedicht Georges spricht er so enthusiastisch wie über ‚Mühle lass die arme still‘: Hier sei die Landschaft nicht Widerschein einer menschlichen Stimmung, sondern sie banne den Beschauer "mit subanimalischen Kräften". Klages meint, es liege am Gegenstand:

"In diesem Gedicht hat George den mit Überlieferungen gespeisten Boden verlassen. Er hat ein Land betreten, auf dem noch keine Kulturschicht seßhafter Menschheit abgelagert wurde – denn die Hünengräber und Steinhäuser der Heide sind dunkle Male schweifender Völker [...] wie eilige Wolkenschatten läuft ein Schauer unerweckter Vorwelt über die Seele des Dichters" (SG 43).

Klages hätte es gern gesehen, wenn George diesen Weg weiterbeschritten hätte,

doch er enttäuschte ihn. Klages und Schuler³⁶ wollten George dahin bringen, seine Zeitkritik zu verschärfen, aggressiver gegen die Welt des Mammon und des Spießertums aufzutreten und schließlich vom Wort zur Aktion überzugehen.³⁷ Die dahinter stehende Vorstellung ist die, daß die eigentlichen Veränderungen in der Weltgeschichte solche der Seelenstimmung (nicht etwa der Ideen oder der Wirtschaft) seien, daß diese aber maßgeblich geprägt werden könnten durch ‚realsymbolische‘, das heißt rituelle Handlungen (SFV 54). George setzte aber, ähnlich wie Richard Wagner, immer mehr seine Aufgabe, der Kultur einen anderen Stellenwert in der Wirklichkeit zu geben, mit der Anerkennung des eigenen Werkes gleich und driftete damit ins Sektenhafte ab.³⁸

Das Georgebuch ist Klages' Abschied vom Ästhetizismus: Wenn er sich um Georges Wirkung sorgte und schrieb, "man wird für Lyrik nehmen was Offenbarung war", so ist der Schritt nicht mehr weit zu der Einsicht, daß es eben doch das war, als was es wirkte. Doch Klages selbst stand der Versuchung des Ästhetizismus in dieser Phase nicht so souverän gegenüber, wie er es später gerne gehabt hätte. In einem Artikel in den ‚Blättern für die Kunst‘, den er verständlicherweise nicht in die ‚Rhythmen und Runen‘ aufgenommen hat, schreibt er, die neuere Kunst habe begriffen, "dass der gegenstand tot ist wenn ihn nicht die persönlichkeit in belebende lichter taucht".³⁹ Das ist rein subjektivistische Projektionstheorie, Leugnung der Lebendigkeit und Wirklichkeit der Bilder, also genau das, was Klages später bekämpft. Wenn ihn Georges Einfluß so weit von seinem Weg abbringen konnte, dann wird verständlich, daß er ihn im nachhinein als bedrohlichste Verführung seines Lebens betrachtet hat. In Klages' späteren Darstellungen erscheint George als ein Schauspielercharakter, der sich mit Flittern heidnischer Erleuchtung schmücken wollte (SFV 40 und 73). Klages meint, er und Schuler hätten ihn lange überschätzt. Schuler hielt ihn für einen Geistesverwandten (SFV 40), und Klages projizierte in Georges Gedichte seine eigenen Gedanken (SFV 73 f.), was es dann dessen Anhängern, dem späteren George-Kreis, umso leichter machte, Klages lediglich als (abgefallenen) Schüler darzustellen (SFV 79).

1.3.3. Franziska zu Reventlow

Die "Springflut einer Liebesleidenschaft" (GSL 1356) nennt Klages rückblickend die Begegnung mit der Schriftstellerin Franziska zu Reventlow. Die Beziehung, die ihren Höhepunkt zwischen April 1901 und Herbst 1902 erreichte, verlief für ihn tragisch und ließ zugleich seine Hoffnung auf eine Erneuerung des Heidentums dahinschwinden (GSL 287). "Es gab eine Zeit, da glaubte ich, daß Liebe

alles vermöchte und Glut der Worte viel. Ich habe erfahren müssen, daß beides eine Täuschung war,” sagt er im Sommer 1902 (RR 524). Und an anderer Stelle: “Was ich suchte im Leben [...], war immer nur eines: ob wohl sonst noch in Seelen die Urheimat lebt, in die ich in sprengenden Jahren einen schauenden Blick getan – ob sonst noch Menschen sind, die das Geheimnis der Allnacht bergen – ob noch Augen blicken, in denen das metallene Meer wogt” (RR 522). Allgemein hat er festgestellt: “Dies entscheidet zunächst über meine Neigung zu Menschen, ob ich sie wie ein Stück Erde verstehen kann, ob sie mir Scholle, Wald, Wolke, Meer, Felsen oder Blütenduft, Sommerschwüle, Windhauch sind. Die anderen bleiben außerhalb des tellurischen Reigens” (RR 256).

In Franziska zu Reventlow glaubte er, einen solchen Menschen gefunden zu haben, und daran knüpften sich seine Hoffnungen für die Welt.

“Oh meine Freundin, nun wissen sie auch, daß ich Sie mit Recht eine Seherin hieß und daß ihr Mitternachtsselbst bis zu den Wurzeln der Sterne reicht! Ihnen sind in Wahrheit Hüllen gefallen, die Urseele wühlt in Ihnen empor und immer dünner über ihr erzittert die Hülle des alltäglichen Bewußtseins. Vielleicht kommt doch einmal die Zeit, die wieder weiß, daß wir wenigen heute in unseren tiefsten Minuten nicht ‚Schwärmer‘ waren und träumende Phantasten sondern Götterboten – aber den Sturmvögeln gleich zu früh an unwirtliche Küsten versprengt. ‚Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft‘ nennt uns Nietzsche [...]” (RR 511).

Es liegt nahe, hier von Projektion zu sprechen. Doch vom Erlebnis mit Franziska zu Reventlow verstehen wir Klages’ Sicht der Liebe.⁴⁰ Diese richtet sich auf die Epiphanie, nicht auf die Person selbst; glücklich ist sie, wenn sie in der Person auch das Erblickte zu erwecken vermag, aber die Epiphanie wird nicht dadurch widerlegt, daß die Person ihr nicht gerecht wird. Schon während ihrer Beziehung formulierte er das, und Franziska zu Reventlow hielt in ihrem Tagebuch fest: “Klages sagt, das wäre heidnisch, dieses nicht die Person lieben sondern die Liebe, die sich ein Medium sucht.”⁴¹ In Klages’ Worten: “Schön wird der Mensch nur, insofern er teilhat an der ewigen und allgemeinen Seele. Schönheit ist immer dämonisch und die Wesen unserer Anbetung sind Götter” (RR 246). So sah Klages in Franziska zu Reventlow eine “Elementarseele”;⁴² er nennt sie eine “heidnische Heilige” (GSL 282) und sogar eine “drehende Swastika.”⁴³ Immer wieder versucht Klages, etwas in ihr zu beschwören, das sie an ihn bzw. die gemeinsame Sendung bindet; immer wieder bezeichnet er sowohl sich selbst als auch seine Geliebte als Gefäß der Urglut oder des tiefen Lebens (RR 519f.).

Auch für Franziska zu Reventlow war die Begegnung zweifellos etwas Besonderes; so sagte sie zu Klages: “Du bist der einzige Mensch, der fliegen kann.”⁴⁴ Aber er ist

doch nicht *die* Begegnung ihres Lebens, wie H.E. Schröder es darstellt. Wie stark die heidnische Seite bei ihr schon vorher angelegt war, ist schwer zu bestimmen; jedenfalls bestellt sie Klages zum Vormund ihres Sohnes und beginnt im Mai 1902, diesem von den heidnischen Göttern zu erzählen.⁴⁵

Das Verhältnis scheiterte letztlich an Franziska zu Reventlows Skepsis hinsichtlich der von Klages beschworenen Dimension sowie an ihrer Sehnsucht nach normaler Liebe und Zweisamkeit, so daß Klages zwar in ihr etwas Selbsterfühltes ansprach, sie sich aber nicht entschließen konnte, dieses zum Zentrum ihres Lebens zu machen: “Die Welt, die ich in Franziska verkörpert sehe, liegt in ihr wie eine versunkene Vineta, nur magische Macht des Wortes kann die vergessenen Schätze heben. Ich fühlte, alles ist vorhanden, aber wie hinter eisernen Gittern verborgen, die ich sprengen muß.” Franziska zu Reventlow mußte es als einen Versuch empfinden, ihr etwas aufzuprägen, womöglich um sie zu binden, und freilich suchte Klages Bindung, aber nicht Bindung an sich als Person. An sie selbst, an das, was er als ihre Aufgabe zu schauen glaubte, wollte er sie binden.

Doch Ende 1902 resignierte Klages: “Ihr Verhängnis ist es, ohne Liebe zu sein, aber mit der nicht sterben wollenden Sehnsucht danach” (RR 524). Damit sollte er hinsichtlich ihres weiteren Lebensweges Recht behalten.

Unschwer läßt sich in Klages’ späteren Schriften der Nachhall solcher Erfahrungen feststellen. So betont er, daß sich Liebe nicht auf das Unvergängliche der Person richte, ja daß Liebe noch mehr als der Haß den Charakter einer Person verkenne (GDC 34 u. Anm. 233), daß dazu aber die Einsicht kein Widerspruch sei: “Das Innerste eines Menschen erschließt sich nur der Liebe, insofern man mit dem Innersten das Urbild meine.” Das Urbild einer Persönlichkeit sei aber nicht diese selbst, und der Scharfblick des Liebenden entwickle sich (wie nach Klages Erkenntnis überhaupt) aus der Enttäuschung der Liebe an der Unstimmigkeit vom Urbild und seinem Träger.

Für Klages gibt es von jetzt ab nur noch das Werk (GSL 315). Nicht zufällig steht am Ende der Franziska-Episode der erste – ‘Hestia’ genannte – Versuch eines umfassenden philosophischen Werkes. Es ist der Versuch, ins Werk zu setzen, wofür es keinen Anknüpfungspunkt im Leben mehr gab. “Wir versuchen wenigstens im Abbild zu bannen, was vielleicht für viele Generationen, wenn nicht für immer, dem Gedächtnis der Menschheit entrückt sein wird” (RR 374). Daß Klages – ganz im Gegensatz zu Schuler – von einem rastlosen Arbeitseifer geradezu besessen war, fällt auf; und er selbst erklärt es als Ersatz: “Was nicht Wunder sein konnte, will Werk werden, was nicht Werk sein konnte, will Tat werden,”⁴⁶ und fügt hinzu: “Die Tat aber zerstört” (GSL 1195). Werk ist in diesem Verständnis (WDB 299, GSL 1201) nicht Produkt des Willens, sondern Vereinigung mit

dem Überpersönlichen, dem Auf- und Eingebenen. Während die Tat Wirkung erhofft und auf sie angewiesen ist, ist das Werk auch sinnvoll angesichts der Wahrscheinlichkeit des Untergangs der Menschheit. Das Werk bezieht sich nicht auf eine erhoffte Zukunft, sondern lebt aus dem Erbe der Ahnen und seiner schöpferischen Anverwandlung.

Bis zu Klages' Resignation angesichts des Scheiterns seiner großen Liebe ist dieses Werk nicht von seinem Leben zu trennen. Doch nun und endgültig mit der Übersiedlung von München nach Kilchberg bei Zürich zu Beginn des Ersten Weltkriegs wird das äußere Leben nahezu bedeutungslos. München war der Ort erhoffter Wirksamkeit, Zürich blieb immer eine Insel des Exils. Der Geist-Seele-Dualist (mit einem Vorzeichen zugunsten der Seele) beendet fast wie ein christlicher oder buddhistischer Eremit und Geistesanhänger sein In-der-Welt-sein, er verläßt die Welt.

Klages' Werk ist bis zu seinem Tod am 2. Juli 1956 die fortschreitende Ausarbeitung eines Grunderlebnisses, das in der Vergangenheit liegt. Nach dem Verlust seiner Ersparnisse in der Inflationszeit wird seine philosophische Tätigkeit jedoch immer wieder durch Brotarbeiten behindert. Die Unangepasstheit an akademische Konventionen wie an intellektuelle Moden erwies sich jetzt als teuer erkauft. Einen Gönner und Mäzen fand er schließlich in Georg Reinhart aus Winterthur.

Klages' Werk unterliegt in seiner Selbstwahrnehmung einem eigenen Entwicklungsgesetz. So antwortet er auf die verlockende Bitte, eine Zusammenfassung seines Denkens für die populäre Kröner-Taschenbuchreihe zu schreiben, daß er "außerstande sei, schon Gesagtes in anderer Form zu wiederholen" (GSL 1215). Betrachtet man dieses Prinzip als konsequent durchgehalten, so ergibt sich aus der Reihenfolge seiner Veröffentlichungen, d.h. aus dem, was Klages nicht als schon gesagt empfand, ein Denkweg, der nicht im eigentlichen Sinne Systembau ist, sondern jeweils verschiedene Aspekte seines Denkens nachzeichnet.

1.4. Erste Werkversuche

Die Einsichten der ersten Münchner Jahre hat Klages relativ unmittelbar in den ‚Heidnischen Feuerzeichen‘ niedergelegt. Hier findet sich das Credo seiner Phänomenologie: "Nach endlosem Suchen das zitternd Gefundene: Das farbige Außen der Dinge ist ihr Sinn und Wesen" (RR 255). "Wetterleuchten ist die Seele der Landschaft, Glanz die Seele des Kristalls, Rauschen die Seele des Baums, Duft die Seele der Blume, das Auge die Seele des Tiers, und der Mensch ist mehr Auge

als das Tier und die Welt in ihm mehr Bild" (RR 263).

In diesen Zusammenhang gehört auch die Unterscheidung von zwei grundverschiedenen Arten des Lebens: "Das Leben der Tiere und z.T. das der Blumen ist menschlich. Das Leben der Bäume und des All ist außermenschlich. Daß alles Mitfühlen ein menschliches sei, ist ein Grundirrtum der Philosophie" (RR 253). Sehr benachbart ist dem das Phänomen nichtkausaler Zusammenhänge, das Klages fasziniert: "Rätselhafter Einklang zwischen den verschiedenen Gebilden einer Landschaft. Wie tiefer Zusammenhang verbindet zum Ganzen den Feldblumenstrauß; wie steht das dunkelgrüne schwere Kartoffelkraut neben saft hellem Salat, wie die blaue Kornblume zwischen seidenweichen knisternden Ähren" (RR 248).

"Von außen her bestimme eine Gegend den Menschen? Sieht, hört, riecht die Pflanze und ist nicht sie der vollkommenste Ausdruck der Gegend? Die Welt der Sinne ist gewiß nur klein im Vergleich mit den Strömen, die uns unsichtbar durchfluten mit den elektrischen, magnetischen und unbenannten Meridianen. Das Tagesbewußtsein hat die menschliche Empfänglichkeit gegen das Walten der unsichtbaren Atmosphärien künstlich abgestumpft und hat den Menschen zu entwurzeln versucht, aber unsere Instinkte haften tief im Erdboden gleich den Wurzelsträngen der Pflanze, und ganz unvermittelt formt uns das Erdreich, dem wir entblühen" (RR 259f.).

Was versteht Klages unter nichtkausalem Zusammenhang? Ein Begriff des frühen Klages dafür ist Magie: Magie ist in seiner Deutung eine Praxis des inneren Schauens (RR 261). Seine eigene Philosophie soll Theorie der Magie sein wie die Schulphilosophie Theorie der Mechanik (RR 312).

"Der Willensmagier ist bewußter Herrscher über die astrale Substanz. Die Astralphysik bleibt stets Physik, die magische Wirkung durch das Astralbewußtsein stets Willenswirkung, darin von der mechanischen nicht unterschieden. Heidnische Schauer sind Schauer der Preisgegebenheit, auf die wir den menschlichen Machtbegriff nicht mehr anwenden können, sie verlaufen außerhalb jeder Willensspannung" (RR 255). Spannung ist eine tonische Funktion und hängt vom Herzen ab (RR 259). Das Unterscheidungskriterium zwischen den Arten der Ekstase ist Lösung des Daimon aus den Fesseln der Dinglichkeit (Dionysos) statt Lösung des transzendentalen Ich aus den Banden der Leiblichkeit (Christus) (RR 268).

Der erste Versuch eines philosophischen Hauptwerks, die ‚Hestia‘ von 1903, die später dem Jahrbuch der Klages-Gesellschaft den Namen gegeben hat, ist geprägt von einer heftigen Wissenschaftskritik an der "Selbstverständlichkeit [...], mit der man die Erlangung der Wahrheit an eine überaus gewaltsame Verfassung des

Betrachters knüpft“ (RR 381). „Erst an den Trümmern der Erscheinungswelt“ bewährt sich das Dogma von der Verknüpfbarkeit nach Ursache und Wirkung. Das gespaltene Bewußtsein dieser Wissenschaftlichkeit führt Klages auf das Christentum zurück und seinen ihm innewohnenden Bemächtigungswillen (RR 382f.). Der esoterische Charakter einer hier ansetzenden Philosophie wird deutlich formuliert: „Wir tragen eine Entdeckung vor, die, indem sie zu den Wurzeln hinabsteigt, eine vollere Innerlichkeit voraussetzt als diejenige ist, welche mindestens fünf Jahrhunderte hindurch fast sämtlichen Bemühungen des Verstandes zugrundelag. Der Born, aus dem wir schöpfen, sind gewisse innere Erlebnisse“ (RR 373).

Klages unterscheidet hier zwei verschiedene Ekstasezustände: den ungebrochenen Elementarzustand, in dem der Geist ganz erlischt, und die Manteia, in der er noch flackert. Letztere ist „Anschauen des Dämonischen ohne Verschmelzung damit“ (RR 375). „Durch Worte, im Augenblick der Erleuchtung empfangen, wird das Wesen nicht sowohl bezeichnet als vielmehr verlautbart.“ Die Wesen sprechen sich selbst aus, der Begriff ist nicht ihnen gegenüber gebildet, sondern mitgegeben (RR 376). Dies bedeutet, daß auch die Rede der Bäume und Gewässer verständlich sein kann (RR 374). Der diskursive Begriff ist dagegen der Totstellreflex gegenüber dem Widerhall, mit dem uns die Erscheinungswelt als geschwisterlicher Reigen umwarb (RR 383). Unvereinbar stehen diese Verhaltensweisen zur Welt einander gegenüber: „Entweder die Realität der Begriffe ist eine erfundene oder jede Regung krönender Liebe Fieberwahnsinn“ (RR 387).

Die später so wichtige Kategorie der ‚Wirklichkeit der Bilder‘ ist schon angelegt und wird dem „schattenhaften Idealismus Platons“ entgegengesetzt (RR 388). Bilder im Sinne von Klages sind weder Vorstellungen noch Ideen, sie sind eine Art Vorwirklichkeit, die überhaupt nur in Korrespondenz mit einer Seele Gestalt annehmen.

Freilich, auch das Schattenreich der Ideen ist eine Macht, aber eben die Widersachermacht: Für den Liebenden ist die Entscheidung unausweichlich: „Wird er sich bezwingen, wissenschaftlich einzusehen, daß der Geliebte nur ein Mensch unter Zehntausend ähnlichen ist oder wird er den Mut haben, die Wissenschaft Lügen zu strafen?“ (RR 391). Das genau bezeichnet den Unterschied von Bild und Idee. „Der blutlose Begriff der ‚Menschenliebe‘ war ein Nagel am Kreuz, an das man den blühenden Leib des Eros schlug“ (RR 391). Auch in den ‚Prinzipien der Charakterologie‘ (PDC 182) spitzt Klages 1923 die Kritik am Christentum am Beispiel des Mißverständnisses der Liebe zu:

„Die berühmte Formel: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘ enthält mindestens zwei grobe Irrtümer, einmal den, daß sie ein Gefühl, ja das zentralste

Gefühl, die Liebe, kommandieren zu können glaubt. Möglicher Gegenstand des Sollens ist selbstverständlich immer nur ein äußeres oder inneres Tun, niemals ein Pathos. Ferner den anderen, noch gröberen, und in mehr als einer Beziehung verdächtigen, der Annahme einer Selbstliebe. Da [...] Liebe gerade in der Aufhebung des Selbstgefühls, allermindestens aber in einem Drange danach besteht, so liegt ihr am meisten fern eben die Selbstbeziehung, an die mit obiger Formel appelliert wird.“

Nächstenliebe ist für Klages eine Lüge, „die im Mantel des allermächtigsten Gefühls verbirgt, was erst gedeiht aus dessen Zertrümmerung, die unterschiedslose Achtung des Menschentums [...]. Die Liebe bevorzugt, der Haß befiehlt, die Ethik dagegen fordert ihrer beider Unterdrückung und will unser Urteil ‚ohne Ansehen der Person‘“, was gerade heißt, allein um dessentwillen, daß ein Mensch ein Ich, d.h. Träger des Geistes (des Widersachers der Seele) ist.“⁴⁷

Klages formuliert später: „Wahrheiten hinweisenden Denkens betreffen die Wirklichkeit, Wahrheiten begreifenden Denkens ihre Tauglichkeit zur Verwirklichung menschlicher Zwecke (oder denn die Erstellung der Mittel zur Tauglichmachung); Urteile aber, die aus der Vermengung beider Arten des Denkens stammen, sind Fehlurteile, die das Wesen der Wirklichkeit fälschen“ (GWA 118).

1.5. Die Entwicklung des Gegensatzes von Geist und Seele

Weniges hat dem Verständnis von Klages so geschadet wie die Bezeichnung der grundlegenden Kategorien seiner Weltauslegung als ‚Geist‘ und ‚Seele‘. Er selbst schreibt der Zeit um 1900 die Wahrnehmung des metaphysischen Prinzips zu, „Leben und Geist seien zwei völlig ursprüngliche und wesensgegensätzliche Mächte, weder aufeinander, noch auf ein Drittes rückführbar“ (GSL 1150).

In den ‚Rhythmen und Runen‘ (RR 474ff.) benennt Klages seine beiden wesentlichen Entdeckungen. Die erste ist die Verschiedenheit von schauendem und denkendem Bewußtseinszustand, wobei in beiden alle sprachlich bezeichnenbaren Gefühle vorkommen. Die zweite ist die grundsätzlich aus der Polarisierung des Lebens in Soma und Psyche, Leib und Seele, herausfallende Einbruchshaftigkeit des Willens, den er mit dem Geist identifiziert. „Das Wollen hat biologisch zur Voraussetzung das Dasein eines Hemmenden im Strom der Seele“ (RR 478).

In den ‚Prinzipien der Charakterologie‘ (1910; später umgearbeitet und veröffentlicht als ‚Grundlagen der Charakterkunde‘) wird der Gegensatz von einem Antagonismus von Fühlen und Wollen hergeleitet. Im Hauptwerk lautet die knappe Formulierung: „Kein Erlebnis ist bewußt und kein Bewußtsein kann

etwas erleben“ (WID 229; GSL 1156).

Wenig von Klages verstanden haben jene Kritiker, die ihm vorwerfen, durch seine Metaphysik habe er seine richtigen empirischen Befunde verdorben. Vielmehr ist es das Denken in der Urpolarität, die Klages ‚Geist‘ und ‚Seele‘ nennt, die ihn überhaupt zu seinen Wahrnehmungen befähigte, die wir heute geradezu als hellseherisch empfinden.⁴⁸ Freilich steht der an Möglichkeiten zur Anwendung und Weiterentwicklung von Klages’ Denken interessierte Leser vor der Aufgabe, die Befunde wieder aus dem System zu lösen, dieses neu zu verflüssigen, denn nicht als bloß Gewußtes öffnet es den Zugang zur Wirklichkeit, sondern als Beschreibung einer Methode.

Die Entgegensetzung von Geist und Seele hat viele Anknüpfungspunkte: Im Bereich der Charakterologie konnte Klages von Charakter (Persönlichkeit) und Genius (oder Elementarwesen) sprechen, z.B. 1904 in ‚Der Fall Nietzsche-Wagner in graphologischer Beleuchtung‘ (AUC 122f.). Dort wird mit ‚Geist‘ noch das Medium bezeichnet, in dem ihre Vermählung stattfindet (AUC 123). Außerdem betont er hier, daß elementare Gestaltungskraft nicht von einer graphologischen Diagnose erfaßt werden könne, höchstens nur ihre Überwucherung durch Ich-Fixierung.

Zudem setzt er in Anknüpfung an Nietzsche – und dreizehn Jahre vor Freud – dem Ich das Es entgegen.⁴⁹ Dessen theoretische Ausarbeitung findet sich in dem von Klages auf dem Psychotherapeutenkongreß in Baden-Baden 1928 gehaltenen Vortrag ‚Die Triebe und der Wille‘, den er in gekürzter Form als siebzehntes Kapitel in das Buch ‚Die Sprache als Quell der Seelenkunde‘ eingearbeitet hat. Die Erscheinungsform des Geistes ist der Wille. Klages beschreibt sein Wesen als verneinend. Dem steht zunächst das herkömmliche Verständnis entgegen, das aber auf einer nicht ausreichenden Unterscheidung von Trieben und Triebfedern (= Interessen) beruht. Klages bedient sich hier zur Veranschaulichung des Bildes vom Segelboot (SaQ 310): Dem vitalen Vorgang entspricht sein Getriebensein vom Wind. Bemerkenswert scheint Klages, „daß man das Boot in keiner Richtung steuern kann, in der es nicht auch der Wind zu steuern vermöchte“. Ebenso kann „jede beliebige Willkürbewegung unter anderen Umständen auch unwillkürlich verlaufen“, und „an was wir willkürlich denken können, dasselbe fällt uns zu anderer Zeit auch unwillkürlich ein (SaQ 308ff.). Der Grundcharakter des Willens gegenüber den Trieben ist der einer Richtungslenkung, also immer nur der Wahlfreiheit, und das heißt auch der Verneinung, des Widerstandes gegen abweichende Reize, was treffend mit ‚Selbstbeherrschung‘ wiedergegeben wird. Tunwollen ist Nichtgeschehenlassenwollen. Der Wille ist völlig anderen Ursprungs als das Leben, er ist oft genug lebensverneinend und reicht (etwa in

Form der letztwilligen Verfügung) weit über dieses hinaus (SaQ 313).

Es handelt sich beim Gegensatz von Geist und Seele ganz sicher nicht nur um eine theoretische Konstruktion, sondern um einen Gegensatz, den Klages oft genug an sich selbst erlebt hat. Insofern geht Breuers Kritik fehl, daß Klages nur persönliche Probleme – Schlaflosigkeit und Traumatisierung durch den überstrengen Vater – philosophisch in seinem Geist-Leben-Dualismus oder seiner tragischen Weltsicht ausgearbeitet habe und deshalb ein unglaublicher Prophet sei. Klages stellt sich zwar auch gegen eine Seite seines eigenen Wesens und nimmt Partei im inneren Widerstreit, aber er entwickelt gerade durch das Leiden am Schwinden der Fähigkeit, die Wirklichkeit unverstellt erleben zu können, seinen hellstichtigen Blick für die Lage der Kultur. Sein Problem ist daher nicht nur ein privates, sondern das persönlich durchlittene Problem einer kulturellen Lage, und insofern wird ihm kein Psychologismus gerecht.

Klages muß seine Schlaflosigkeit als Störung des Weltenatems empfunden haben: „Schlafen und Wachen sind das eine Atmen des Lebens,“ schreibt er 1901 (RR 263). „Schlaflosigkeit ist dem Heiden das verzehrendste Übel. – In der Wachheit des Christen liegt zugleich ein sklavischer Zug: die lauernde Achtsamkeit und Umsicht des Unterworfenen“ (RR 253). Einen anderen Hinweis gibt er in der Urfassung der ‚Metaphysik der Persönlichkeitsunterschiede‘ (PDC 167): Das Wollen zielt seiner Natur nach auf Wachheit: „Gerade das Gegenteil des gewünschten Erfolges brächte dagegen die Absicht einzuschlafen [...], wir können nach Willenswillkür uns besinnen, nicht vergessen.“ Sind etwa Klages’ Schlafstörungen Symptom eines aussichtslosen Durstes nach der Lethe, dem mythischen Fluß des Vergessens, der versiegt ist in einer Kultur der Entdeckung?

Das heißt nun freilich auch für die von Klages gesuchte Begrifflichkeit: Die Polarität von Person und Seele reicht tatsächlich nicht aus, der Gegensatz ist kein ‚innerer‘ oder ‚psychologischer‘. Den Genius als innerpsychisch zu interpretieren, heißt, seine zentrale Eigenart negieren, daß er eben innen und außen zugleich ist, damit sowohl für die Psychologie, die sich nur mit dem Innenleben, als auch für die Naturwissenschaften, die sich nur mit dem feststellbaren Draußen befassen, nicht zugänglich ist. Der Anthropomorphismusvorwurf gegen ein Denken wie dasjenige von Klages beruht immer auf der Mißachtung, daß es ein solches Zwischen gibt.

Klages hat sich viel – vielleicht zuviel – vorgenommen: die Umwertung des positiv besetzten Begriffs des Geistes.⁵⁰ Sein Geistbegriff ist irritierend, weil er einerseits den Geist aller Werte entkleidet, mit dem ihn die Idealisten geschmückt haben, ihn andererseits aber zum zweiten Weltprinzip seines metaphysischen Dualismus macht. Beides erscheint angreifbar. Beides ist aber Folge des durchgehaltenen

Erfahrungsbezugs: Klages verzichtet explizit darauf, hinter die dualistisch gesetzten Pole zurückzugehen: "Wie immer wir ein Verursachen vorstellen mögen, wir können nicht angeben, wie das Nichts in die Wirklichkeit eingreife" (WID 1238). Das Kapitel seines Hauptwerks, in dem er dies schreibt, heißt bezeichnenderweise "Die Achillesferse".

Von der Erfahrung gedeckt ist nur das Gegeneinander, nicht aber die Erklärung einer metaphysischen Einheit, die darauf hinauslaufen würde, daß das Leben sich, indem es den Geist hervorgebracht habe, selbst befehde. Ebenfalls eine Folge von Klages' Erfahrungsbezug ist die Entkleidung des Geistes von seinen idealistischen Attributen. "Die hohen Eigenschaften, die gemeinhin dem Geiste zugeschrieben werden: die erhabene Strenge, die ruhige Klarheit, die lichte Weite, die unendliche Tiefe und schließlich die Freiheit und die schöpferische Fülle" erweisen sich nämlich bei näherem Zusehen als vom Leben geliehen.⁵¹

Beständigkeit etwa, das wichtigste Attribut in der platonischen Metaphysik, setzt Kontinuität voraus. Dauer ist eben nicht Außerzeitlichkeit, sondern Erstreckung in der Zeit. Klages bezeichnet nun das Wesen des Geistes und auch des Ich als Punktualität. Die scheinbare Dauer ist eine vom Leben geliehene. Bewußtsein existiert nur punktuell. Wer versucht, sich eines Gedankens bewußt zu bleiben, kann erleben, daß er ihn immer erneut denken muß, und daß er dabei gegen die Intervalle zwischen den Denkakten anzukämpfen hat.⁵²

In der Selbstbeobachtung des Bewußtseins stellt sich der scheinbare Gegensatz von Wahrgenommenem und Gedachtem als nicht ursprünglich heraus. Wie in alle Wahrnehmung schon Auffassungsformen eingehen, so gibt es auch kein sinnlichkeitsfreies Denken. Erlebbarer Grundpolarität ist vielmehr der Strom und seine Hemmung. Der Geist selbst ist nicht erlebbar, sondern kann nur erschlossen werden aus "Zersetzungs Vorgängen der Lebenssubstanz" (WID 1239).

Die Naturwissenschaft interessiert sich für das, was immer so ist; die menschliche Erfahrung beruht jedoch auf dem Einmaligen. Tatsächlich ist das, was bei Klages Wirklichkeit heißt und als ‚Wirklichkeit der Bilder‘ bestimmt wird, ein Reich der Einmaligkeit. Das Urbild ist immer ein je einmaliges, "niemals als etwas Seiendes und zu findendes und in der Dunkelkammer zu fangendes da" (KGE 112), es gebiert sich jeweils neu und hat darin die Grundgeste von *physis* an sich, das Aufgehen, Zu-sich-selbst-kommen, ohne daß es einen Sinn hätte zu fragen, wo es denn vorher gewesen sei.

Klages geht es um eine neue, erlebnisfundierte Wissenschaft als Alternative zum Reduktionismus. Eine teleologische, nach Ziel und Zweck des Naturgeschehens fragende Betrachtungsweise erscheint ihm dabei nur als umgekehrt kausale. Er weist auf den Unterschied, ja Gegensatz zwischen Zweck und Sinn hin: "Auch

die Namen sind Zeichen, deren Zweck nur zu oft uns ihren Sinn verschüttet" (ABW 49).

Der Schritt von der Kausalität zur Teleologie ist also noch nicht zureichend. Es scheint vielmehr nötig, über eine symbiotische Naturbetrachtung – in Analogie zu dem Streben nach etwas, das wir mit den Tieren gemeinsam haben – hinaus einen Erscheinungszusammenhang zu erfassen: Die Beziehungen, auf die es hier ankommt, sind nicht solche von Zweck und Mittel, sondern von Sinn und Erscheinung. Und hier kann Klages auf seine Beschäftigung mit Graphologie und Physiognomik zurückgreifen.

Das Modell für Sinn-Ausdrucksbeziehungen ist die Beziehung von Leib und Seele. Klages prägt die griffige Formel: Die Seele ist der Sinn des Leibes, der Leib ist die Erscheinung der Seele.

Sinn entzieht sich auf merkwürdige Weise der Thematisierung: Sinn wird erlebbar in Momenten der Zweckfreiheit. Das Wesen der Zweckfreiheit aber ist Bejahung. Was der Argumente bedarf, ist nie wirklich bejaht. Die Sinnfrage ist immer schon Symptom der Sinnlosigkeit. Nicht eine Antwort auf sie ist eigentlich zu wünschen, sondern das Verstummen der Frage. Verstummen aber kann das Denken nur vor dem Bild – wie vor dem Anblick der Geliebten eine Frage nach benennbaren Vorzügen für den Liebenden selbst nicht aufkommt und ihre Unbeantwortbarkeit, wenn die Frage von einem anderen gestellt wird, nicht stört. Sinn kann weder thematisiert noch gesucht werden. Jeder thematisierende Zugriff schwebt in der Gefahr, die Frage nach dem einen Sinn in die nach einem beliebigen Zweck umzufälschen.

Eine andere Verfälschung ist die der Sinnrelation zu einer semiotischen Bedeutung, wie sie die englische Sprache, die für Sinn nur das Wort *meaning* kennt, nahelegt. Bedeutung ist immer Bedeutung für etwas oder jemanden. Dies entspricht der zweifachen Bezogenheit der Physiognomik, die ein Mittleres zwischen Bedeutungswissen und Erscheinungswissen darstellt. Metaphysik ist für Klages nichts anderes als "allgemeine Zeichenlehre des Lebens" oder "kosmische Physiognomik" (GUS 70). So erscheint ihm der Grundgegensatz von Geist und Seele als einer von Beziehungsweisen, nämlich von kausalen und Sinn-Beziehungen. Es ist gar nicht so leicht, den Beziehungsunterschied von Ursache und Wirkung und Sinn und Erscheinung vom Abgleiten in teleologische Erklärungsweisen wirklich frei zu machen.⁵³ Klages spricht davon (SaQ 213), daß Wahrnehmung der Anschauungsbilder immer Wahrnehmung der Eigenbedeutung impliziere, "im Stein z.B. das Harte und Lastende, in der Pflanze das Wachsende, im Tier ein aus sich selbst zielvoll Bewegliches in jeder Linie, Fläche, Raumgestalt [...]", also "entweder den Ausdruck seelischer Zustände oder die zur Starrheit der Form

gleichsam geronnene Darstellung von Bewegungen” zu erkennen. Durchgreifende Entdinglichung besteht demgegenüber darin, Schwere nicht als Eigenschaft des Steines, sondern als Aspekt von Gravitation zu betrachten. Eine Landschaft zu sehen, heißt gerade nicht auf Gegenständlichkeit, sondern auf Beziehungen zu schauen. Dem Wasser seine Kraft anzusehen, den Bergen das Tragende, den Bäumen den Wind – das macht den landschaftlichen Blick aus (WID 299). Der Zusammenhang ist immer spezifisch für die jeweilige Lokalität. In der Landschaft erscheint das sonst Unsinnliche im Bild.

Die Erschließung des Sinngehalts ist strikt vom verwandten symptomatologischen Blick zu unterscheiden, der stets nach gegenständlichen Ursachen fragt. Stattdessen soll als Urgrund (als ‚Sinn‘ oder ‚Seele‘) ein Totalcharakter erschlossen werden. Etwas ist dann nicht mehr nur Wirkung eines anderen, sondern alles ist Ausdruck des Universums. Der Totalcharakter einer Landschaft kann gedacht werden als spezifisches Verhältnis von Grundkräften (in diesem Sinne von ‚Elementen‘), als ein ‚Temperament‘.

Damit wird die Forderung erfüllt, Materie nicht als Stoff für externe Zwecke zu betrachten, sondern als etwas von sich her Aufgehendes. Sie ist dasjenige, was Klages mit Substanz meint, welche aber durch das Begriffsdenken immer mehr in Relationen aufgelöst werde (SaQ 204). Die Substanz oder Materie – von *mater*, Mutter – offenbart ihr Eigenstes in dem, was wir gewöhnlich als Wirkung erfassen. In dieser Hinsicht spricht Klages auch vom Sinn der Schwere (WID 1133). Solche Eigentendenz ist nicht Eigentum, sondern selbst wieder Ausdruck eines Zusammenspiels, so wie die Biographie, von der Ortega y Gasset bemerkt, “daß ich nur ein Teil dieser grundlegenden Wirklichkeit bin, die sich mein Leben nennt, der andere Teil ist die Umwelt”. Ähnlich sagt Picht: Wenn man ein Raubtier definieren will, muß man die Tiere von denen es lebt, die Beschaffenheit seines Jagdgrundes, das Klima die Bewässerung und vieles andere mit einbeziehen. “Der Löwe im Käfig ist kein Löwe mehr [...]. Die Umwelt, in der er als Löwe lebt, gehört zu seiner Löwennatur dazu.”⁵⁴

Es ist sinnvoll, diesen Zusammenhang auch im anorganischen Bereich als Leben zu bezeichnen: Freilich eine andere Art von Aufgehen und Wachsen hat eine Kirsche als die Mäanderschleife eines Flusses, aber beide lösen sich nie aus dem Zusammenhang des Allebens, sind nicht wirklich Individuen (außer in dem sie gebieten, die mit dieser Sonde aufgespürten Befunde zu sichten und die Übertragbarkeit der Methode auf andere Bereiche zu prüfen).

2. Die Einheit des Werkes

Die einheitliche Grundintention in Klages’ Leben und Werk ist die Verteidigung der Fülle des Lebens gegen den ‚giftigen Anhauch der Zivilisation‘ in all ihren Ausprägungen vom Rationalismus über den Kapitalismus bis zur Vermassung des Menschen im modernen Staat.

Im Folgenden sollen sechs Gebiete angesprochen werden, auf denen sich die Grundintention seines Werkes von den Anfängen um 1900 bis ins Spätwerk über ein halbes Jahrhundert durchzieht:

1. Graphologie und Charakterkunde
2. Allgemeine Ausdruckswissenschaft
3. Erkenntnis und Wissenschaftstheorie
4. Die Lehre von der Wirklichkeit als Wirklichkeit der Bilder
5. Die Wiederverlebendigung von Geschichte durch Vergeschichtlichung statt Historisierung
6. Naturschutz und Kulturerneuerung

Grundsätzlich muß gesagt werden: ‚Metaphysik‘ wird von Klages als Wendung des Geistes gegen sich selbst verstanden. Hierbei wird deutlich das Prinzip ‚esoterischer Philosophie‘ benannt, das Klages im Gegensatz dazu vertritt: “So gewiß die Begriffe Erzeugnisse des Geistes sind, ebenso gewiß wohnt ihnen nur die eine Fähigkeit inne, hinzuweisen auf Erlebnisinhalte, die mithin vorausgesetzt werden und ihrerseits nicht zu begreifen sind” (WDB 260). Die Verwechslung von Denkgegenstand und Erlebnisinhalt ist nach Klages’ Meinung der Grundfehler dessen, was sich im zwanzigsten Jahrhundert (von Husserl herkommend) Phänomenologie nennt (SAQ 23).⁵⁸ Klages betont, es dürfe keinen Widerspruch erscheinungswissenschaftlicher Befunde zu tatsachenwissenschaftlichen (etwa denen der Physiologie) geben, wohl aber könnten aus der Wesenswissenschaft Anregungen für weitere tatsachenwissenschaftliche Forschung erwachsen.

2.1. Graphologie und Charakterologie

Klages' Arbeitsgebiet der Jahre vor dem Ersten Weltkrieg ist die Charakterologie. Es ist der Praxisbezug in angewandter Erscheinungsforschung, der Klages davor bewahrt, in den Jargon einer Philosophie des immer uneingelösten Versprechens von Wesenserkenntnissen, wie er etwa Heidegger und Adorno kennzeichnet, zu verfallen.

Klages ist einer der organisatorischen Begründer und der wichtigste Theoretiker der neueren Graphologie, die über die fragwürdige Inbezugsetzung von isolierten Merkmalen der Handschrift mit einzelnen Charakterzügen des Schreibers, wie sie die ältere Graphologie vornahm, hinausgeht. Klages' Griff besteht darin, nicht von Einzelzügen auf andere Einzelzüge zu schließen, sondern das Mittlere zentral zu setzen, das er die ‚Ausdrucksbewegung‘ nennt. Klages leistet damit absichtlich keine Verwissenschaftlichung der Graphologie im Sinne einer auf kausale Zusammenhänge zielenden Betrachtung, hat er doch, wie R. Heiß bemerkt, „mit seinem Deutesystem so viel irrationale Faktoren in die Graphologie eingeführt und sich damit so weit von dem Vorbild einer im naturwissenschaftlichen Sinn exakten Wissenschaft entfernt, daß seine Graphologie nicht mehr die Ansprüche befriedigt, welche etwa heute an exakte Testverfahren gestellt werden.“⁵⁹ Solche Kritik geht aber am Wesentlichen vorbei. Hinter der angeblich größeren Exaktheit verbirgt sich in Wirklichkeit ein völlig anderes Forschungsinteresse. Während es bei exakten Testverfahren um funktionale Bestimmungen ihres Gegenstandes geht, formuliert Klages eine Wesenscharakteristik.

Das Wegweisende an Klages' Erneuerung der graphologischen Methode geht weit über den Bereich der Graphologie hinaus, insofern er die Umwandlung einer Entsprechungslehre in ein Beziehungswissen betreibt. Eine ähnliche Umformungsleistung wäre etwa für das in symbolischen Formeln erstarrte hermetische, paracelsische, alchemistische Wissen von der Natur dringend notwendig. Es ließe sich hier einiges an verschüttetem Wissen über die Beziehung von Mensch und Natur entdecken, das zu einer Wende in der reduktionistisch erstarrten Ökologiedebatte dringend notwendig wäre.⁶⁰ Zunächst aber erweiterte Klages seine systematische Forschung um andere Bereiche des menschlichen Ausdrucks.

Die ‚Prinzipien der Charakterologie‘ sind 1910 zum erstenmal erschienen. Später stark überarbeitet und von doppeltem Umfang hieß das Buch seit 1926 ‚Grundlagen der Charakterkunde‘. Klages beansprucht keineswegs, ein vollständiges System der Charakterologie, sondern ein Fundament für weitere Forschung geliefert zu haben. Diese müßte die fünf im Anhang der Ausgabe von 1946 genannten Zonen des Charakters ähnlich systematisch erfassen wie das ‚System

der Triebfedern‘: Er nennt Fähigkeiten (Talente), Ablaufbedingungen (Temperament), Triebfedern (Interessen), Aufbaueigenschaften, Haltungsanlagen. Die letzten beiden führt er in den ‚Grundlagen der Charakterkunde‘ nicht aus. Auch in diesem Bereich ist sein Werk auf Weiterarbeit angelegt, die bisher weitgehend ausgeblieben ist.⁶¹

Weitere Differenzierungen führt Klages in seinem Spätwerk ‚Die Sprache als Quell der Seelenkunde‘ ein. Charakterkunde grenzt Klages von Psychologie ab, die „im Maß des Überhandnehmens erkenntniskritischer Zielvorstellungen [...] aufgehört hat, eine Wissenschaft von der Seele zu sein und statt dessen geworden ist eine Wissenschaft vom Bewußtsein“ (SAQ 243). Die Spaltung führt er zurück bis zu Aristoteles, dessen Zergliederung in der Abhandlung ‚De Anima‘ wenig Seelenkundliches ergebe, während sich das eigentlich seelenkundliche Wissen eher in der ‚Nikomachischen Ethik‘ finde (SAQ 242).

Das Ergebnis soll ein „von moralischen Vorurteilen freies System sämtlicher Arten und Unterarten seelisch-geistiger Anlagen sein, das sich [...] als fähig erweist zur Durchdringung der Geistigkeit fremdster Völker, entlegenster Geschichtsabschnitte und einigermaßen noch des vorgeschichtlichen Menschen“ (GDC 48). Der Anschluß der Klagesschen Charakterkunde an Nietzsche ist deutlich und explizit. Wichtig ist die Einsicht, daß wir nicht auf das Sein des anderen reagieren, sondern auf unser Affiziertsein, daß uns z.B. sympathisch nicht unbedingt der ähnlichste Mensch ist, sondern der, in dessen Gegenwart wir uns frei, erhoben, produktiv fühlen, daß derartige Wirkungen aber geradeso von Landschaften, Kunstwerken oder ähnlichem ausgehen. Schon hier geht Klages' charakterologisches Anliegen über den Bereich der anthropologischen Forschung, ja der biologischen Einzellebewesen, hinaus. Klages nimmt seinen Ausgang vom Leben, nicht vom Bewußtsein, denn es sei „eine hoffnungslose Aufgabe, aus dem Bewußtsein herauszuspinnen auch dessen Ermöglichungsgrund, das Erleben“ (WDB 249). Klages ist keineswegs als Biologist zu bezeichnen.⁶² Leben wird bei ihm nicht nach Art der Gegenständlichkeit erklärt, etwa als Selbstbewegungskraft, sondern Leben ist Erleben.

In den ‚Prinzipien der Charakterologie‘ wird auch bereits zum ersten Mal der Dualismus von Geist und Seele öffentlich formuliert: Ausgangspunkt ist der Unterschied von Perzeption und Apperzeption. Apperzeption ist bereits Kanalisierung, Setzung „des Identischen im sonst unaufhaltsamen Fluktuieren der Inhalte“ (PDC 166). Der Aktivität des Willens steht die Pathik des Gefühls gegenüber: „Nach ausnahmslos gültigem Sprachgebrauch haben wir den Willen und werden gehabt vom Gefühl“ (PDC 167). Nicht eine erkennende Aktivität, sondern eine hinnehmende Schaufähigkeit verbindet uns mit der Wirklichkeit:

“Zur ungetrübten Inempfangnahme der Bildcharaktere ist es erforderlich, sich erleidend zu verhalten oder [...] uneingeschränkt von jeder Absichtlichkeit und ganz besonders von der des Erkennenwollens sich hinzugeben dem Einfluß der Bilder” (ABW 147). Klages bezeichnet das Schauen nicht als ein Erkennen. Erkennen ist für ihn begriffliche Aneignung (SAQ 35f.). Insofern ist er der vielleicht schärfste Gegner eines jeden Konstruktivismus. Jegliches Tun ist mit Schauung unvereinbar.

Das, worauf Schauung sich richtet, nennt Klages bereits 1910 das Elementare. Das Elementare ist das, was als Empfindungsinhalt im Reich des Geistes, bzw. des Ich, fremd ist. Das Bildliche ist dann “Symptom für die Gegenwärtigkeit des Elementes” (PDC 173).

2.2. Allgemeine Wissenschaft vom Ausdruck

Ein wichtiges Bindeglied von den ausdruckskundlichen zu den eigentlich philosophischen Werken stellt das Buch ‚Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft‘ dar. Es erschien erstmals 1913 und erhielt in der erweiterten Fassung 1921 den Untertitel ‚Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck‘. Dieser wurde zum Haupttitel für die völlige Neubearbeitung von 1936.

Klages meint, das Buch könnte genauso gut ‚Grundlegung der Erscheinungswissenschaft‘ heißen, wenn der Name dem Bildungsbewußtsein der Gegenwart schon hinreichend geläufig wäre (GWA V). Tatsächlich ist die Schrift, von der Karl Löwith⁶³ meinte, hier sei Klages’ System philosophisch am geklärtesten, eine Einführung in dieses von der Wahrnehmungsseite her, wie ‚Vom Wesen des Bewußtseins‘ von der Begriffsseite ausgeht. Hier zeigt sich, wie wenig Klages’ Metaphysik den tatsächlichen Phänomenen entgegengesetzt ist, wie sehr sie aus ihnen erwächst.

In ‚Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft‘ ist die Grundlegungsarbeit gegenüber der praktischen Anwendbarkeit stärker betont, und es wird auch eine Ausdruckskunde für nichtpersonale Wesen geliefert. Der Ausgangspunkt wird auch jetzt von den Eigenwesen (das ist die Klagessche Verdeutschung von ‚Individuum‘) genommen, und für die Elementarseelen wird auf das künftige Hauptwerk hingewiesen. Daß der Zugang von den Eigenwesen aus zu suchen ist, begreift Klages als Problem: “Nicht das ist das Problem, wie Wesen oder Seelen gefunden werden, sondern warum sie uns heute nur noch im Bilde des Nebenmenschen und einigermaßen in den Bildern der Tiere begegnen und weshalb alle sonstigen Bilder, nachdem sie ihrer Seelen beraubt sind, überhaupt noch wahrgenommen

werden!” (GWA 68) Klages’ Antwort lautet: “Sie werden noch wahrgenommen, weil und soweit ihre Eindruckskraft aus altem Seelenerbe bewußtlos weiterwirkt [...], und sie würden allerdings nicht mehr wahrgenommen nach völligem Verlust jener Erbschaft; da denn auf die geschichtliche Menschheit eine Menschheit von Automaten zu folgen droht” (GWA 68f.). Denn “ein durch und durch interessierter Charakter”, der “am Anschauungsbilde vorbei” immer ein seinen Zwecken entsprechendes Ding sieht, nähert sich der Grenze, “jenseits deren überhaupt nichts mehr wahrgenommen würde und der Lebensträger sich abgelöst fände von einer selbsttätig reagierenden Willensmaschine”.

Daß die Eigenwesen noch eher wahrgenommen werden, hat mit ihrer Personenverwandtschaft zu tun; “das Anorganische ist schlechthin wirkender Kosmos, das Organische ihm gegenüber zunächst empfangender und erst aus Widerfahrnis rückwirkender Kosmos oder: nur Eigenwesen sind Verwirklichungsstätten des Erscheinens; [...] die Erde wirkt auf den Stein und der Stein wirkt auf die Erde; aber die Erde erscheint nicht dem Stein, der Stein nicht der Erde [...]. Gefesselt von der Physik, übersah oder mißdeutete man, daß wirkende Wesen, um gefunden zu werden, das Aufnahmevermögen empfängnisfähiger Wesen benötigten, leugnete daher folgerichtig solche Wesen, die, weil bloß wirkungsfähig im Verkehr, nur unter sich niemals erscheinen können und hielt infolgedessen die Gesamtwelt des Anorganischen für schlechthin wesenlos” (GWA 134). Der Irrtum der modernen Naturwissenschaften beruht letztlich auf dem Logozentrismus,⁶⁴ der keine Wirklichkeit anerkennt, die nicht gegenständlich faßbar ist.

Ein entscheidender Begriff, der wertende Wesensfindung vermittelt, ist der Begriff des Formniveaus.⁶⁵ Formniveau ist gleichbedeutend mit Lebensfülle – Klages äußert sogar, daß die französische Übersetzung *valeur vitale* das Gemeinte besser treffe⁶⁶ – und zwar nicht als organismische Lebendigkeit im Gegensatz zum Tod, sondern als kosmische All-Lebendigkeit (GWA 300). Die Anerkennung nur organismischen Lebens als lebendig führt ja zu der seltsamen Verrückung, daß nach heute gängiger Auffassung der Träger und das Symbol allen Lebens, das Wasser, selbst nicht lebendig wäre: “Lebt aber dergestalt das Einzellebendige nur als vergänglicher Träger des kosmischen Lebens, so bemißt sich der Grad seiner Lebensfülle nach dem Grad seiner Fassungskraft für das Leben selbst oder nach anderen Worten, ob und wie weit er im Hier und Jetzt das Allgeschehen zu bedeuten vermag [...]. Dieser universalen Stufung gemäß haben ungleichen Wert verschiedene Menschen, eingerechnet ihre Leistungsergebnisse, verschiedene Tiere, Bäume, Kristalle, Landschaften und so fort.” Formniveau wäre damit gleichbedeutend mit kosmischem Gehalt. Von der anderen Seite her gesehen, bezeichnet Formniveau den Grad der Einverleibung des Geistes durch das Leben, damit zugleich die

Individualität. Tatsächlich meint Klages hier mit Form das, was in der Vererbung weitergegeben wird und z.B. die Baumart bei unterschiedlicher Wuchsform des Einzelbaumes ausmacht. Das Lebengebende ist zugleich das artlich Verbesondernde. Deshalb kann Wirklichkeit, im Sinne einer uralten Anschauung, die das antike Denken noch besaß, als etwas Steigerbares begriffen werden (GWA 299): Eine Eiche, die das Eichenhafte stärker zum Ausdruck bringt, hat höheres Formniveau, sie ist mehr Eiche als eine andere. Formniveau gibt es aber auch beim Menschen und so auch beim Kunstwerk, wo freilich immer mit dem Geist auch eine Brechung durch Regelmäßigkeit hereinspielt. Die Fähigkeit, Regel und Rhythmus in Einklang zu bringen, ergibt dann die Gestaltungskraft (GWA 311). Schließlich zeigt sich Formniveau auch beim nicht organismischen – und darum nicht minder lebendigen – Leben, etwa bei Landschaften (GWA 300).

Bereits 1905 spricht Klages stolz von dem von ihm aufgewiesenen “Grundgesetz des Bewegungsausdrucks” (AUC 135ff.): “Jeder Seelenvorgang nun, soweit nicht Gegenkräfte ihn durchkreuzen, wird begleitet von der ihm analogen Bewegung.” Dies schlage sich nicht zuletzt in den bildlichen Benennungen der Sprache nieder.⁶⁷ Diese Ausdrucksbewegungen erklärt er nun keinesfalls als Relikte einer Handlung wie die Darwinisten, sondern als ursprüngliche Mitbewegung. Die Ausdrucksbewegung ist als Darstellung der Regung zugleich Gleichnis der Handlung (AUC 148f.).

Ja, Klages geht noch einen Schritt weiter, wenn er sie als Urphänomen bezeichnet: “Der körperliche Ausdruck jedes Lebenszustands ist so beschaffen, daß sein Bild ihn wiederhervorrufen kann” (ABW 36 und GWA 72). Insofern ist das Ausdrucksphänomen die Brücke für das All-Leben über die Brücke zwischen den Einzelwesen hinweg. “Vermöge des Ausdrucksbildes wandelt die Lebenswelle auf jeden Empfänger des Bildes über” (ABW 51). Ausdruck ist zweifach bezogen: zum einen auf die verursachende Stimmung, zum anderen auf die zu erzeugende (ABW 54). Dieser Zusammenhang ist von grundlegender Bedeutung, und seine Zerreißen in rationalistischen Theorien macht die gesamte Physiognomik wertlos, auch wenn sie z.T. als ihr Rettungs- und Rationalisierungsversuch daherkommt (siehe Kapitel 4).

2.3. Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie

Eine wichtige Unterscheidung ist für Klages die von Empfindung und Schauung. Empfindungslose Schauung liegt etwa im Traum vor. Schauung ist Qualitäts-erlebnis, Empfindung dagegen Stärkerlebnis. Letztere ist das, was uns Körper-

lichkeit und Örtlichkeit von Begegnendem vermittelt und damit zur Unterlage für Verdinglichung wird. Die Schauung verbindet die Seele mit dem Bild, die Empfindung den Körper mit der Körperlichkeit der Welt (WDB 313). Alle Empfindung geht durch Steigerung in Schmerz über, sie hat den Charakter von Berührung, wohingegen Schauung wesentlich Fernecharakter (WDB 318) hat. Klages veranschaulicht dies am Bild der Abendröte (WID 839), die man nie erreicht, flöge man ihr auch nach. Ohne Schauung gibt es keine Empfindung, ohne Empfindung kein Realitätsgefühl. Um uns der Realität zu versichern, gehen wir näher heran; wenn möglich versuchen wir, das in Frage Stehende, etwa den ins Wasser getauchten ‚gebrochenen‘ Stab, zu berühren. Alles Stärkerleben ist Berührungserleben, das sich bis zum Schmerz steigern kann. Gerüche können buchstäblich ‚beißen‘. Der Tastsinn ist der Stammsinn des Empfindens, alle sonstigen Sinne Zweigsinne. Damit hängt zusammen, daß allein der Tastsinn mit seinen Polaritäten Fest-Flüssig und Kalt-Warm Grundlage der aristotelischen Elementenlehre ist (vgl. WDB 317). Der Unterschied von Schauen und Empfinden ist demnach grundlegend für den von Qualität und Quantität und den von Form und Ortsbewegung: “Dem Erleidnis der Schauung entspricht das Wirknis des Formen bildenden Wachstums, dem Erleidnis der Empfindung das Wirknis der uns wohlbekannten Eigenbewegung” (GWA 66, vgl. schon RR 288 und 288f.). Im Tasterleben gibt es tatsächlich so etwas wie quantitative Wahrnehmungsänderung, ja der Druck ist das Urphänomen der Berührung (WDB 317). Ein Moment von Tasterleben wohnt allem anderen Sinneserleben inne, das sich bis zum Schmerz verstärken kann (WDB 316).

Die Verkörperung der Seele und damit ihre Nahempfindungsfähigkeit wird zur Gefahr der Vergeistigung, des Umschlagens in Quantität. Die Quantifizierungssucht ihrerseits ist die Begleiterscheinung eines falschen Bestrebens nach Beständigkeit oder, anders gesagt, einer Verneinung von Endlichkeit und Tod (“Verweile doch, du bist so schön”). Der Preis der Beständigkeit der ‚Dinge‘ ist ihre Qualitätslosigkeit.

Hatte Nietzsche noch meinen können, “für die Pflanze sind gewöhnlich alle Dinge ruhig, ewig, jedes Ding sich selbst gleich”, und “aus der Periode der niederen Organismen her ist dem Menschen der Glaube vererbt, daß es gleiche Dinge gibt”⁶⁸, so sieht Klages klar, daß es für die Pflanze nicht nur keine Dinge geben kann, sondern auch nicht den Ursprung der Verdinglichung, die Empfindungsfähigkeit, deren Grundlage Bewegungsfähigkeit – und das heißt Triebhaftigkeit – ist (WDB 318).

In der Tierwelt hängt das Schauen vom Empfinden und demgemäß die Seele vom Leib ab. Die Anthropogenese erscheint in solcher Sicht als Polwechsel,

nach welchem das Empfinden vom Schauen und damit der Leib von der Seele abhängt (WID 369; 656 und 832f.). Das Tier nimmt nach Klages (SAQ 213) keine Dinge wahr, und zwar "aus Mangel der Kenntnis ihrer Verwendbarkeit". Ebenso unmöglich sei dem Tier, in einer Gestalt den Ausdruck seelischer Zustände oder die geronnene Darstellung von Bewegung wahrzunehmen, und zwar "weil die Triebkomponente, auf die ausschließlich sein Gewahrsein bezogen ist, nur Unterscheidung des sachlich Bewegten vom sachlich Unbewegten" gestatte (SAQ 213).

Die Wirklichkeit stillzustellen in Verdinglichung und Begriff, ist das Privileg des Menschen. Wirklichkeit ist ein immer fließendes und universell zusammenhängendes Geschehen, das *pantha rhei* Heraklits. Klages kehrt die Wertung der platonischen Tradition um: eigentliche Wirklichkeit hat für ihn nur das werdende. Alles Wirkliche ist in stetigem Flusse begriffen, denn wirksam sind nicht Dinge, sondern der Strom des Erlebens, die Erscheinungen, die Klages schließlich Bilder nennt. Damit gerät er zumindest terminologisch in große Nähe zu den platonischen Ideen. Umso schärfer versucht er, Gedanken und Bild zu scheiden. Der Kontinuität des Erlebens steht die Raumzeitlosigkeit der Auffassung, der hinweisenden Bedeutung steht der selbständige Begriff gegenüber. Das Seiende, das Zählbare, die Dinge und die Iche sind dagegen Konstruktionsprodukte. "Tatsächlich gilt die Logik nur von fingierten Wesenheiten" (WDB 269). Logik und Dingontologie sind Produkte im Dienst des Bemächtigungswillens. Die Wirklichkeit selbst ist fließend, ungreifbar. Dem Geist, der so etwas wie Zahl hervorbringt, kann allerdings eine Realität nicht abgesprochen werden. Deshalb nennt ihn Klages auch ein "positives Nichts" (GWA 78).

Bewußtsein ist ein abbauender Prozeß (WID 197). Das heißt aber nicht, der Geist wäre keine Wirklichkeit, er ist eine, wenn auch nie anschauliche, sondern nur erschließbare Macht. "Die Tatsache des sich selbst findenden Bewußtseins fordert jedoch zu ihrer Ermöglichung die Wirklichkeit auch des Geistes, und verwirklichen kann sich der Geist nicht anders als indem er erscheint" (WDB 288).⁶⁹

Im Menschen tritt er auf als Ich, das einzige Noumenon, das zugleich Phänomenon ist (WDB 270), die einzige Tatsache, die zugleich Wirklichkeit hat (WDB 329). Das Ich ist das Identitätsetzende. Die Eindrücke sind immer verschieden, das Ich betrachtet – und benennt durch die Namengebung – den Knaben als identisch mit dem alten Mann, den Tisch heute mit dem Tisch gestern. Das Ding ist etwas in die Wirklichkeit Hineingedachtes (WDB 329), es ist von bemessener Dauer, eben jener, während der es als ein identisches Etwas wirkt (WDB 330). Das Ich ist aber das in allen Ichen Identische, der Geist ist immer nur einer, da

er keine Qualität hat, wohl also ist das Ich ‚unsterblich‘, doch ist es nicht individuell.⁷⁰

"Ich bin ein Ich, sofern ich samt allen sonstigen Ichen am einen und selben Geiste teilnehme, und ich bin eigenes Ich, sofern mein beteiligter Lebensablauf von unteilbarer Eigenart (individuell) und daher vom Lebenslauf aller sonstigen Lebensträger verschieden ist" (WDB 271). Das empirische Ich ist freilich immer eine "Legierung" aus Leben und Geist (SAQ 248).

Die Dinge sind nach dem Muster des Ich geformt: "Bildet der Seinscharakter des Ich das Muster des Dinges, so der Behauptungscharakter des Ich das Muster des Wirkungsvermögens der Dinge und damit der ‚Ursache‘ und der ‚Kraft‘. [...] Was vom Standpunkt des Daseins betrachtet Eigenschaften sind, eben das sind vom Standpunkt der Daseinsbehauptung betrachtet Ursachen oder Kräfte" (WDB 271f.; vgl. WID 69ff.).

So zeigt sich auch der Ursachenbegriff als dem Zweckbegriff entsprungen: "Tatsachenlehre und zumal Ursachenlehre ist jene besondere Art von begrifflicher Vergewaltigung der Wirklichkeit, deren der Geist in uns bedarf, um handelnd die Wirklichkeit zu beherrschen. Die Ursache verhält sich nämlich zur Wirkung genau wie das Mittel zum Zweck" (WDB 331).

Was Schopenhauer als Weg zum Wesen der Dinge, zum Ding an sich, sieht – die Betrachtung der Dinge in Analogie zu uns –, läuft im Kreis, weil die Dinglichkeit bereits unser Konstruktionsprodukt ist, und die sogenannte ‚prästabilisierte Harmonie‘ von Intellekt und Außenwelt (WDB 254) wurzelt einfach darin, daß die Dinge Konstrukte des Intellekts sind. "Nicht Dinge, sondern Bilder sind beseelt" (WDB 275).

Was aber ist es für eine Realität, die der Geist erfaßt? Klages stellt die Frage, "was an der Welt denn grundsätzlich könne begriffen werden?" Oder anders gesagt, was allein geistig, ohne "Beisatz also eines Erlebnisstoffes" sei? "Die Antwort lautet: Unmittelbar bloß der in jedem Begriff wiederkehrende Gedanke der Einheit, in Anbetracht des Umstands aber, daß gegenüber einer Welt des Geschehens die Setzung der Eins sich unbeschränkt wiederholt und das Wiederholte reihenweis abermals eint im Gedanken der Vielheit, mittelbar auch der Begriff der Zahl" (WDB 260).⁷¹ Bei den arithmetischen Zahlen falle der "Begriff zusammen mit dem Bedeutungsgehalt"; anders ist es bei den qualitativen Zahlen, worauf Klages in einer Anmerkung hinweist (WDB 261). Die Akte des Geistes sind qualitätslos, raumlos, außerzeitlich und gattungsunabhängig (WDB 265).

Der geradezu populäre, weil sich durch die alltagssprachliche Bedeutung des Wortes ‚Geist‘ aufdrängende Vorwurf, Klages widerspreche sich selbst, indem er mit elaboriertesten Mitteln des Geistes den Geist bekämpfen wolle, greift

viel zu kurz. Wahr daran ist allerdings, daß bei Klages an manchen Stellen eine Metaphysik des Geistes entsteht, die eigentlich unvereinbar mit der Methode der Erscheinungsforschung ist, weil sie die prinzipielle Grenze jeder Erscheinungswissenschaft mißachtet, die Goethe gültig formuliert hat und die darin besteht, nichts hinter den Phänomenen suchen zu dürfen.⁷² Der Geist als Gegenstand konsequenter Erscheinungswissenschaft ist letztlich doch keine außerraumzeitliche Wesenheit, die aus einer Hinterwelt in die Wirklichkeit einbricht, sondern eine beobachtbare Kraft innerhalb dieser Wirklichkeit selbst, deren Herkunft nicht zu bestimmen ist, die aber eine Praxis des Umgangs mit ihr erfordert.

Einheitssetzung und Zählen sind die ‚Urteilungen‘ im Strom des Lebendigen. Gesetze des Naturverlaufs gibt es nur in bezug auf Dinge (WDB 272). Verdinglichung ist zugleich Abstraktion vom Qualitativen. Die rechenbaren Dinge sind die Pflasterung der Straße zur Anerkennung des Nichts als der eigentlichen Wirklichkeit (GWA 96).⁷³ Das Ding ist isolierte Eins; „die Erscheinung als solche dagegen, körperliche wie unkörperliche, ist keine Eins, hängt vielmehr untrennbar zusammen mit dem Erscheinungsall und bedeutet insofern nun freilich den ‚Kosmos selbst aber an Ort und Stelle‘“ (GWA 134). Insofern Worte nicht Begriffsmarken, sondern „lautliche Erscheinungen erlebter Bedeutungen“ sind, sind sie nicht dinghaft, und „kein Wort hat deshalb in zwei verschiedenen Sätzen genau die selbe Bedeutung“ (GWA 135).

Das Wesen ist gerade nicht etwas Abgesondertes, sondern ein völlig mit anderen Verwobenes, es ist Ereignis, das am Weltwesen mitwebt. Wir müssen uns darüber klar sein, daß wir mit jeder Benennung eine Abgrenzung vornehmen, das heißt, daß der Begriff niemals das Wesen wiedergibt (GWA 93). Einer Wesenserkenntnis nahe zu kommen, heißt einen raumzeitlichen Punkt des Weltgeschehens als Bühne zu verstehen, auf der der gesamte Kosmos spielt.

Tatsächlich gibt es in der phänomenalen Wirklichkeit weder Identitäten noch Grenzen, dies alles bringt der Mensch als Denker hervor. Er kann nicht anders, aber für die Wesensfindung ist es nötig, daß er diese Konzeptualisierung der Welt rückgängig macht, das heißt zunächst, daß er erkennt, daß er durch die Beschränkung etwa des Wesens eines Baumes auf ein dinglich Faßbares dessen Urbild völlig verfälscht hat.

Natürlich kann der Mensch sich nicht annähernd alle Verhältnisse, an denen der Baum teilhat, bewußt machen, deshalb ist ja die Wirklichkeit durch den Begriff nie einzuholen. Aber zum einen nimmt der Mensch immer schon mehr wahr, als ihm bewußt wird, was sich nicht zuletzt in der Fähigkeit, Gestalten wiederzuerkennen, ohne die Erkennungsmarken angeben zu können, zeigt; zum anderen offenbart sich das Wesen in besonders herausgehobenen Momenten: Man denke,

um das Beispiel aus dem ‚Kosmogonischen Eros‘ aufzugreifen, an den Wald in der Abendsonne: „Hundertmal kann ich den Wald vor meinem Fenster gesehen haben, ohne etwas anderes als eben nur das Ding zu erleben, eben jenes selbe Ding, das eben auch der Botaniker meint: aber einmal, während er flammt in Glut der Abendsonne, vermag mich der Anblick meinem Ich zu entreißen; und da erschaut meine Seele plötzlich, was ich nie noch zuvor gesehen, vielleicht nur eine Minute lang, ja vielleicht nur sekundenlang, indes, ob nun lang oder kurz, das jetzt Erschaute war das Urbild des Waldes, und dieses Bild kehrt weder für mich, noch für irgend sonstwen zurück“ (KGE 110f.).

Zum dritten aber kann man sich dem Wesen nähern durch immer erneutes Zugehen unter wechselnden Umständen. Dies zeigt das Beispiel der Verschmelzung der Tasterfahrung des gebrannten Kindes mit dem Flammenbild, das ihm schließlich ermöglicht, der Flamme die Hitze anzusehen. Bezeichnenderweise hatte Klages in diesem Zusammenhang (GWA 82) von einer Beziehungsänderung gesprochen. Das Kind, oder allgemeiner der Betrachter, ist ja zum einen selbst als Wesen ein Mikrokosmos, zum andern mit jedem betrachteten Wesen immer schon vorgängig in Verbindung.

Die Grenze von Belebtem und Unbelebtem ist die von Erscheinung und Ding: „Erscheinungen sind ausnahmslos lebendig, Dinge ausnahmslos unlebendig: als erlebbare Bilder gefaßt leben nicht nur Pflanzen, Tiere und Menschen, sondern auch Fels, Wolke, Wasser, Wind und Flamme“ (WDB 284).

Deshalb lautet die Frage nach dem Leben nicht: „Wie wurde aus totem Stoff ein lebendes Plasma, sondern sie lautet: Wie wurde das Leben der Erde zum Zellenleben?“ (WDB 285). Denn „nicht die Materie lebt, sondern das im Kreislauf des Geschehens von Körper zu Körper wandernde Bild. Das wandernde Bild ist aber ein sich wandelndes Bild“ (WDB 286).

Die Beziehung von Seele und Leib ist keine kausale, sondern eine von Sinn und Erscheinung. Diese Beziehung bezeichnet Klages auch als das „Urbild“ aller Zusammenhänge (WDB 273), woran sich Ernst Cassirer und Viktor von Weizsäcker anschlossen. Freilich macht Klages eine Einschränkung: „Denn der Leib ist mehr und anderes als ein Werkzeug der Seele und diese hinwieder kein solcher Praxitiles, daß sie diesen zum wandelbaren Sinnbild ihrer Stimmungen schüfe“ (AUC 140). Seele ist Sinn der Erscheinung, Leib Erscheinung eines Sinns (WDB 273). „Seelen, die gleichsam hinter der Erscheinung spuken, sind – Hirngespinnste“ (WDB 274). „Ebensowenig wie es zeichenlose Bedeutungseinheiten gibt, ebensowenig gibt es erscheinungslose Seelen, aber es gibt auch keine seelenlosen Erscheinungen“ (WDB 273f.).

Klages wählt den Vergleich mit der Sprache: „Ähnlich nun wie im Sprachlaut die

Bedeutung, so steckt im Leibe die Seele (WDB 273).

Der Königsweg zur Erfahrung der Seelen ist denn auch die Sprachforschung (WDB 280). Das Verhältnis von Seele und Leib ist eines der Polarität (SAQ 10). Das Wort Sinn leitet Klages nicht von *sensus* ab, sondern von ahd. *sinnan*, reisen (SAQ 219).

Klages macht sich selbst den Einwand, wie denn die Wirklichkeit des Seelischen zerstörerisch betroffen werden könne vom Einschlag des Geistes, und wählt als Bild den Chemiker, der zwecks Analyse der Farben das Landschaftsbild, das er nicht als solches zu erkennen vermag, von der Wand kratzt. Neben dem Bild des unverstandenen Gemäldes steht das Bild des verkannten Buches: Wie aber durch das Desinteresse einer analphabetisch gewordenen Menschheit an Büchern "keineswegs die Bedeutung der Schriftzeichen widerlegt worden wäre und ebensowenig die ihnen eigene Fähigkeit zur Bewirkung umwälzender Geschehnisse unter solchen, die sie hätten zu lesen verstanden, geradeso beweist es nichts gegen die außermechanische und beseelte Natur der Bilder, daß sie zerstörbar sind durch den mechanischen Eingriff" (WDB 292).

Die Assoziation von Wirklichkeit und Macht betrachtet Klages als eine der verhängnisvollsten Entwicklungen der abendländischen Geschichte. Wie schon Jesus am Kreuz der Spott entgegengellte, wenn er Gott sei, solle er doch nun seine Macht zeigen und herabsteigen, so spotteten später die christlichen Schänder der Tempel und heiligen Bäume – wie Bonifatius, der ‚Apostel der Deutschen‘ angesichts der Donarseiche, die sich ohne Gegenwehr des Gottes fallen ließ. Die moderne ‚Naturwissenschaft‘ schließlich identifizierte Wahrheit ganz mit Macht. Die Natur gilt als richtig erfaßt, wenn der auf solcher Erfassung aufbauende technische Eingriff funktioniert. Die gelungene Vergewaltigung wird zum Wahrheitskriterium.

Ganz wehrlos allerdings ist die Natur nicht. Sie setzt sich sehr wohl zur Wehr, doch wie eine Biene um den Preis ihrer Selbstvernichtung: "Was von der Macht der Geschehnisse in die mechanische Welt der Dinge hineinwirkt, heißt Schicksal" (WDB 292). Das Schicksal holt den Menschen ein – *ethos anthropoi daimon*, wie es bei Heraklit heißt, und zwar im Einzelleben wie in dem der Gattung. "Die Menschheit zerstört mechanisch das Leben: aber sie wird an ihren Siegen zugrunde gehen; sie wird enden durch die Rache der Erinnyen! Was er webt, das weiß kein Weber!" (WDB 297).

2.4. Die Wirklichkeit der Bilder

Mit der bewußtseinswissenschaftlichen Durchbildung seiner Philosophie hat Klages einen sicheren Grund gefunden, um über das Gebiet des menschlichen Ausdrucks hinauszugehen. ‚Vom kosmogonischen Eros‘ ist das erste Werk, für das Klages, wie er sagt, sich nicht gescheut habe, "die sonst verborgenen Schatzkammern meiner Gnosis ein wenig zu plündern" (Werke III, 756).

Hier wird nun deutlich bezeichnet, was ein Urbilderlebnis ist, und es wird abgegrenzt von der idealistischen Auffassung. Platons "Ideen" sind "nicht Gegenbilder der schauenden Seele, sondern Erzeugnisse des urteilenden Geistes" (KGE 107).⁷⁴ Klages arbeitet den Unterschied von Urbildern und Ideen anhand von Schopenhauers Ideenlehre heraus, den er mit dem Satz zitiert: "Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen läßt, gleichgültig und unwesentlich; daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, verschiebbare, formlose durchsichtige Flüssigkeit verhält, dies ist sein Wesen, dies ist, wenn anschaulich erkannt, die Idee" (KGE 105f.).⁷⁵

Fast zornig wird Klages, wenn er sagt, solche "mit dem Namen Ideen aufgeputzten Naturgesetze müssen herhalten zur Entrechtung des Augenblicks" (KGE 108). Und man kann es verstehen, verstellt doch die Suche nach Gesetzmäßigkeit gerade das Erleben des Wesenhaften: Die Idee des Flusses ist nicht seine lebendige Wirklichkeit, ist nicht sein Bild und Wesen.

Schopenhauer, wie jeder Idealist, scheint gar nicht in der Lage, das Wesen eines Baches zu begreifen, nicht einmal das Wesen des Wassers ist erfaßt. Der Bach gar, der die konkret begegnende Wesenheit ist, hat eben keinen Dingstatus, er ist für den Idealisten wie für den Reduktionisten keine Wirklichkeit. Er ist vom Standpunkt der Dinglichkeit ein Nichts; und freilich ist er nicht wie ein Ding gegeben, er erscheint nur im Mitvollzug als Urphänomen, das innen und außen zugleich ist. Gerade für diese Art der Nichttatsächlichkeit interessiert sich Klages. In dem, was für die reduktionistische Wissenschaft nur eine Randbedingung des Eigentlichen, eben des Gesetzlichen, ist, gerade darin zeigt sich das individuelle Wesen.

Die Wesensgleichheit von Bild und Seele erläutert Klages aus ihrem quasi homöopathischen Verhältnis. "Wäre das Geschehen schlechthin seelenfremd, so fänden keine Schauungen, folglich keine Anschauungen statt und was immer geschähe, es käme nimmermehr zur Erscheinung" (WID 1121). Denn die Anschauung ist nur auf der Basis von zumindest rudimentärer Schaufähigkeit möglich (WID 349). ‚Schaufähigkeit‘ meint die Fähigkeit, Bilder zu erfassen durch das Erkennen von Ähnlichkeit. Klages setzt diese Fähigkeit scharf ab von der des Begriffsbildens. Ähnlichkeit ist von Identität so weit entfernt wie Rhythmus von Takt.

Während letzterer identische und damit mechanische Wiederholung ist, die in der Natur nicht vorkommt,⁷⁶ ist Rhythmus das Umspielen einer Grundform in nie ganz identischen Ähnlichkeiten (WDR 52).

Dennoch erscheint das, was Klages Bilderfassung nennt, in einer eigentümlichen Parallele zum begrifflichen Erfassen. Man könnte auch von einem ‚Denken der Sinne‘ sprechen, das besonders deutlich im synästhetischen Erleben zum Ausdruck kommt.

2.4.1. Allsinnliche Wahrnehmung

Wir nehmen niemals nur einzelsinnlich wahr und schon gar nicht isolierte Farben, Klänge oder Gerüche, sondern immer schon Bedeutungen. Bedeutungen in diesem Sinne sind keine begrifflichen Hinzufügungen, sondern Mitwahrnehmbares. Eine Ästhetik des isolierten Sinns ist eine höchst künstliche Zurichtung und ein Zersetzungsprodukt der Fähigkeit zur Mitwahrnehmung.

Das gemeinte Verstehen von Bedeutungen ist kein begriffliches, sondern es verbleibt im Bereich der Sinnlichkeit, es ist ein „Übersetzen“ in andere Sinnesbereiche. Allsinnlich wahrgenommen werden Charaktere wie Dämmerung, Frische etc. (WID 175). Im Griechischen oder auch im Japanischen gibt es z.B. gar kein Wort für Grün als Farbe. Das Wort *chloros* (woher unser Fremdwort ‚Chlorophyll‘ kommt) kann benennen: die Träne, das Blatt, den Gesang der Nachtigall und den Honig. Noch bei Hildegard von Bingen gibt es den Universalcharakter der *viriditas*. Allsinnlich wahrgenommene Farbe ist nicht physische Farbe, sondern Charakterfarbe oder ‚qualitative‘ Farbe. Dem Braunrot der Atmosphäre des ‚Kanonenfiebers‘, von dem Goethe in seiner ‚Kampagne in Frankreich‘ berichtet, entspricht keine Wellenlänge. Klages unterscheidet Bildeigenschaften und Sacheigenschaften (WID 179). Die Darstellung der Mooshütten als violett bei Gabriele Münter und der Rehe – einmal gelb, einmal rot – bei Franz Marc ist kein Produkt eines Übersetzens der Eindrücke in den Begriff, sondern eines zwischensinnlichen Übersetzens. Wenn wir einen einzelsinnlichen Eindruck in einen anderen Sinnesbereich übersetzen, so ist dies eine Abstraktion vom Einzelnen aufs Qualitative, während die gedankliche Abstraktion eine aufs Generelle beinhaltet.⁷⁷

Am einfachsten ist dies, wo es charakterisierende Bezeichnungen für verschiedene Sinnesbereiche gibt. So erscheint die Qualität ‚hell‘ als das, was eine helle Farbe und ein heller Ton gemeinsam haben. Es gibt aber auch Qualitätsverwandtschaften, die nicht in der Sprache zum Ausdruck kommen, wie etwa die von Nacht

und Ferne, auf den Goethes Vers „schon ist alle Nähe fern“ aus dem Gedicht ‚Dämmerung senkte sich von oben‘ hinweist. Das Hereinbrechen der Nacht rückt die Anschauungsgegenstände natürlich nicht ‚sacheigenschaftlich‘ ferner, wohl aber ‚bildeigenschaftlich‘; und umgekehrt sprechen wir auch bei hellem Tag vom Verdämmern einer Küste am Horizont. Hier wird mit einem Begriff, der sonst Dunklerwerden bezeichnet, auf Ferne gewiesen (WID 184).

Klages bezeichnet das, was er Bild nennt, als eigenschaftslos und begründet dies damit, daß sich nur hinweisend, niemals begreifend davon reden läßt. Bildhaftigkeit sei die Fähigkeit zu erscheinen (WID 349). Was das Bild konfiguriert, nennt er Seele (WID 181). Schauung ist ein anderes Wort für die Begegnung von Elementarseele und Menschenseele. Sie „gebiert sich erst aus polarer Berührung einer empfangenden Seele mit einem wirkenden Dämon, und von solcher Herkunft das Zeichen und Siegel ist der leuchtende Schauer, der es im Werdenmoment umwirkt“ (KGE 112). Das, was Klages mit ‚Schauung‘ meint, ist also etwas anderes als Erkenntnis; es ist Wiedervereinigung der Pole von Seele und Bild (WID 282ff.). Deren Zusammenhang ist ein ‚Realkonnex‘ oder besser: ein ‚Vitalkonnex‘.

Trotz des Begriffs der Schauung ist es für Klages vor allem die Lautsphäre, in der die Elementarseelen am unmittelbarsten sich äußern (WID 1155).⁷⁸ Wie der Ton verhallt, so vergehen auch die Bilder ständig. Nicht das Bleibende ist das Wesen, sondern das Flüchtigste, nicht das, was von der Mannigfaltigkeit einer momentanen Stimmung abstrahiert wird, sondern das in der ihm zukommenden Atmosphäre Aufscheinende. Wesen und Stimmung sind erscheinungswissenschaftlich geradezu identisch (GWA 132), wie das oben zitierte Beispiel des Waldes in der Abendsonne zeigt. Auch die erotische Begegnung zweier Menschen nimmt Klages dafür als Beispiel: „Denn das Erleben des Liebenden, ob er auch schwerlich es weiß, gilt gar nicht der bleibenden Person des Geliebten, sondern dessen mit dem Zeitstrom strömenden Bilde“ (KGE 110). Person ist nach Art des Dings konstruiertes Gemächt, keine Wirklichkeit. Wirklichkeit ist das ewige Fließen, und schon dieses wird verfehlt, wenn man es als Zustand auffaßt. Am Beispiel des Waldes macht er nochmals den Unterschied von Bild und Begriff deutlich: „So befaßt etwa der Begriff des Waldes und selbst eines ganz bestimmten Waldes, nichts von dessen Beleuchtungsfarben“ (KGE 111). Wenn Klages allerdings sagt, das Urbild des Waldes sei, wenn man es zum zweiten Mal in anderer Weise, etwa im Sturme, erschaut, ein anderes, dann hat man den Eindruck, er lasse sich doch auf eine platonisierende Identitätsdiskussion ein.

Höchst flüchtig also ist nicht nur die Erlebbarkeit, sondern sind die Elementarseelen selbst, sich ständig wechselseitig durchdringend: Nicht sagbar, nur singbar

sei ihr Leben, meint Klages (WID 1129), durchaus nicht an Substanzen gebunden, als welche man die Elemente spätestens seit Aristoteles auffaßte. Für Klages ein tragischer Irrtum: So sagt er denn auch, Aristoteles habe mit dem Übergang vom hinweisenden zum begreifenden Denken die Elementenlehre in lauter Mißverständnisse aufgelöst (WID 1124).

Was aber der schauenden Seele begegnet – und Seele ist eben die Fähigkeit zum Schauen oder auch Ferneempfänglichkeit (WID 829) – ist selbst seelenartig, es ist ein *daimon*. Von hier aus kann die Mikrokosmoslehre rekonstruiert werden (WID 830). Das Wesen steht zum ganzen Kosmos in Verbindung, insofern alle seine Teile auf ihn wirken. Ferne und Nähe werden zu einer Grundpolarität: Überwiegen der Nähetendenz bringt Einschränkung des Horizonts, Überwiegen der Ferne Schwinden der Spannung (WID 830).

Die Terminologie billiger Esoterik, die ungegenständliche, wesenhafte Erfahrungen als ‚übersinnlich‘ bezeichnet und eine Welt quasipersonaler Wesen hypostasiert, lehnt Klages ab. Damit sitzt er, was seine Rezeptionschancen angeht, zwischen allen Stühlen: Er stützt sich auf Erfahrungen, die Ausnahmeerfahrungen sind; dadurch macht er sich bei der auf Reproduzierbarkeit Wert legenden Schulwissenschaft verdächtig. Er lehnt das Ausweichunternehmen in eine Hinterwelt ab und unterscheidet sich damit von allen Versuchen einer Wiederaufnahme alter esoterischer Traditionen, etwa von der Theosophie. Und er ändert die Wertungen, die die Pole des Dualismus in der christlich-abendländischen Tradition haben und grenzt sich dabei von denjenigen Zeitgenossen ab, die sich um eine als ‚Vergeistigung‘ verstandene Wiedereinführung der religiösen Dimension in das moderne Weltbild bemühen, insbesondere von denen, die eine Chance in einer Erneuerung des Christentums sehen.

Ein solcher Rückgriff reicht nicht aus, denn in der Erlösungshoffnung des Christentums ist bereits jenes Nichteinverständensein mit der Endlichkeit des Einzellebens angelegt, das den eigentlichen Motor der Bemächtigungstendenz darstellt.⁷⁹

2.4.2. Elementarseelen

Das Elementare ist nichts Stoffliches. Das Einwirken des Bildes in die Seele und das Sichergeben des Bildes aus der Seele ist das, was Klages Leben nennt. So ist ihm alles Elementare belebt, doch warnt er davor, dies Leben nach Analogie des Eigenlebens zu verstehen (WID 1116).

Klages' Redeweise kann, gemäß seinem Ansatz, nur hinweisen auf selbstgemachte

oder zu machende Erfahrungen. Jeder Versuch, in der Sprache der Vergegenständlichung über Elementarseelen zu reden, muß scheitern.⁸⁰ Doch ist es gerade die Sprache, die in ihrer Struktur Abdrücke der Schauungen bewahrt, aus der diese wieder entbunden werden können. Deshalb ist Sprechen über die Elementarseelen ein Sprechen über ihren Niederschlag in der Sprache.

Wenn Elemente etwas Stoffliches sind, dann kann es nur der „Stoff, aus dem die Träume sind“, sein: die Wirklichkeit der Bilder. Mittelbarer ist dieser Zugang in der Symbolik der Sprache bewahrt, was Klages an den Wortfeldern von ‚feucht‘ und ‚trocken‘ aufzeigt (WID 1022ff.). Die Symbolik ist nicht ein erdachter Zusammenhang, sondern eine individuelle seelische Parallelbewegung zum elementaren Lebensvollzug (WID 1133), ein geistiges Mit- und Nachschaffen der Welt in Symbolen.

Klages knüpft an Goethes Idee einer allgemeinen Natursymbolik als Natursprachenlehre (im Vorwort zur Farbenlehre) an und liefert ein Musterstück für das von Goethe Intendierte, wenn er herausarbeitet, wie das Feuchte seinem Wesen nach das Flüssige ist, das Urbild des Lebens, das Trockene dagegen das Starre, dem Leben Entfallene, aber Dauernde, so daß die Begriffsbildung von *natura naturans* und *natura naturata* unmittelbar am Phänomen entspringt, ähnlich wie im ostasiatischen Raum die Fügung von Landschaft aus Wasser und Berg als Polen von Yin und Yang.

Klages geht, wie Goethe zu Anfang der Farbenlehre, davon aus, daß alle Beschreibung der Natur schon symbolisch ist. Er nennt dafür die Gegensatzpaare: „Bewegung und Ruhe, Helle und Dunkelheit, hoch und tief, oben und unten, glänzend und glanzlos, leicht und schwer, leer und voll, scharf und stumpf, glatt und rau, hart und weich, spröde und biegsam, süß und bitter, Feuer und Glut“ (WID 1121). Nun räumt er nicht einer dieser Polaritäten den Vorrang ein, wie später der Begründer der Neuen Phänomenologie, Hermann Schmitz, der leiblichen Polarität von Engung und Weitung. Klages geht eben nicht von nur der Leiblichkeit aus, sondern von der Gesamtheit des Erfahrbaren.

Den Gegensatz von trocken und feucht, substanzialisiert als Erde und Wasser, wählt er dann als Beispiel und zeigt, wie das Trockene immer ein eher Abgesondertes, aus dem Lebensstrom Herausgefallenes ist, das Feuchte ein in Bewegung und Übergang Befindliches. Daher der Satz: *Corpora non agunt nisi fluida*, den die Chemie aus ursprungsnäherem Denken bewahrt habe (WID 1126). Solche substanzartigen Symbole gibt es tendenziell beliebig viele. Klages betont an dieser Stelle ausdrücklich den hinweisenden Charakter des symbolischen Denkens, das sofort erstarrt, wenn man es als begreifendes mißversteht. Das Beispiel ‚trocken-feucht‘ ist wohl nicht ohne Rücksicht auf den symbolischen Gebrauch gewählt,

denn die Polarität läßt immer schon die von Verbindendem und Isoliertem mitanklingen (WID 1125) und damit auch Seele und Geist. In der Symbolik traditionaler Kulturen meint Klages eine Art System oder Grundfiguration von Elementarsymbolen zu erkennen, etwa in der Dreiheit von Mond, Wasser und Baum⁸¹ oder Baum, Rad und Fluß, die er in dem Entwurf ‚Hestia‘ beschreibt (RR 393ff.).

Klages unterscheidet (WID 1122) am Beispiel der Polarität des Trocknen und Feuchten verschiedene Möglichkeiten der Erscheinungscharakterisierung, nämlich mit Adjektiven, die den Naturcharakter beschreiben (dürr-fruchtbar), solchen, die den menschlichen Charakter oder das eigenleibliche Spüren benennen (nüchtern-lebhaft), desweiteren ‚phasische‘ Beschreibungen (fest-flüssig) und ‚substanzartige Symbole‘ (Erde-Wasser).

„Erscheinungswissenschaft ist Wesenswissenschaft, aber Wesenswissenschaft läuft in das Wissen von den Elementarseelen aus. Denn das sieht jeder: wir könnten jetzt grundsätzlich die Seelen der Bilder vergleichen von Helle und Dunkelheit, Wärme und Kälte, Sturm und Stille, von Fels und Baum, Fluß und Meer, Wald und Wüste, von Sonnenlicht und Mondenschein, Sternennacht und Tageshimmel, Schlucht und Gipfel [...]“ Wir könnten „ihnen nachgehen bis in die Eigenwesen hinein und am Ende bis in den Menschen, dergestalt die Essenzen ermittelnd, von denen in der Menschheit die Verschiedenheiten der Charaktere von Einzelpersonen, der Charaktere von Völkern, Rassen, Zeiten abhingen. Das Postulat im heraklitischen *ethos anthropo daimon*⁸² würde im Geiste seines Künders erfüllt, und Wissenschaften entstünden ganz unvergleichlich mit den heute bekannten“ (WID 1138).

Eine Ausführung weiterer Beispiele betrachtete er nicht mehr als „Aufgabe eines Werkes, das sich Durchforschung der Grenzzone vorgesetzt hat, wo die Seelen im furchbarsten aller Kämpfe stehen, im Kampf mit dem Geist [...]. Müßten wir aber auch nicht uns bescheiden, jene Wissenschaften blieben dennoch ungeboren. Es ist für sie zu spät geworden. Die Mächte verlassen das verwüstete Antlitz dieses Sternes, und die Kraft der Urbesinnung, auch der wurzeltiefsten unter den Lebenden müßte erlahmen, ehe sie der flüchtenden im Entweichen nochmals ansichtig würde“ (WID 1138).⁸³

Man kann Klages’ Hauptwerk auch als Schulungsbuch verstehen: Dieter Wyss hat einen Stufenweg herausgearbeitet, quasi einen Aufstieg zu den Urbildern, von dem er sagt, daß ihn Viktor von Weizsäcker gegangen sei. Er bezeichnet die Stufen als ‚Ding‘ (das empfunden wird), ‚Bild‘ (wahrgenommen), ‚Anschauungsbild‘ (geschaut) und ‚Urbild‘ (nur der Ekstase zugänglich).⁸⁴ Immer wieder wird von Klages an die Erlebbarkeit des Wesenhaften in uns angeknüpft, des Elementaren

in elementarem Gefühl wie des Wesens des Flüssigen im Durst (WID 587f.). Überzeugen wird, so meint Klages, das hier Ausgebreitete nur den Leser, der „dem Wegweiser folgend, den wir aufgestellt haben, entschlossen ist, im tief ihn Ergreifenden das wirkende Bild zu suchen. Denn zwischen der Besinnung und dem Erlebnis eines jeden von uns steht die Schranke des Tatsachenglaubens, den Leistung um Leistung härter hämmert, dergestalt daß auch der Kundigste eines fühlbaren Kraftaufwandes bedarf, um mit dem Blick, der das Empfangene sucht, nicht vorzeitig abzugleiten auf das geistig Getane“ (WID 1253). Und für ein solches, an Goethe anschließendes Forschen – ausgehend von der Grundfrage: Bin ich es, der denkt, oder ist es das Wesen, das sich zeigt? – kann Klages nun sogar Hegel als Motto zitieren, wenn dieser als Kriterium der Wesenhaftigkeit, bzw. für Klages der „Wahrheit des Heidentums“, angibt: „Nichts ist wesentlich, was nicht erscheint“ (WID 1264).

2.5. Vergeschichtlichung statt Historisierung

Der ursprüngliche Mensch löst sich von der Tierheit durch „Befreiung des Schauens von der Herrschaft des Empfindens“ (WID 369). Erst der Mensch nimmt so etwas wie Landschaft wahr (WID 371). „Das Tier wahrnimmt innerhalb seines artspezifischen Gesichtskreises eigenbeweglich Lebendiges und übrigens von allen Bildern ausschließlich die dem eigenen Wesen entweder förderlichen oder gefährlichen. Demgegenüber gilt erst für den ursprünglichen Menschen: er wahrnimmt grundsätzlich alles, wofür er Empfangsorgane besitzt, und findet in sämtlichen Bildern, also nicht nur den fördernden und gefährlichen, sondern sogar in den indifferenten sich äußernde und gleichsam zu ihm sprechende Wesen“ (GWA 64f.). Das Hinweisen ist nur dem Menschen eigentümlich; kein Tier deutet. Aus dem hinweisenden Sprechen entsteht das begriffliche Denken. „Nicht die Menschheit, wohl aber die geschichtliche Menschheit hat ihren Anfang genommen mit der Findung des ersten Begriffs. Begriffe können erst ausgebildet werden, wenn Wortbedeutungen schon vorhanden sind, und es wird ihrer jeder gebildet durch eine der Wortbedeutung ihn entreißende Geistestat. Begriffe, solange man sie benötigt, stehen unabänderlich fest, während Wortbedeutungen fließen“ (GWA 336). „Das Kind versteht jahrelang seine Muttersprache, ohne irgendwelche Begriffe zu haben; und der vorgeschichtliche Mensch sprach und vernahm Gesprochenes jahrzehntausendlang, ohne von Begriffen überhaupt zu wissen“ (GWA 336). Begriffsfeststellung und schriftliche Fixierung hält Klages für zusammengehörig (GWA 339).

“Für die Kuh ist so gut wie gar nicht vorhanden der Karpfen, für den Karpfen nicht der Balken im Wasser, für den Storch nicht der Hase, für den Hasen nicht die Biene, für die Biene nicht die Ameise, für die Ameise nicht der Quarz, und für sie alle sind überhaupt nicht da die Bilder der Wolken, Firnen und Sterne, für den Menschen aber ist das alles da, gleichgültig, ob es ihn etwas ‚angeht‘ oder nicht. Wir können nicht hier wiederholen, welche Gefahr für die Seele damit heraufbeschworen war. Genug, daß die im Lauf der Jahrzehntausende immer wachsende Erstarkung der Anschauungsbilder und jenes Übermächtigwerden ihrer, dem der Primitive mit endlosen Opfern und Riten wehrt, eine innere Lockerung zur Folge hatte, die dem Einbruch des Geistes Raum gab.”⁸⁵

Trifft der Geist den empfangenden Lebensvorgang, so ist er Auffassungsakt, trifft er den wirkenden Lebensvorgang so ist er Willensakt. Solange der Willensakt bestimmt wird vom Auffassungsakt, bleibt der Geist des Menschen vom Leben abhängig, was Klages als ‚prometheische Stufe‘ der Menschheitsentwicklung bezeichnet; wird der Wille selbständig, so beginnt die Geistabhängigkeit des Lebens und mit ihr die ‚herakleische Stufe‘ (EKL 15ff.). Klages sieht die herakleische Daseinsform wesentlich durch die Entwicklung des Christentums gefördert, das er als Radikalisierung des Logozentrismus zum Anthropozentrismus auffaßt (SAQ 210). Während vorher Vernunft, Wille, Nus, Pneuma – allerdings bereits – prinzipienartige Mächte waren, “besann sich im Christentum die Philosophie auf die Herkunft dieser Begriffe aus dem Personsein des Menschen und projizierte in den Weltgrund den Menschen selbst, versteht sich in der Gestalt ausschließlich des Mannes (SAQ 210). Freilich nimmt der Platonismus schon viel vorweg.⁸⁶ Die Stoa, meint Klages, “handhabt ihre Erkenntnisse bereits wie die Keule des zum Vorbild erkorenen Herakles” (SAQ 207). Sie nennt bereits das Widernatürliche Natur, nämlich die Freiheit der Persönlichkeit und die menschliche Willkür (vgl. WID 517). Deutlich wird dies an dem Satz des Ariston: “Von Natur gibt es kein Vaterland” (SAQ 207). Mit Natur ist hier etwas ganz Abstraktes gemeint, wie später bei den Aufklärern, denn die Natur kennt nur Besonderheiten, weshalb die Behauptung jeder Erfahrung widerspricht, daß ‚von Natur alle Menschen gleich‘ seien. Das, was hier ‚Natur‘ genannt wird, muß zunächst aller Qualitäten, die immer Besonderheiten sind, entkleidet werden. Darin liegt eine Gemeinsamkeit christlichen-stoischen Denkens mit der modernen Naturwissenschaft.

Den Zusammenhang von physikalistischer Reduktion der Welt auf Quantitäten und Herrschaft des Geldes bzw. “Mammonismus” (WID 1228) stellt Klages sehr klar heraus (SAQ 212). Er zitiert einen Physiker, der als “wirklich” bezeichnet “das formale Verhalten eines unbekanntes Inhaltes”. Dem Physikalisten entschwindet das Was vor seinen mathematischen Korrelationen. Von Klages her ist deutlich,

daß Reduktionismus und Ichhypertrophie zusammengehören und daß letztlich die Revolution der Moderne ihre Kinder frißt, indem der Reduktionismus das Ich verschlingt. Robert Spaemann hat diesbezüglich formuliert, der Mensch werde sich selbst zum Anthropomorphismus. Die neuzeitliche sogenannte Demokratie ist der dritte Ast desselben Baumes. Denn die Massendemokratie ging mit einer Reduzierung des Menschen auf Kopf und Stück einher, die sich parallel zur naturwissenschaftlichen Reduktion auf Dingliches und Quantifizierbares und zum ökonomischen Reduktionismus des Geldes als eines Äquivalents für Sachen entwickelte. Auch funktional ist Demokratie kein Gegengewicht zur Selbstfunktionalisierung des Menschen im entfesselten Kapitalismus. “Man übersieht dagegen zu oft nur, daß die sog. demokratischen Verfassungen, je demokratischer umso mehr, nie etwas anderes waren als die geradesten Bahnen zur Herrschaft des Geldsacks” (WID 1204).

Geschichte ist für den Erscheinungswissenschaftler nicht einfach Vergangenheit, sondern zugleich ein Schatz menschlicher Möglichkeiten. Damit hat ihre Erschließung nicht mehr nur die Bedeutung eines Verstehens aus kontingenten Bedingungen heraus, sondern es handelt sich um ein Aufschließen, Anknüpfen und eine Wiederverflüssigung des Erstarrten.⁸⁷ Diese Haltung ist grundsätzlich entgegengesetzt der heute üblichen Historisierung der Geschichte, die der Vorstellung frönt, es gehe bei Geschichte primär um die Befreiung der Gegenwart von der Last der Vergangenheit.⁸⁸ Die Wirkungen einer standpunktblinden Historisierung, die die Vergangenheit an der Gegenwart mißt und deren letzter Maßstab immer der sogenannte gesunde Menschenverstand ist, ohne zu berücksichtigen, daß dieser auch historisch vereinseitigt und daher defizitär ist, hat Nietzsche in klassischer Form beschrieben. Auch Bachofen und Burckhardt spürten schon, daß hier Geschichte um ihren Kern gebracht wird.⁸⁹ Der Zentralpunkt solcher Kritik ist folgender: Geschichtliche Forschung ist ihrem Wesen nach nicht Kritik der Vergangenheit aufgrund von unhinterfragten Maßstäben der Gegenwart, sondern umgekehrt: Sie ist Kritik der Gegenwart und ‚Entgegenwärtigung‘. Der Unterschied des modernen und des traditionellen Geschichtsverständnis liegt in dem gebrochenen Verhältnis der Moderne zur Vergangenheit; der Bruch wird jedoch bei Klages oder Nietzsche nicht affirmiert, sondern kritisiert, da er jeden möglichen Sinn von Menschheitsentwicklung infrage stellt. Vergeschichtlichung als Wiederverflüssigung ist der schärfste nur denkbare Gegensatz zur ‚Historisierung‘ als Abheften von Erklärtem. Hinter aller ablegenden Historisierung steckt das Konzept einer heimlichen Fortschrittsgeschichte. Hinter Vergeschichtlichung steht dagegen das Lernenwollen. Sie ist Verwandlung des Vorgegebenen in ein Aufgegebenes, und die gesamte Geschichte ist uns aufgegeben, solange sie nicht vollendet ist.⁹⁰

Klages expliziert den Zusammenhang von historischem Wissen um frühere Erlebnisformen und heutigem Erleben. Wenn er sagt, er sei in der Lage, Bachofens Befunde nachzuprüfen, ohne sich um Archäologie zu kümmern (GSL 1074), so deshalb, weil das, was im Kultus begegnet, auch heute noch erlebbar ist. Der ‚Kerngehalt der Wirklichkeit‘ ist das im Zeitstrom fließende und sich wandelnde Bild. Zwar scheint das Kapitel ‚Bedingungen und Grenzen weltgeschichtlicher Erkenntnis‘ (WID 269ff.) die Möglichkeit einer wirklichen Geschichtserkenntnis zu leugnen,⁹¹ doch ist die These einer grundlegenden Änderung der Seelenverfassung der Menschheit auch ohne Anerkennung der Lehre von der “Wirklichkeit der Bilder” plausibel (WID 1214). Was Klages für möglich hält, ist eine “Vergegenständlichung der gestaltenden Kräfte gewesener Zeitabschnitte”, freilich “unter Verzicht auf Ergründung verschollener Bewußtseinszustände” (WID 279). “Bauten, Bilder, Schriften, Symbole, Lieder, Gedichte, Tonwerke, Gewänder, Waffen, Gebrauchsgegenstände, Münzen, Grabmonumente usw.” wären hierfür die Quellen, und es müßte in ihnen aufgewiesen werden der Ausdruckscharakter. Auch hier scheint Klages ein Herangehen fruchtbar, das er zunächst in der Auseinandersetzung mit der Graphologie und Charakterkunde entwickelt hat.

Die Subjekte einer solchen Geschichtsschreibung sind nicht Menschen, sondern Bilder. Eine Symptomatologie der Bilder des Christentums deutet Klages an (WID 1230): Beispielsweise sollte man Nietzsches Philosophie nicht als Ausdruck einer Persönlichkeit, sondern des diese zerstörenden Kampfes von Jahwe und Dionysos ansehen; “[...] wir haben Kulturdarsteller genug, die uns die römische Kaiserzeit, die Zeit der Staufer, die der französischen Revolution usw. reich und füllig und manchmal sogar überzeugend zu schildern wußten; allein zu den Zusammenhängen ist niemand vorgedrungen, weil die Zusammenhänge nicht auf den Wegen der Kombination erreicht werden. Denn nicht Menschen waren es, die den Stil der Bauten und Gebrauchsgegenstände, der Trachten und Schriftformen, Riten und Umgangsarten usw., schufen, nicht sie waren die wirkenden Mächte, die in Kriegen und Revolutionen sich austobten, sondern die Bilder waren es, die solcher Glaubensansichten, Geschmacksrichtungen, Denkweisen, Forschungsneigungen, Erfindungsgaben, ja solcher so beschaffenen Menschen bedurften, um zu erscheinen. Dies ist die Wirklichkeit der sog. Weltgeschichte, daß eine Welt von Phantomen mit einer Welt ursprünglicher Bilder streitet [...], bis die Urbilder mehr und mehr den Phantomen erliegen [...]” (WID 1234).

Nun könnte man meinen, daß einer solchen Forderung nach geeigneter Darstellung der Geschichte das Epos am nächsten käme, in dem die Götter selbst als handelnd beschrieben werden; und dies stimmt auch mit Klages’ Formulierung überein, daß Ideen abgeblaßte Götter sind (WID 202). In solcher Geschichte

wären aber die herrschenden Phantome gerade nicht darstellbar, und einer nur auf Wohlstandsmaximierung erpichten Gesellschaft eine Art göttlichen ‚Volksgeist‘ zu unterlegen, wäre zuviel der Ehre. Die neuere Geschichte ist nicht als Göttergeschichte, sondern als Geschichte der Götterverlassenheit darzustellen. Dennoch gilt, daß immer noch Bilder erscheinen müssen, “auch im Fabrikschlot, im kreidigen Häuserblock, in der Hotelkaserne”; doch hier sind es solche Bilder, “welche die Möglichkeit ihres Daseins und den höhnnenden Schein der Lebendigkeit allerdings aus dem Blute speisen, das sie vampyrisch dem Leben entzogen haben” (WdB 296f.). Man könnte durchaus an Götter als Subjekte der Geschichte denken, doch es kennzeichnet die Neuzeit, daß zunehmend maschinengeborene Einheiten regieren. Gesellschaften sind keine gewachsenen Einheiten mehr, ihnen fehlt das Dunkel des Entstehens (WID 902).

Der treibende Geist ist nicht mehr der Volksgeist, sondern eine Chimäre des Wohlstands. Der Grundcharakter der Moderne ist der Mammon-Leviathan.⁹² Naturwissenschaft, Ökonomie und Massendemokratie sind eines Geistes. Man kann ihn den Geist des Reduktionismus oder der Statistik nennen, die alles Individuelle entwirkt.

Klages hat im Jahre 1936 seine Deutung der Entwicklung des Staates als Zerrümmung der “symbiotischen Verbände” ganz im Gegensatz zur Mystifizierung des Staates durch den Nationalsozialismus niedergelegt (GWA 330ff.).

Eine neue Qualität erreicht die Zersetzung der gewachsenen durch konstruierte Strukturen durch das Christentum: “War der antike Staat auf Knechtung der Leiber gegründet, so ist es der christliche auf Knechtung der Seelen! Der Vorgang weist wiederum zwei Abschnitte auf. Das Dogma des Mittelalters verbot die Betätigung der natürlichen Triebe; sein Erbe, der Kapitalismus, räumte gründlicher auf, indem er zur Vorbedingung des Rechts auf Dasein die Arbeit im Dienste erzwungener Ziele machte. Wenn wir uns gewaltig viel darauf einbilden, keine Sklaven mehr zu dulden, so ist die Verblendung kaum noch auszumalen, die uns übersehen läßt, daß wir weit wirksamer das Leben würgten durch die Vergöttlichung des Maschinalismus” (GWA 330). Daran ist engstens gekoppelt der Verlust der ehemals allgemeinen Gestaltungskraft aus Liebe zur Sache – der Verlust der Verbindung zu ihren Elementarseelen – zur bloß noch verbesonderten instrumentellen Neuerungssucht (GWA 331f.). Man kann Klages, wie Kropotkin, mit gutem Recht als konservativen Anarchisten bezeichnen.

2.6. Naturschutz und Kulturerneuerung

In gewaltigen Bildern stellt Klages den unaufhaltsamen Niedergang der Menschheit dar: "Indem der Geist als Wille nach außen bricht, vollbringt er durch seinen Büttel, den herakleischen Menschen, an der Erde dasselbe Werk: er verstopft ihre Poren, raubt ihr die Atemluft, unterbindet ihren Austausch mit dem Kosmos. Rodung der Wälder, Ausrottung frei lebender Tiergeschlechter, Geländeentwässerung, Regelung und Vergiftung der Ströme, Ausbeutung und Vertilgung aller Schätze des Bodens sind einige der weithin sichtbaren Zeichen dessen. Wird aber die Wiege der Bilder zertrümmert, so entweichen und verlassen den geschändeten Planeten die Elementarseelen, und es stirbt ihnen nach die Gabe der Urerinnerung in den verödeten Seelen der Menschen. Es ist zu spät geworden für die Walter des Sinnes der Erde" (WID 1140f.).

"Die Verwüstung des Erdantlitzes, die so furchtbare Folgen zeitigt, hat spürbar erst seit Goethes Tode begonnen und hat das rasende, immer sich steigernde Tempo, mit dem wir sie heute wüten sehen, nicht länger als ungefähr fünfzig Jahre inne. Seit 1830 begann deshalb in der Menschheit unaufhörlich das zu zerbrechen, was man ‚Kultur‘ zu nennen pflegt [...]. Das ist der Grund, weshalb wir die Elementarseelen als ‚gewesen‘ bezeichnen und den Umweg über Bildnergeister der Vergangenheit einschlagen mußten, um uns den Nachweis der Wirklichkeit ihres Waltens zu erleichtern. Man wird es nun besser wissen, was es mit der Schwierigkeit auf sich hat, Elementarseelen heute zu sichten, und wäre es selbst im Werke des fast noch gegenwärtigen Böcklin" (WID 1141f.)⁹³. Schwer zu entscheiden ist nach Klages nur, ob physische Vernichtung oder völlige Mechanisierung des Menschen den Endzustand kennzeichnen wird (WID 1222).

Es wäre ganz falsch, Klages zu einem Propheten zu stilisieren, der er schon wegen seiner Ansicht von der Wesenlosigkeit der Zukunft nicht sein wollte. Dennoch schließt das Hauptwerk mit der Aussage, es habe ein Leser, der aus dem ‚Widersacher‘ gelernt hätte, "daß und warum folgenschwerste Wandlungen der tellurischen Wirklichkeit mit den Forschungsmethoden der Physik nicht entdeckt werden können [...] sich vom Gehalt unseres Werkes das Beste und Tiefste zugeeignet" (WID 1432). Klages macht damit also doch eine Aussage über wahrnehmbare Prozesse in der ‚Atmosphäre‘. Daß heute magische Wirkung z.B. auf das Wetter kaum mehr möglich scheint, liegt nicht an den Gesetzen der Physik. Nicht nur hat sich das Bewußtsein der Menschen gewandelt, sondern auch die Wirklichkeit selbst durch die Herrschaft des Geistes. Doch auch wer dies nicht wahrhaben will, wird aus Klages' weit vorgehenden Äußerungen über künftige Umweltprobleme einsehen müssen, daß man mit genügender Sensibilität der

wissenschaftlichen Nachweisbarkeit leicht ein halbes Jahrhundert vorausseilen kann: "Kanalisation großer Flüsse führt infolge erheblich beschleunigten Ablaufs mit fast periodischer Regelmäßigkeit zu Hochwasserkatastrophen von früher unbekanntem Dimensionen; Trockenlegung von Sümpfen, Seen, Morästen verändert den Grundwasserstand, was wieder unübersehbare Folgen hat; die Anreicherung der Atmosphäre mit Kohlenstaub in der Nähe ausgedehnter Industriezentren bewirkt erhebliche Erhöhung der durchschnittlichen Jahreswärme. Die Wirkungen der über den Boden erhobenen Eisenmassen, der unzähligen elektrischen ‚Ströme‘, die an Drähten der Erdball umrasen, der Radiowellen, die den Planetenraum bis zur Stratosphäre ununterbrochen erschüttern, werden sich bestimmt eines Tages als ungeheuerlich ausweisen; nicht zu reden von den ganz unberechenbaren Folgeerscheinungen der Ausrottung aller Pflanzen und Tiere außerhalb menschlicher Landwirtschaft" (WID 1214). Das Wort ‚Elektrosmog‘ kannte Klages freilich noch nicht; die zu erwartenden Erscheinungen werden auch nicht in den gesundheitlichen, sondern dort, wo sie von einem sensiblen Menschen viel früher wahrzunehmen sind, nämlich in den seelischen Auswirkungen, beschrieben.

Wahres Subjekt der Zerstörung ist der Wille zur Macht, der "im Zeichen jenes angeblichen Gottes siegt, dessen angepriesene Einzigkeit nur die Kehrseite bildet seiner – Unsichtbarkeit" (WID 1265): "Wer Gott sucht, wird Götter niemals finden", und deutlich sieht Klages in der "Eingötterei eine bloße Übergangsform zum Siege ungöttlicher Geistigkeit über den ‚Gegenstand‘ jeglicher Seelenwallung" (WID 1265). "Was aber jenen eigentlichen Monotheismus anbelangt, der dank einem weltgeschichtlichen Irrtum das Theion der Seele für das Monon des Geistes in Anspruch nimmt, den siegreichen Monotheismus der israelitischen Propheten, denen das erstaunliche Kunststück gelang, zum persönlichen Herrn der gesamten Welt den schrankenlosen Haß auf die Göttlichkeit schlechthin dieser Welt zu erheben" (WID 1266), so sei dieser auch im Judentum immer gefährdet gewesen. Immer wieder mußte er seine Bannflüche schleudern gegen jenen Teil des Volkes, der sich wieder zum Bilderdienst kehrte.

Vom Kampf des einen patriarchalen Gottes gegen die Götter der Naturfrömmigkeit leitet Klages die abendländische Naturfeindschaft ab, die in der Hexenverfolgung und in einer Wissenschaft gipfelt, die der Natur ihre Geheimnisse abpressen will wie der Hexe auf der Folter – so Bacon und Kant in recht ähnlich lautenden Formulierungen. Klages faßt den Monotheismus nicht so sehr als Wüstenreligion auf, deren Naturfeindschaft nun auch auf die Natur der gemäßigten Klimate übertragen werde, wie das zur selben Zeit der Geograph Siegfried Passarge tut.⁹⁴ Insofern trifft auf Klages nicht die Kritik von Günter Dux an der allzu einfachen

Gleichsetzung von Nomadenreligion und Naturfeindschaft zu. Vielmehr beschreibt Dux recht genau, was auch Klages' Vorstellung ist: "Es stimmt natürlich nicht, daß die Natur für Nomaden von geringerer Bedeutung wäre als für Bauern. Sie sind so gut wie jede bäuerliche Kultur von der Fruchtbarkeit des Bodens wie der Herden abhängig. Nur ist der Verbandsgott nicht der Bodengott. Er ist durch ein anderes Objekt hindurch geformt. Und das ist bei den Nomaden nicht an den Boden gebunden [...]. Israel knüpft seine Beziehungen zu Jahwe an die großen Ereignisse seiner Geschichte [...], in diesen Ereignissen wurde die Existenz Israels an die Existenz Jahwes gebunden, und das in einer ganz spezifischen Weise. Israel behauptete sich gegenüber seinen Feinden, es erwies sich als ihnen überlegen. Mit ihm aber erwies sich sein Gott als anderen Göttern überlegen [...], und es behauptete sich, indem es seinen Gott als überlegen behauptete. [...] Der überlegene Gott ist der wahre Gott, der wahre ist der einzige."⁹⁵ Diese Worte geben sehr gut die Neigung von Juden- und Christentum zur Machtanbetung wieder.

Der jüdische und der christliche Gott geben nicht direkt den Impuls zur Vergewaltigung der Natur, etwa durch den Kultivierungsauftrag "Macht euch die Erde untertan", der heute oft allzu schematisch zitiert wird; er schafft aber den Raum für die Entgöttlichung der Natur, und gleichzeitig wirkt die Machtanbetung langfristig in Richtung einer Steigerung des Beherrschungswillens.

"Der christliche Gott war seiner Herkunft wegen nur wenig verstrickt in die Naturprozesse, die christliche Religion war eben keine Naturreligion. Ihre Dogmatik setzte deshalb der Praxis keine übergewichtigen Hindernisse entgegen. Es ist ein Beitrag durch Abwesenheit, den sie leistet. Erst an den großen Umbruchstellen des Weltgebäudes, wenn kanonisierte Anschauungen in Gefahr geraten, leistet sie Widerstand"⁹⁶ – und dann ist es zu spät. Ein weiteres Element ist die Glorifizierung der Arbeit, die die Trennung der intellektuellen Oberschicht von den Bedürfnissen des Erwerbs durchbricht und damit deren Funktion unterminiert, über anderes als über Bedürfnisse nachzudenken.

So ist Klages' Kritik am Judentum von einem rassistischen Antisemitismus deutlich zu unterscheiden. Nicht gegen eine biologistisch gedachte Rassenbeschaffenheit wendet er sich, sondern gegen die aggressive Geisteshaltung des Monotheismus. Entscheidend ist für ihn als Antijudaisten nicht, ob jemand von seiner Abstammung her Jude, sondern ob er Vertreter naturfeindlichen Gedankenguts ist, das Klages im Protestantismus z.T. noch radikaler als im Judentum am Werk sieht.⁹⁷ Die Auffassung von Gunnar Heinsohn hat einiges für sich,⁹⁸ nach welcher der Antijudaismus, den er jedoch fälschlich mit Antisemitismus gleichsetzt, seine Wurzel darin hat, daß die Juden als einzige den Opferkult als Zentrum jeder Erfahrungsreligion aufgegeben haben. Insofern konnten sie aus der Sicht von

Pythagoräern oder von Theophrast als "Nation von Philosophen" erscheinen, ansonsten aber als Atheisten.⁹⁹

Es ist kein Zufall, daß Leviathan vom Abendland aus die Welt eroberte. Die säkularisierte Menschheitsbeglückungsideologie der Aufklärung ist die notwendige Degenerationsform des Christentums. Dieses hat im Kampf gegen die Götter der heidnischen Erfahrungsreligion die Wurzeln der Religiosität überhaupt abgehauen.¹⁰⁰ Übrig blieb der Weg, die ‚Erlösung‘ selbst in die Hand zu nehmen und ‚einen neue Himmel und eine neue Erde‘ mit den Mitteln der Technik zu schaffen.

Naturschutz dagegen wurzelt in der Entscheidung für den Primat des religiösen oder kulturellen Verhältnisses zur Welt gegenüber einem wirtschaftlichen oder – um es mit Ernst Nolte zu formulieren – in einem Primat der theoretischen Transzendenz. Klages stellt sich nun explizit in die Tradition des Heimat- und Naturschutzes und verweist mehrfach auf den Bund Heimatschutz: "Sie wissen, daß der Naturschutz meine letzte Leidenschaft ist", schrieb er am 28.7.1914 an Erwin Ackerknecht.¹⁰¹ Bereits 1899 spricht Klages (AUC 18f.) "vom Wüten gegen die Gesamtnatur des Planeten", wobei er in Klammern den Zusatz "Austilgung aller nicht verhäuslichten Tiergeschlechter" hinzufügt; außerdem beklagt er die "Entrechtung, Versklavung und schließlich Vertilgung der Primitiven".

‚Mensch und Erde‘ ist bis heute Klages' meistgelesene und wirksamste Schrift. Der Essay ist ein Beitrag zu einem Band, der anlässlich eines Treffens der Freideutschen Jugend auf dem Hohen Meißner 1913 veröffentlicht wurde – einer Jugend, die aufzubrechen hoffte im Zeichen der Natur. Das Verdienst der Schrift ist, den philosophischen Gehalt des verharmlosend ‚Umweltproblem‘ Genannten freizulegen. Ungewohnt waren die Deutlichkeit der Worte sowie der Anspruch, die historischen Ursachen und die einheitlichen Tendenzen der Naturzerstörung deutlich zu machen. Klages' Beitrag war die schonungslose Aufdeckung des Komplexes von Kapitalismus, Mechanisierung, Christentum und Kulturverfall. Die Analyse von Klages wurde vom Bund Heimatschutz daher in einem zentralen Punkt abgelehnt: Man machte die Streichung der Passagen gegen das Christentum für eine Veröffentlichung als Heimatschutz-Broschüre zur Bedingung (GSL 662).

Hier aber ist gerade der Kern von Klages' Ansatz. Umkehr erscheint nur möglich als Wiederbekehrung zu den Grundlagen jeder Erfahrungsreligion: "Keine Lehre bringt uns zurück, was einmal verloren wurde. Zur Umkehr hülfe allein die innere Lebenswende, die zu bewirken nicht im Vermögen von Menschen liegt. Wir sagten oben, die alten Völker hätten kein Interesse gehabt, die Natur durch Versuche auszuspähen, sie in Maschinen hinein zu knechten und listig durch sich

selbst zu besiegen; jetzt fügen wir hinzu, sie hätten es als Asebeia, Verruchtheit, verabscheut. Wald und Quell, Fels und Grotte waren für sie ja heiligen Lebens voll. Von den Gipfeln hoher Berge wehten die Schauer – darum, nicht aus Mangel von Naturgefühl bestieg man sie nicht, Gewitter und Hagelschlag griffen drohend oder verheißend in das Spiel der Schlachten ein. Wenn die Griechen einen Strom überbrückten, so baten sie den Flußgott für die Eigenmächtigkeit der Menschen um Verzeihung und spendeten Trankopfer. Baumfrevler wurden im alten Germanien blutig gesühnt. Fremd geworden den planetarischen Strömen, sieht der heutige Mensch in alledem nur kindlichen Aberglauben. Er vergißt, daß die deutenden Phantasmen verwehende Blüten waren am Baum jenes Innenlebens, welches tieferes Wissen barg als all seine Wissenschaft: das Wissen von der Webekraft allverbindender Liebe. Nur wenn sie in der Menschheit wiederwüchse, möchten vielleicht die Wunden vernarben, die ihr muttermörderisch der Geist geschlagen” (MUE 22f.).

Macht und Ohnmacht der Philosophie wird hier deutlich. Wenn überhaupt etwas, dann vermag sie Erklärungen zu geben über die Gründe der Zerstörung, aber an die Impulse der Geschichte reicht sie nicht heran, es sei denn, sie würde ‚blicklenkend‘. Das ist das Grundanliegen von Klages. Nur so können Qualitäten gefunden werden, denn es gibt zwar in der bloßen Anschauung einen fließenden Übergang von Erweichung des Festen zur Verflüssigung, aber es gibt doch für die Schau den Qualitätsunterschied, ja die Wesensgegensätzlichkeit, die davon nicht betroffen wird (CAR 28f.). Insofern ist es auch von grundlegender, nicht nur historischer Bedeutung, daß Klages darauf aufmerksam machte, daß die frühesten Formen eines Schutzes von Wesenheiten der Natur in religiösen Tabus zu sehen sind. Daß aber in der Tiefe das Anliegen des Naturschutzes im zwanzigsten Jahrhundert ein religiöses ist, wird auch heute von den wenigsten seiner Vertreter verstanden. Dieses Selbstmißverständnis macht den Naturschutz angreifbar. Immer wieder lassen sich Naturschützer auf Diskussionen nach den Regeln der instrumentellen Vernunft ein und sehen nicht, daß sie damit immer schon verloren haben. Angesichts der Entwertung von Religion und ihrer Abdrängung ins Private unter dem Banner der Aufklärung weichen auch Naturschützer auf eine nicht sofort als religiös zu erkennende Position aus. Der gelungenste Versuch solcher scheinbar areligiösen Formulierung des religiösen Inhalts von Naturschutz ist wohl der von G.H. Schwabe im ersten Jahrgang der ‚Scheidewege‘ publizierte Gedanke, Naturschutz sei der Schutz des homo sapiens vor dem homo faber.¹⁰² Diese anthropologische Formulierung führt dazu, daß Transzendenz als Bedürfnis aufscheint. Als solches ist es zunächst zu bemerken, und sodann ist nach dem Wesen dieser Sehnsucht selbst zu fragen. Wäre diese eine bloße Chimäre, so wäre

der Mensch ein Irrläufer der Evolution.

Auf eine durchgreifende Wirkung hatte Klages angesichts seiner Einschätzung der Menschheitsentwicklung nicht zu hoffen gewagt, und sie blieb auch aus. Dennoch ist Klages’ Haltung im Alter nicht die eines entrückten Weisen, der die Welt getrost zugrundegehen lassen kann.

Trotz seines Pessimismus hat er am Ende seines Hauptwerks einige Hinweise gegeben, wie eine Umkehr zu wirklichen Lebenswerten aussehen würde, die in erster Linie in Unterlassungen bestehen würde: “Man male sich aus, wieviele Handlungen deshalb unterblieben, weil ebenso viele Millionen von Einzelmenschen wie die, denen heute das Gegenteil lockend erscheint, es nicht für erstrebenswert, sondern sogar für ein Übel hielten: mehr zu besitzen als der Nachbar, einen ‚öffentlichen Namen‘ zu erlangen, andern zu ‚imponieren‘, fremde Personen von der eigenen Person abhängig zu machen, ein ‚Vermögen‘ zu erwerben zwecks Machtsteigerung derer, an die man es zu vererben hofft [...] (WID 1427).” Klages verweist, als ein Beispiel heutiger Gesinnung, darauf, daß in der Schweiz während des Krieges die Preise von Nußbaumholz für Gewehrkolben erheblich stiegen, “und den verlockenden Angeboten fielen massenweis sogar jahrhundertalte Stämme zum Opfer, versteht sich, ohne Notlage derjenigen Landleute, die sich daran vorübergehend bereicherten. Wir übergehen, warum das nicht einmal ‚wirtschaftlich‘ gedacht war; genug, in einer Menschheit von vorwaltender Umkehrgesinnung geschähe dergleichen nicht, indem bei unbedrohter Existenz die Wollungen aus ‚Geschäftsinteresse‘ dem Gegenwillen weichen müßten, den – im Anschluß an unser Beispiel gesagt – die Liebe zu solchen ‚Naturdenkmälen‘ fast spielend aufzubringen vermöchte. Wie man bemerkt, wäre nicht einmal der Glaube an ‚heilige Bäume‘ usw. nötig, um diejenigen Unterlassungen zu bewirken, an denen das Leben und Treiben der heutigen Menschheit zerbräche” (WID 1427f.).

Freilich klingt das etwas müde, besonders wenn man es mit dem vergleicht, was der junge Klages als Sinn des Projekts Menschheit angesehen hat. Unter der Überschrift ‚Kosmischer Entwicklungsgang‘ notierte er 1901: “Menschwerdung ist Bildwerdung des Alls; aber Bilder sind magische Wirbel und ihre Farbe ist purpur bis violett. Element ist Urknäuel, düsterer Bildersturm, der auflohen will; Pflanze und Baum, ihm eng verwandt, träumen Gestaltung. Das Tier entfernt sich, wird Sinnenwesen und erhaltungssüchtig. Durch den noch dunklen Vorgang der tierischen Seele hindurch langt die Elementarseele zur kosmischen Seele. Der Mensch schließt den Ring, wird wieder Element, aber geformtes. Aus seinem Blute trinkt der Schattentraum der Urbilder Leiberleben” (RR 260); und unter der Überschrift ‚Arten der Bildwerdung‘ schrieb er: “Das Element wollte

nicht Tier werden, sondern etwas, das jenseits des Menschen ist und zugleich der Pflanze näher" (RR 261).

Aber daß sich diese Hoffnungen der Lebensreformbewegung des frühen zwanzigsten Jahrhunderts nicht erfüllten, ist nicht Klages' Schuld. Das vergangene Jahrhundert ist das der Selbstverfehlung des Menschen geworden, und es ist weder mit dem Kalten Krieg noch mit der Wende zum einundzwanzigsten Jahrhundert wirklich zu Ende gegangen; vielmehr dreht sich das Hamsterrad des Wachstumszwangs und der Konsumsteigerung immer schneller. In einer solchen Zeit die Erinnerung aufrecht zu halten, was der Mensch eigentlich ist und wie er in der Welt stehen könnte, ist schon viel. Das zwanzigste Jahrhundert hat eher die These von der Geschichte als einem unumkehrbaren Fortschritt widerlegt als den Beweis geliefert, daß eine Rückwendung zum ursprünglichen Sinn des Menschseins unmöglich wäre.

3. Das Echo

Die Wirkungen von Klages' Werk sind vielfältig, obgleich er keine akademische Schule begründete.¹⁰³ Gebildet hat sich dagegen ein Kreis von Menschen, die von seinem Werk oder auch von seiner Persönlichkeit fasziniert waren, und aus diesem Freundeskreis ist Anfang der sechziger Jahre die Klages-Gesellschaft hervorgegangen. Weit darüber hinaus reicht seine Bedeutung für den Aufbruch einer modernekritischen Strömung in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, die gerade im Gegensatz zu dem Pessimisten Klages hoffte, eine Trendwende in der Kulturentwicklung in Richtung auf ein ‚Zeitalter des Lebendigen‘ herbeiführen zu können, die aber wesentliche Ansätze gerade den Analysen von Klages verdankte. Gemeinsam ist diesen Ansätzen, daß sie mehr oder weniger glücklich eine andere Art von Naturwissenschaft suchen, die das eigene Natursein des Menschen nicht als subjektive Störung ausklammert, sondern gerade zum Ausgangspunkt macht. Diese Bewegung artikulierte sich als wesentlich außerakademische.

Klages' Publizität war so groß, daß er, obwohl nicht Lehrstuhlinhaber, auch akademische Kritik herausforderte. Mehr als in der Philosophie wurden seine Anregungen auf den Gebieten der Psychologie, Mythologie und Ethnologie aufgegriffen. Auch auf die Belletristik seiner Zeit übte Klages eine große Wirkung aus, die hier nur angedeutet werden kann: Hermann Hesse äußerte sich 1924 in einem Artikel ‚Über die heutige deutsche Literatur‘ emphatisch über Klages Eros-Buch, „dessen Beseeltheit und satte fruchtbare Atmosphäre auf mich weit stärker wirkte als etwa Spengler oder Keyserling. In diesem Buch ‚Vom kosmogonischen Eros‘ ist auf einigen Seiten fast Unaussprechliches Wort geworden“.¹⁰⁴ Die Literaturwissenschaftlerin Renate von Heydebrand¹⁰⁵ hat bei Robert Musil vielfache Einflüsse von Klages herausgearbeitet. Insbesondere für die Figur des Meingast im ‚Mann ohne Eigenschaften‘ hat er Pate gestanden.¹⁰⁶ Auch Thomas Manns Gestalt des jüdischstämmigen, ultrakonservativen Jesuiten Naphta im ‚Zauberberg‘, der dem fortschrittsgläubigen Settembrini als ein Exponent radikaler Zivilisationskritik gegenübersteht, soll eine Mischung von Klages und Spengler darstellen.¹⁰⁷ Deutlicher wird er in Franziska zu Reventlows Romanen porträtiert, vor allem in ‚Herrn Dames Aufzeichnungen‘, die das Leben der Schwabinger Szene schildern, sowie in ihren Tagebüchern.

3.1. Verwandte Geister

3.1.1. Der Schülerkreis

Klages hat einen Kreis von Freunden und Schülern gebildet, zu dem, neben vielen anderen, der Psychiater Hans Prinzhorn, der Dramatiker Werner Deubel, der erste Direktor des Schiller-Nationalmuseums Erwin Ackerknecht, der Literaturwissenschaftler und Romantikforscher Hans Kern, der Buchhändler Kurt Saucke, der Philosoph und spätere Klages-Biograph Hans Eggert Schröder, der Religionswissenschaftler Otto Huth,¹⁰⁸ die Schriftsteller und Kulturhistoriker Carl Albrecht und Christoph Bernoulli sowie Knud Ahlborn gehörten, der als Exponent der Freideutschen Jugend Klages zur Beteiligung an der Meißner-Festschrift aufgefordert hatte.¹⁰⁹

In den zwanziger Jahren wurden zahlreiche Studenten Anhänger von Klages: Hans Kern wandte sich während der Arbeit an seiner Dissertation über Carl Gustav Carus an Klages und wurde neben Deubel zu seinem wichtigsten publizistischen Vorkämpfer bis zu seinem frühen Tod 1945. Nachdem er zunächst eine Habilitation über G.H. Schubert geplant hatte, beendete er 1926 den Versuch einer akademischen Karriere – wofür er sich Klages gegenüber geradezu rechtfertigen mußte – und lebte als freier Publizist und Dozent in der Erwachsenenbildung.¹¹⁰ Klausnitzer bezeichnet ihn als Sachbearbeiter für Graphologie und Ausdruckswissenschaften in der ‚Beratungsstelle Verlage‘ der Reichsschrifttumskammer, ohne seine Kompetenzen zu erläutern.¹¹¹ Werner Deubel (1894-1949) gab 1931 den Sammelband ‚Deutsche Kulturrevolution‘ als Manifest der Klages-Schüler heraus. Auf dem Gebiet der Mythologie hat Martin Ninck in zwei großen Werken Klages’ Ideen fruchtbar gemacht: in ‚Die Bedeutung des Wassers in Kult und Leben der Alten‘ von 1921 und in ‚Wodan und germanischer Schicksalsglaube‘ von 1935.

Ganz dem Impuls von Klages widmete Hans Eggert Schröder sein Leben und Schaffen. Seine auf drei Bände angelegte Klages-Biographie hat Franz Tenigl 1992 zu Ende geführt. Hans Kasdorf hat in einem umfangreichen Werk versucht, die Rezeption von Klages bis 1974 zu erfassen, ohne freilich Vollständigkeit erreichen zu können, denn Klages wurde bis zum Sieg des amerikanisch geprägten Reduktionismus in der Wissenschaftslandschaft der sechziger Jahre ganz selbstverständlich in verschiedensten Bereichen rezipiert. So beruft sich etwa W. Gerloff in seiner Theorie der Entstehung des Geldes aus dem Geltungsstreben als anthropologischer Grundkraft wesentlich auf Klages und Prinzhorn,¹¹² ohne daß

Kasdorf es bemerkt hat.

Eine gewisse Tendenz einiger Klages-Anhänger zur Sektenbildung kommt in der Auseinandersetzung mit Julius Deussen zum Vorschein, der 1934 in seiner Schrift ‚Klages’ Kritik des Geistes‘ abweichende Meinungen gezeigt hat und in der Folge als Leiter der Leipziger Ortsgruppe des von Klages’ inspirierten ‚Arbeitskreises für biozentrische Forschung‘ abgesetzt wurde. In seiner Stellungnahme betonte er, daß der Arbeitskreis kein Klageskreis sei und erklärte ihn seinerseits für aufgelöst.¹¹³

Diskussionsorgan der Lebensthemen von Klages, wenn auch keineswegs auf seine Schüler beschränkt, war die ‚Zeitschrift für Menschenkunde‘, deren erste Nummer im Mai 1925 im Verlag Niels Kampmann mit Beiträgen von H. Keyserling, C.G. Jung, dem Herausgeber H. von Hattingberg und einem Abdruck von Klages’ Einleitung zu seiner Carus-Edition erschien. Im zweiten Heft folgte eine ‚Einführung in die Charakterologie‘ von Klages’ Jugendfreund Theodor Lessing. In den weiteren Heften erschienen Beiträge u.a. von Ernst Kretschmer, Hans Kern, Rudolf Bode und Hans Prinzhorn.

3.1.2 Hans Prinzhorn (1886-1933)

Der wohl bedeutendste Klagesschüler, der sich selbst als solcher verstand, ist der Psychiater Hans Prinzhorn, der auch die Festschrift zu seinem 60. Geburtstag unter dem Titel ‚Die Wissenschaft am Scheideweg von Leben und Geist‘ herausgab. Bekannt wurde er durch sein Werk ‚Bildnerie der Geisteskranken‘ (1922), das eine von ihm zu diesem Thema in Heidelberg angelegte umfassende Sammlung publik machte. Seit 1924 war er als Nervenarzt in Frankfurt tätig. 1926 veröffentlichte er unter dem Titel ‚Gespräch über Psychoanalyse‘ eine kritische Auseinandersetzung mit den damals besonders populären Theorien Freuds und seiner Schüler. 1928 gab er unter Mitwirkung von 22 Autoren den Band ‚Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben‘ heraus, 1929 erschien seine ‚Psychotherapie‘ und 1931 schließlich sein Buch ‚Charakterkunde der Gegenwart‘.

Prinzhorns Denken kreist um den Begriff der Geborgenheit, deren Verlust und Wiedergewinnung das psychotherapeutische Grundproblem darstelle. Dabei unterscheidet er zwei wesentliche Arten von Geborgenheit, nämlich „Weltgeborgenheit“ als „metaphysisch-religiöses“ und „Schicksalsgeborgenheit“ als „historisch-soziales Grundproblem“.¹¹⁴ Politik und Weltanschauung werden von ihm anhand der Grundfrage betrachtet, ob sie dazu dienen, Lebensverbundenheit zu erhalten,

bzw. neu zu stiften, oder diese zu zerstören. Hierfür übernimmt er Klages' Terminologie von ‚erdbeherrschendem‘ Geist und ‚erdentrückbarer‘ Seele. Das führt zu einem Dualismus von „kulturfreudiger, naturverbundener Gesinnung“, die „im Namen des Eros am besten zu fassen“ ist, und vom „fortschrittsfreudigen, geistesstolzen Machtwunsch [...] im Namen der Ratio.“¹¹⁵

Dabei tritt sowohl im Bereich des Staates als auch der Weltanschauung das Problem sekundärer ‚Bergung‘ auf.¹¹⁶ Dies führt zu einer höchst ambivalenten Beurteilung des Christentums, das einerseits zwar gegenüber der Atomisierung in der Massengesellschaft und dem Nihilismus einen gewissen Halt bietet, andererseits aber keine Rückbindung an das Leben bringe, sondern an manipulierbare Sonderziele. Beide Tendenzen treffen sich im christlichen Personalismus: „Die sonst gewöhnlich befremdende Lebenskraft der Philosophia perennis läßt sich von hier aus verstehen. Sie setzte den gefährlich ins Willkürliche wuchernden Expansionsrieben der Stadtmenschen eine Personlehre entgegen, die allen aufspaltenden Individualdrang ebenso fest zu binden vermochte wie das unerschütterliche Gesetz der kosmischen Kräfte den noch erdhaften Menschen bindet.“ Ihre Bindekraft beruht darauf, „daß sie unter voller Anerkennung der gesamten Biosschicht und aller individuellen Züge des Menschen die Teilnahme an der alles übergreifenden Persona Dei ebenso unentrinnbar zu machen verstand wie die Teilhabe des Bauern am Lauf der Natur unentrinnbar war.“¹¹⁷ Die eigentliche Evidenzkraft des Christentums sieht Prinzhorn darin begründet, „daß noch im theologischen Gewande der kirchlichen Lehre etwas vom biologisch richtigen Ansatz durchschimmert: der Logos – wie immer sein Wesen umschrieben werden mag – hat die Erde verwandelt durch seinen einzigen Träger unter den zahlreichen Lebewesen, den Menschen. Diesen Sachverhalt hat die christliche Lehre deutlicher gesehen als irgendeine andere. Ein gutes Stück ihrer Überzeugungskraft beruht darauf, daß sie in diesem Punkt ein Urphänomen erkannt und ihrer dogmatischen Deutung zugrundegelegt hat. Dadurch hat sie einen Vorsprung an Wirklichkeitsgehalt vor sämtlichen monistischen Erklärungsversuchen aus neuerer Zeit.“¹¹⁸

Prinzhorn sieht also ähnlich wie Klages im Einbruch des Logos eine (mythische) Realität, deren Ausdruck der mit dem Logos identifizierte Christus ist. Freilich teilt er – wie Klages – nicht die christliche Wertung dieser Entwicklung als heilsam. Hier treten sich biozentrische und logozentrische Interpretation diametral gegenüber. Klages hat seinen eigenen Dualismus durchaus mit dem von Augustinus verglichen, doch seien die Wertvorzeichen gerade umgekehrt. Deshalb ist der historische Haupteffekt des Christentums nicht die von Prinzhorn bewunderte sekundäre Bindung. Um in der Mission über den bereits entwurzelten großstädtischen Menschentyp der Spätantike hinaus Erfolg zu haben, mußte das Chri-

stentum gerade die ursprünglichen heidnischen Bindungen an den Rhythmus des Naturlaufs zerstören, oder sie, wo ihm dies nicht gelang, uminterpretieren. Gerade auch seine scheinbar rein deskriptiven Arbeiten bringt Prinzhorn durchaus in Zusammenhang mit seiner Grundhaltung: „Niemand wird sich einreden wollen, die eigentümliche Erschütterung, die von der ‚Bildnerei der Geisteskranken‘ ausging, sei denkbar, wenn der Verfasser diesen seinen kulturellen Pessimismus oder Nihilismus nicht als Grundton in das Werk hinein komponiert hätte. Nur in diesem Medium eines unerbittlichen Reinigungsprozesses, der im Geiste Friedrich Nietzsches durchgeführt wurde, konnte das Pathos aufgebracht werden, aus dem heraus lieber noch in dem bildnerischen Gestammel eines unheilbar Geisteskranken der Atem des schöpferischen Urdranges vernommen und wegen seines Echtheitscharakters beglückt genossen wurde, als daß man irgend ein mittleres Kulturereignis, dessen Wurzeln selten tiefer reichten denn in die Schicht des Betriebs um jeden Preis und der Privat-Interessen-Politik, sehr ernsthaft gewertet hätte.“¹¹⁹ Auch die charakterologischen Errungenschaften von Klages sieht er als direkte Frucht von dessen Metaphysik.

Als Gründe für die Mißachtung von Klages durch die Zeitgenossen benennt er erstens, daß Klages sämtliche zeitüblichen Vorurteile verwirft, zweitens die provozierende metaphysische Konzeption und drittens die den Fachjargon meidende Sprache, „wodurch eine leichte Verständlichkeit im ersten Augenblick erzeugt wird, die über die organische Systematik des Ganzen hinwegtäuschen kann: diese haftet nicht, wenn man sich nicht mit ihr identifiziert, weil sie nämlich nicht gedacht, konstruiert, erlernbares Hilfsmittel, sondern Wesenserfassung ist.“¹²⁰ Das ist ein wichtiges Kennzeichen hinweisenden Denkens.

Nicht in der Konzeption des metaphysischen Gegensatzes unterscheidet sich Prinzhorn von Klages, wohl aber in der Bewertung: Auch Prinzhorn sieht die Entwicklung vom archaischen Gruppenwesen zum immer bewußteren Einzelwesen als irreversibel an.¹²¹ Er bewertet diesen Prozeß aber nicht nur negativ: In der Würde des alten Menschen gewinnt das rein Menschliche (Geistige) eine eigene Schönheit.¹²² „Der Geist, die an Stärke dem Leben vielleicht überlegene Macht, die Bewußtsein, Dingwelt, Willen, Ichheit in sich begreift,“ eröffnet dem Menschen „alle Möglichkeiten, die dem Tiere verschlossen sind. Er verleiht ihm die Herrschaft über viele Arten des Naturgeschehens und verheißt ihm ständig die absolute Herrschaft über die gesamte Natur (Inhalt der Fortschrittsideologie). Das wäre der Untergang des aus sich selbst wachsenden schlichten Lebens [...]: Beim Sieg der Geist-Willensseite schwindet die kulturelle Spannung in raschem Tempo zu einer menschlichen Flachheit dahin, vielleicht mit Rückschlägen in Form von Sektierertum, Bigotterie, sentimentaler Humanitätsideologie (vor

allem in Amerika). Aber andererseits wird die Niederlage der Geistseite keineswegs eine Vollendung naturnahen Lebens bringen, sondern nur ein Versinken in Dumpfheit, wobei die menschlich verderbten Instinkte unter das Niveau des Tieres führen würden.“ Prinzhorn hofft auf eine Beschränkung des Geistes auf das Instrumentelle: Der Geist als Instrument des Erkennens kann nicht fein genug geschliffen sein – aber man muß Vorsorge treffen, daß er für das Leben eingesetzt wird, „weil starke Strömungen ihn zum autonomen Götzen zu erheben trachten“. Dies sei es, was von der „Wertphilosophie eines Klages übrigbleibt, wenn man von den (vielfach etwas autobiographisch gefärbten) sprengstoffgeladenen streitbaren Ergüssen das persönliche Gewand abzieht.“¹²³ Zu Klages' Hang zur Polemik schreibt er daher, „daß diese Berserker-Neigung dem Rang und dem Wahrheitsgehalt von Erkenntnissen so wenig Eintrag tut wie im Fall von Schopenhauer.“¹²⁴

Den ‚okkulten‘ Fähigkeiten gegenüber, die er als Relikte der archaischen Verfassung des Menschen bewertet, hat er eine geradezu „naturschützerische“ Einstellung: „Alle und zwar ausnahmslos alle okkulten Fähigkeiten weisen nach rückwärts in der Geschichte der Menschheit, sind Reste von urtümlichem Seelengut, die wahrscheinlich nicht zu retten, sondern höchstens an einzelnen Exemplaren fast künstlich noch ein wenig zu konservieren sind wie die aussterbenden Tiere Wisent, Steinbock und einige andere. Wie diese so fallen die okkulten Fähigkeiten als Opfer der Zivilisation, der Technik, der Rationalisierung, der Ausbeutung des Erdballs durch Organisatoren des Fortschritts. Was wir heute erforschen, sind letzte Reste, Prunkstücke für künftige Seelenmuseen.“¹²⁵ Auf die kümmerlichen okkulten Fähigkeiten, die heute noch vorhanden sind, eine Kirche aufzubauen, ist eben deshalb ein ganz kurzsichtiges Wahnunternehmen, weil diese Reste solche Tragfähigkeit nicht haben und daher zwangsläufig durch Selbsttäuschung, unechte hysterische Ersatzerlebnisse und einfachen Schwindel ‚ergänzt‘ werden müssen. Ein darauf aufbauendes Lehrgebäude „ist schon im Keim zu einer scholastischen aber viel leereren Begriffsspielerei von dürrstem Intellektualismus verdammt.“¹²⁶ „Der Okkultismus ist eine durchaus verständliche kompensatorische Bemühung des Überintellektualismus unserer Zeit, um den verlorenen Kontakt mit den unbewußten, tieferen seelischen Lebensvorgängen mit den Mitteln eben dieses Intellektualismus zurückzugewinnen.“ So hält Prinzhorn denn auch die Anthroposophie für eine Sackgasse.¹²⁷ Der Mensch hat seine Entwicklungsmöglichkeiten in den letzten 4000 Jahren bereits weitgehend dargelebt und die Vorstellung grundsätzlich neuer Erkenntnisformen ist eine Illusion.¹²⁸

Prinzorns eigener Ansatz ist Fragment geblieben; ob nur durch seinen frühen Tod oder aber weil er sich nicht runden ließ, bleibt Spekulation. Klages schrieb

einen Tag nach Prinzorns Tod: „Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß der ‚Genius‘ unseres Freundes sein Leben für vollendet hielt und den Zufall einer Infektion nur zum Anlaß nahm, es zu beenden – Ich persönlich habe an Prinzhorn einen treuen Weggefährten und meinen tapfersten Vorkämpfer verloren.“¹²⁹

Auch Prinzhorn wäre aber kaum der Mann gewesen, der das, was er als die Leerstelle eines kulturellen Neuaufbruchs herausarbeitete, selbst hätte besetzen können, nämlich die Schaffung einer populären Weltanschauung, die das Urphänomen, auf dem das Christentum beruht, als Wirklichkeit nimmt, aber negativ wertet, es mythisch auslegt als Einbruch eines sengenden Wüsten- und Lichtgottes, dem nur im Namen von Fluß und Baum und Fels die Stirn geboten werden kann. Dazu war er zu sehr Wissenschaftler, zu sehr wohl auch befangen in bürgerlichen Kategorien. Diese Befangenheit allein erklärt seine positive Wertung des Luthertums, das doch dem Jahwismus in radikalierter Form Bahn gebrochen hat. Hier strauchelt Prinzhorn in vage Sehnsüchte hinein, mit denen der Nationalsozialismus ein ‚Deutsches Christentum‘ zu etablieren suchte. Dennoch sprach Prinzhorn 1927 unmißverständlich von der „Hitler-Farce“ und sah in Mussolini die Verkörperung der „Wunschphantasie des Durchschnittsitalieners“.¹³⁰

Prinzhorn war allerdings mehr ‚Mann von Welt‘ als Klages und – wenn auch vielleicht mit der Gefahr pragmatischer Anpassung an Modeströmungen – doch jemand, der an grundlegenden Erkenntnissen festhielt. Er, und nicht Klages, wurde 1927 von Keyserling zusammen mit Richard Wilhelm, Max Scheler, Leo Frobenius und anderen zu einem Symposium unter dem Rahmenthema ‚Mensch und Erde‘ eingeladen, bei welchem Max Scheler sich ausgiebig mit Klages' Philosophie auseinandersetzte. Prinzorns eigener Beitrag trug den Titel ‚Die erdentrückbare Seele‘, der mißverständlich ist, stellt er dort doch die These auf: „Die Seele entrückt sich nie der bergenden Mutter Erde, ihrer Heimat, sondern ausschließlich dem Geist.“ Das, was sich offenbare, sei immer der „Lebensgrund“.¹³¹

3.1.3. Hans Kunz (1904-1982)

Die vielleicht spannendste und produktivste Auseinandersetzung mit Klageschen Ansätzen zu Lebzeiten des Philosophen hat Hans Kunz 1930 veröffentlicht.¹³² Er bemerkt einleitend, daß es Prinzhorn war, der ihn an das Werk von Klages heranführte und ihm half, die Barrieren, die die Rezeption behinderten, zu überwinden. Als solche benennt er, neben dem Stil, die schroffe Art von Wert-

urteilen über Größen der Geistesgeschichte (von Platon bis Schopenhauer) und zeitgenössische Autoren (von Husserl bis Jung): “Es ist fast so, als provozierte Klages aus irgendwelchen Gründen das Totschweigen und Sich-herumdrücken, als habe er den passiven Widerstand seiner Zeitgenossen sowohl wie seine Explosionen nötig.”¹³³ Psychologisch verständlich erscheint ihm dieses Verhalten deshalb, weil Klages sehr früh Fragestellungen aufgegriffen habe, die erst ein Vierteljahrhundert später zu Zeitthemen geworden seien. Kunz’ Anerkennung ist bei aller Kritik ungeteilt: “Den nicht allzu wahrscheinlichen Fall gesetzt, daß man sich in hundert Jahren noch ernstlich um Philosophie und das heißt um das Wesen des Menschen und seiner Welt kümmern wird: so wird das Werk von Ludwig Klages als eines der seltenen Zeichen dafür gelten, was diese unsere Zeit philosophisch geleistet hat.”¹³⁴

Die Kritik von Kunz an Klages beginnt bei der Terminologie der Gegenüberstellung von ‚Sein‘ und ‚Wirklichkeit‘. “Wenn allein dem Geist Sein eignet, er aber als außerkosmische Macht ausschließlich im Menschen ist, dann bewirkt alles Erkennen – sofern es Außermenschliches bzw. Nichtgeistiges betrifft – eine Verfälschung des Erkannten.”¹³⁵

Der Terminus ‚Erscheinung‘ bezeichne bei Klages “nicht das, was gemeinhin ‚Phänomen‘ genannt wird, meint vielmehr eine ganz bestimmte Interpretation.”¹³⁶ Kunz negiert, daß alles, was erscheint, beseelt sein müsse, und bestreitet damit auch die Berechtigung, von einem All-Leben zu reden: “Es gibt kein kosmisches Alleben, sondern nur einzelne Lebewesen.”¹³⁷ Stattdessen betont er, daß “alles Begegnende – Dinge, Pflanzen, Tiere, Menschen – immer auch an sich selbst dinglich (im weitesten Sinne), obzwar außer den leblosen Dingen nicht bloß dinglich”, seien.¹³⁸ Damit beseitigt er das Problem, daß die auf den Konstruktionen des Geistes beruhende Weltbeherrschung funktioniere, obwohl diese doch nicht ‚wirklich‘ seien, aber er handelt sich eine Neuauflage der Rede von Naturreichen mit einem Hiatus zwischen Anorganischem und Organischem ein.¹³⁹ Kunz gesteht Klages zu, im Gegensatz zu Bergson und Simmel den Boden für eine am außermenschlichen Leben orientierte Biologie gelegt zu haben. Dieses könne als “Nur noch leben auf dem Wege einer reduktiven Interpretation des Daseins (d.h. des menschlichen Seins).”¹⁴⁰ verstanden werden. Das Motiv für Kunz’ Negation eines ‚All-Lebens‘ ist nicht eine Verhaftung am Reduktionismus, sondern der radikale Wille zur Anerkennung des Todes ohne verschleiernde Ideologien. Der “Endlichkeit oder Sterblichkeit alles Lebendigen” sei bei Klages nicht wirklich ins Auge gesehen.¹⁴¹ Kunz vermutet bei Klages eine zur christlichen Position alternative Möglichkeit, sich der Wirklichkeit des Todes nicht in voller Schärfe stellen zu müssen, nämlich der Identifikation mit dem, was im Werden

und Vergehen bleibt. Dies ist tatsächlich der Kern der Erfahrungsreligion. Kunz sieht hierin aber den wesentlichen Grund, warum Klages den Ursprung des Geistes nicht erklären kann und sagt darüber: “Vermutlich hat er seinen Ursprung im Tode [...]. Der Mensch ist dasjenige Lebewesen, über das der Tod nicht nur als Ende kommt, sondern in dem er ständig schon da ist und halbwegs geschieht, nämlich im Modus der geistigen Akte, in denen sich das Nichts des Todes vorauslaufend offenbart.”¹⁴² Kunz bemerkt an dieser Stelle, ob es sich bei der “Todesurprünglichkeit des Geistes” um eine echte metaphysische Entdeckung handle, müsse sich erst noch zeigen.¹⁴³ Hier setzt tatsächlich die eigene philosophische Leistung von Kunz an, der Max Herzog 1983 eine ausführliche Studie gewidmet hat. Kunz bezeichnet den Tod als Paradigma der Endogenität.¹⁴⁴ Er konstatiert einen Zusammenhang von Tod und Freiheit, der nicht nur in der Möglichkeit des Suizids wurzelt.¹⁴⁵

Das Thema klingt schon in seinem Aufsatz für den von Prinzhorn herausgegebenen Sammelband ‚Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben‘ (S. 74f.) an, wenn er versucht, die tiefe Befriedigung zu erklären, die psychoanalytische Forscher aus ihren ‚Nichts-als‘-Reduktionismen ziehen: “Vielleicht liegt es vermutungsweise in Folgendem: die Wahrheit des Menschen zu wissen [...] muß solange partikulär und deshalb unsicher bleiben, solange das Dasein des Menschen nicht erfüllt, ans Ende gekommen ist [...]. Das Sich-selbst-offenbar-werden des Menschen findet erst im Sterben seinen Abschluß. Das Vorwegnehmen der Selbstoffenbarung [...] der Wahrheit kommt deshalb einer Vorwegnahme des Todes gleich.” Das Thema von Kunz’ Hauptwerk ist entsprechend “die anthropologische Bedeutung der Phantasie”. Sie ist für Kunz zunächst ein Analogon zum Pflanzenwachstum,¹⁴⁶ aber in ihr wurzelt die Fähigkeit zu der Transzendenzleistung, sich in einen anderen versetzen.

Als die eigentlich menschliche Grundstimmung sieht Kunz das Staunen.¹⁴⁷ Tod und Denkart sind für ihn wesensverwandt als Unterbrechungen des fließenden Kontinuums, die immer erst ex post ‚festgestellt‘ werden können.¹⁴⁸ Der Tod erscheint dabei als der universelle Gleichmacher.

Auch schon für Klages ist das, was dem Homo faber im Menschen gegenübertritt, wesentlich aus dem Verhältnis zum Tod entsprungen. Daher der lapidare Satz, die Werke des pathischen Menschen seien im wesentlichen Monumente der Toten, die des aktiven wesentlich Werkzeuge.¹⁴⁹

3.1.4. Theodor Lessing (1872-1933)

Theodor Lessing kann als der unglückliche geistige Zwilingsbruder von Klages angesprochen werden. Auch er stammte aus Hannover, lebte von 1895 bis 1905 in München und promovierte 1899 in Erlangen über den Philosophen African Spir. Danach beschäftigte er sich – seit 1900 verstärkt an seinem Judentum orientiert – mit der Wertphilosophie von Lotze, Meinong, Ehrenfels, Brentano und Scheler¹⁵⁰ und wurde 1908 Privatdozent in Hannover. Im Wert liegt für ihn der Gegensatz zum Leben: „Reiner Kultus des Lebens schlosse von sich aus: Urteilsentscheide und Wertenscheide. Reiner Kultus des Wertes mündete in Aufhebung des Lebens selbst.“¹⁵¹ Zwar zog es auch ihn zu den mythischen Bildern, so wenn er die Naturwissenschaft als Kultur von Zyklopen bezeichnet,¹⁵² doch wird ihm der Mythos nie zur Welt.

Was ihm fehlte, war das unumstößliche Gefühl einer Aufgabe, die allein einem intellektuellen Leben Gestalt zu geben vermag. Er blieb daher zeitlebens von seinem lieblosen Elternhaus und einem ambivalenten Verhältnis zu seinem Judentum geprägt. Wenn Lessing in einem seiner bekanntesten Bücher vom ‚jüdischen Selbsthaß‘ spricht, hat man das Gefühl, als betreibe er eine ähnliche Generalisierung eigener Problematik wie umgekehrt Klages, der ihm im Oktober 1899 pathetisch die Freundschaft aufkündigte, weil er die existentielle Unentschiedenheit und Zerrissenheit des Schulfreundes nicht mehr ertragen konnte. Daß Klages diese Haltung als typisch jüdisch empfand, mag sogar durch Lessings Ausweitung seiner eigenen Charakterzüge auf eine ganze Generation junger Juden mitbedingt sein.¹⁵³ Zudem kam die reflektierende Gebrochenheit des Impulses, die Klages am meisten störte, mit dem Ahasver-Klischee überein.

Klages' Kündigung der Freundschaft ist schon deshalb nicht aus schematischer Judenfeindschaft zu erklären, da er ja, wie das Beispiel von Melchior Palágyi zeigt, zeitlebens enge Freundschaften mit Juden pflegte. Seine Charakterisierung des jüdischen Charakters, von dem er immerhin bemerkt, „nicht jeder Jude braucht ihn zu haben und nicht nur Juden haben ihn,“ scheint stark von seiner Einschätzung Lessings geprägt: „Kein ‚Jude‘ ist jemals völlig ‚bei der Sache‘, und kein ‚Jude‘ ist jemals völlig ‚bei sich‘. Ein Teil von ihm ist stets beim Zuschauer, in seinem Geiste bleibt immer noch Raum für die Erwägung, wie er sich ausnehme.“ ‚Jude‘ ist hier offensichtlich Chiffre für eine Gebrochenheit durch Reflexion, für Menschsein unter Bedingungen fehlender Selbstverständlichkeiten. Das ist jedoch in der Moderne die prägende Situation von immer mehr Menschen, die dann zu überlegen anfangen, „wie ihr Gefühl menschlich normalerweise sich zu verhalten habe, ob es gehässig schäumen oder unterwürfig bitten, ob es tödlich

verletzt sein oder sich dankbar geschmeichelt gebärden müsse“ (SFV 80).

Lessing hat sich über die menschliche Enttäuschung hinweg immer einen Blick für die Größe des Jugendfreunds bewahrt.¹⁵⁴ So schreibt er 1925: „Nur ein Einziger, ganz einsame Wege gehend, hat in dem Chaos der biologischen und psychologischen Wissenschaften das Wesen der Symbolik klar erkannt: Ludwig Klages [...]. Im übrigen aber ist durch Ludwig Klages die graphologische Forschung durchaus schon zur universellen Ausdruckskunde geworden. Darum dürfte sein Werk in dem Zeitalter von 1868 bis heute das Entscheidende sein.“¹⁵⁵ Ebenso wie Klages, der Psychoanalyse schlicht als „Seelenauflösung“ übersetzt (GDC 244), wendet sich auch Lessing gegen Freuds Theorien als Zersetzung des lebensspendenden Eros.¹⁵⁶ So überschneidet sich sein Weg doch immer wieder mit dem von Klages, etwa in der Thematisierung der Naturzerstörung und auch im Bezug auf romantische Philosophen wie etwa Carl Gustav Carus, dessen ‚Symbolik der Gestalt‘ er 1925 neu herausgab, während Klages die ‚Psyche‘ neu edierte.

Lessing kritisiert aber an Klages „die Vermischung von echter intuitiver Einsicht in Gestalt und in Rhythmus von Gestalten mit einer auf Orientierung abzielenden Psychologik, ja ich möchte fast sagen mit einer analytischen und synthetischen Seelenchemie [...]. Dr. O. Hermanns ‚Klages Entwurf einer Charakterkunde‘ (Leipzig 1920) benutzt sogar diese Strukturpsychochemie mit Erfolg für heilpädagogische Zwecke. Aber dies ist Werk erfinderischen Geistes, nicht Lebensschau.“ Das sei auch „zum Verhängnis geworden für die charakterologische Arbeit von Ludwig Klages.“¹⁵⁷ Es sieht hier so aus, als mache sich Lessing zum Anwalt der strengen Trennung von Tatsachen- und Erscheinungswissenschaft, die der Praktiker Klages verwische. Lessing, der freilich nie dazu gekommen ist, dies wirklich in einem Hauptwerk auszuarbeiten, besteht hier auf der strikten Trennung von Wissen und Erkennen, „denn wir wissen von einer Sache gerade nur so weit als wir sie machen können, wir erkennen sie aber nur gerade so weit als wir sie sind.“¹⁵⁸ Die Erkenntnis durch inneres Mitvollziehen nennt Lessing ‚Ahmung‘. Sie bezieht sich nur auf Gestalten des bewußtlosen Lebens. In seiner Dreisphärentheorie fügt er zu *vitalité* und *réalité* noch die *vérité* hinzu.¹⁵⁹

Er ontologisiert diese Scheidung zu einer Dreiheit von Gestalten, Formen und Gebilden. Als Gestalten läßt er nur Produkte des bewußtlosen Lebens gelten; Formen dagegen sind Ausdruck bewußter Gestaltung und Gebilde die zweckfreien, aber nicht rein natürlichen Ideen der Phantasie. Zu letzteren rechnet er auch Kultur, Volk und Landschaft¹⁶⁰ und wendet sich damit gegen Willy Hellpach, Josef Nadler, Oswald Spengler sowie die Vertreter der Geopolitik, denen er vorwirft, sie vermischten die Sphären. „Niemals werden Wertwissenschaften, Geisteswissenschaften, niemals Staat, Wirtschaft, Recht, Politik auf sinnfällige

Natur, auf Geographie oder Morphologie aufzubauen sein.”¹⁶¹

Das Verhältnis von Tatsachenwissen und Ahmung beschreibt Lessing als eine Art Überdeckung: “Der wissende Mensch ist dumm durch Wissenschaft. Sein Wirklichkeits- oder Wahrheitswissen hängt wie ein Schleier vor seinem Leben [...]. So hält die Sonne am Tag alle Sternwelten überdeckt.”¹⁶²

Das ist ein schönes mythosnahes Bild. Im übrigen aber wirkt Lessings Einteilung, die sich vornimmt, die Ahmung von der Verfremdung durch den klügelnden Geist zu befreien, selbst selbst wie das Produkt einer Lust am Schematisieren.¹⁶³ Obgleich Lessing die Scheidung der drei Sphären verfißt, vermischt er sie doch immer wieder.

Lessings eigentliche Bedeutung liegt auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie. Geschichte ist für ihn ‚Sinnggebung des Sinnlosen‘, worin er, wie Klages, etwas höchst Problematisches erkennt, denn der menschliche Wille unterstellt dem, was ein Werk blinder Mächte ist, einen Sinn und damit eine Rechtfertigung. Er wertet. Von daher wird verständlich, daß das Judentum als die Kultur, die die Geschichte entdeckt, daran auch in ungeheurem Maß leidet. Israel war, so schreibt Lessing, “unter allen Völkern das erste, ja vielleicht das einzige [...], welches die Schuld am Weltgeschehen einzig in sich selbst gesucht hat.”¹⁶⁴ Lessing trifft damit den Lebensnerv des Judentums. Denn alle anderen Völker seines Kulturkreises wie z.B. die Philister, die – obwohl untergegangen – dem Land Palästina bis heute den Namen gegeben haben, werteten ihre Niederlagen erfahrungsreligiös: Der Gott der siegreichen Feinde hat sich als der Stärkere erwiesen, also gehen die Überlebenden zu ihm über und verlieren damit ihre kulturelle Identität und verschwinden als Volk aus der Geschichte. Dem Judentum aber haben die Propheten nach der Verschleppung nach Babylon unter Hinweis auf die archetypisch im Auszug aus Ägypten vorgebildete Situation die Identität erhalten, indem sie lehrten: Nicht unser Gott ist schuld an unserer Niederlage, sondern unser mangelnder Glaube an ihn; und wenn wir uns ihm wieder zuwenden, wird er einen neuen Bund mit uns schließen. Der Preis für das Bewahren der kulturellen Identität war das Gefühl der eigenen Schuld.

Lessing sieht es grundsätzlich als problematisch an, Geschichte unter der Schuld-kategorie zu betrachten; wenn dies aber doch geschieht, dann erscheint ihm die Selbstzuweisung als das Ehrenhaftere gegenüber der Fremdzweisung. Schuld ist unabdingbar, aber sie zu leugnen, führt in die Destruktion: “Wenn wir die großen Schlangen ausrotten, verwenden wir dazu viel Hinterlist; wir sagen daher: die Schlangen seien hinterlistig.”¹⁶⁵

Mit gemischten Gefühlen blickt Lessing auf die Emanzipation des Judentums in der Aufklärung. Der Preis für das ‚Entréebillet in die europäische Kultur‘ war das

Opfer der eigenen Kultur. Das ältere Judentum sieht Lessing in Analogie zu anderen nichtchristlichen Kulturen. Ganz im Sinn von Klages ist die Formulierung: “An der Sonne der Kultur schmolzen die Vorweltvölker dahin.”¹⁶⁶ Das Judentum ist mit der Emanzipation auf die Seite der Sieger übergegangen und war damit wie nie vorher in seiner Geschichte davon bedroht, seine Identität einzubüßen.

Lessing bestreitet explizit, daß die Moderne eine jüdische Wurzel hat. Auch zum Geldleihgeschäft habe erst das Christentum die Juden genötigt. “Nicht der Jude hat die Menschheit in den Geist hineingetrieben, sondern der Weg zum Geiste, den die Kultur nehmen muß, hat mit dem Heidentume auch das Judentum gewandelt.”¹⁶⁷ Der ‚jüdische Selbsthaß‘ ist Produkt der Selbstspaltung. Religiöses Erleben ist “Eingebundensein ins Absolute”¹⁶⁸; selbst ästhetische Erfahrung (Lessing mag das ‚Verlehrtenwort‘ nicht) besitzt davon noch etwas. Mit der Emanzipation verliert das Judentum seine Religiosität; nicht mehr “fromme Weise” sondern Großbankiers und Rechtsanwälte sind seine Wortführer.¹⁶⁹ Doch andererseits kommt Lessing nicht umhin, das moralische Werten anstelle der gläubigen Hinnahme als Spezifikum der jüdischen Religion zu sehen.¹⁷⁰ Die Mission des Judentums sieht Lessing in seiner Vorreiterschaft für einen nicht zu vermeidenden schmerzhaften Prozeß. “Jüdischer Wille und jüdische Intelligenz wurden führend. Warum? [...] weil sie die selbe Krankheit hinter sich haben, von welcher die ganze übrige Erde, besonders aber das alte Europa, nun plötzlich befallen ist [...]. Wir besitzen bereits die Antitoxine und sind als die Älteren bereits immun geworden gegen Krankheitsgifte, deren Überwinden gerade jetzt zur Lebensfrage aller Völker der Erde wird.”¹⁷¹ Das Judentum ist nicht ‚schuld‘ an diesem Prozeß, es ist vielmehr sein erstes Opfer.

Betrachtet man die zweite Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, dann kann man nicht umhin, darin etwas Wahres zu sehen. Der Kulturwissenschaftler Nathan Sznajder hat – bewußt eine Ausdrucksweise aufgreifend, die heute als nazistisch gilt – sogar davon gesprochen, die Welt sei ‚verjudet‘. Was Sznajder aber fehlt, ist der Blick für den darin liegenden Verlust. Sznajder stellt vielmehr, anders als der die Spaltung existenziell lebende Theodor Lessing, all das positiv dar, was von Gegnern des Judentums – nicht nur aus antisemitischem Ressentiment – kritisiert wird. Er ist in höchstem Sinn “religiös unmusikalisch”¹⁷². Er versteht gar nicht, daß Kultur auf etwas anderem beruht als auf Werkzeuggebrauch. Hans Jonas hatte von Werkzeug, Bild und Grab als den drei Bestimmungsmerkmalen des Menschen gesprochen, aus denen Wirtschaft, Kunst und Religion entstehen.

In Nathan Sznajders Ausführungen tauchen wirtschaftliche Interessen als global bestimmend nicht auf. Statt dessen entwickelt er einen naiven Dualismus von Gesellschaft und Staat, wobei erstere positiv bewertet und fast mit dem Geistes-

leben gleichgesetzt wird, das sich von der Bevormundung des Staates befreien soll.¹⁷³ Sznajder meint, es gehe darum, den „Begriff des Politischen neu zu besetzen“, und zwar in Anpassung an die Realität, d.h. die Diktatur der Ökonomie. Der traditionelle Begriff der Politik wurzle in einem Denken, das an Letztwerten statt Tauschwerten orientiert war. Daraus entstehe das Denken in den Kategorien von Freund und Feind. Dagegen sei die zweite Moderne davon gekennzeichnet, daß sich die meisten Menschen zunehmend gleichgültig gegenüberstehen. Sznajder gewinnt dem etwas Positives ab. Die Konsumgesellschaft produziere freiere und tolerantere Menschen, für die es leichter sei, sich neue Identitäten zu suchen. Ob man das noch Identität nennen sollte, thematisiert er nicht. Hinter all dem steht als unausgesprochene Maxime, daß das Leben eine Veranstaltung zur Lustmaximierung sei.

Sznajders Theorie ist freilich nur die theoretische Einholung und Heiligsprechung des Faktums der Amerikanisierung weitester Teile der Welt. Dadurch, daß Sznajder den Antiamerikanismus der europäischen Kulturkritik nach 1945 zum Nachfolger des Antijudaismus der ersten Jahrhunderthälfte erklärt – tatsächlich beruhen beide auf demselben Schreckbild der Herrschaft des seelenlosen Händler- und Maschinengeistes – spricht er der globalen Dominanz der Amerikener eine Unkritisierbarkeit zu, die sich Israel durch die Anknüpfung an den Holocaust geschaffen hat.

Der deutsche Selbsthaß in Analogie zu dem von Lessing beschriebenen jüdischen kann vielleicht gerade von daher verstanden werden, daß nun, ebenso wie die Juden zweihundert Jahre früher, die Deutschen ‚emanzipiert‘ wurden – teils durch die Macht der Sieger, teils weil auch sie ein Eintrittsbillet zu den Segnungen der Konsumgesellschaft wollten. 1989 hat ihnen das Schuldbekennnis – auf etwas profanere Weise als den Juden an den Wassern von Babylon – die nationale Einheit, freilich gerade nicht die kulturelle Identität, gesichert. Im Deutschen lebt auch der Wille, Angehöriger eines auserwählten Volkes zu sein, und wenn es im Positiven nicht geht, dann eben im Negativen.

Sich als etwas Besonderes zu fühlen, ohne dies durch irgendeine Art von Leistung einlösen zu müssen, ist ein Grundmotiv dessen, was man politisch links nennen kann.¹⁷⁴ Dies ist besonders das Kennzeichen linker, sogenannter ‚gesellschaftskritischer‘ Kultur, wie sie im selbstgefällig-besserwisserischen Kabarett zum Ausdruck kommt. ‚Kritisches Bewußtsein‘ ersetzt hier echte Kreativität. Man ist auch nur ein Konsumspießer, kommt sich aber mutig und selbstbewußt vor; man hält sich für etwas Besseres, weil man sich Schwierigkeiten stellt, die andere vermeiden, und wenn man keine wirklichen Probleme hat, muß man sich welche machen. Im Schuldbewußtseinsritual schwingt zudem ein Stück säkularisierter

Protestantismus mit. Aber auch schon das sokratische „Ich weiß, daß ich nichts weiß“ hat diese Struktur, durch Nichtkönnen auffallen zu wollen.

3.1.5. Viktor von Weizsäcker (1886-1957)

Die Suche nach der Begegnung mit dem Lebensgrund, nach der vorbegrifflichen Einheit von Mensch und Umwelt, hat Viktor von Weizsäcker aufgenommen.

Dieter Wyss, der dem Verhältnis des großen Psychosomatikers zu Klages ein Kapitel seines Weizsäcker-Buches gewidmet hat, sieht eine größere Nähe zu Klages als etwa zu Scheler.¹⁷⁵ Klages, so meint Wyss, habe die Festlegung auf eine Ontologie, die zu vermeiden Weizsäcker so wichtig war, sehr geschadet.¹⁷⁶

Neben der schon erwähnten Vorwegnahme der Lehre vom Gestaltkreis als Einheit von Wahrnehmung und Bewegung ist es vor allem die Ausdruckslehre, die Weizsäcker stillschweigend von Klages übernimmt.¹⁷⁷ Wyss erkennt an, daß sich hier viel eher brauchbare Grundlagen für Weizsäckers Psychosomatik finden, als in der von ihm freilich intensiver diskutierten Psychoanalyse.

Weizsäcker kann in mancherlei Hinsicht Klagesche Erkenntnisse sehr ernst nehmen, weil er sich nicht an die logische Konsistenz eines Systems bindet. Andererseits steht dies heute der Rezeption des philosophischen Gehaltes seines Werkes entgegen.

Weizsäcker will die Dinge von verschiedenen Seiten betrachten, ohne eine Perspektive als die richtige festzulegen, aber auch ohne aus dem Perspektivismus wieder eine Ideologie zu machen, die die Dinge zu Beispielen für unser Subjektsein instrumentalisiert. Bei einem Großteil der philosophischen Erkenntnistheoretiker im Gefolge von Kant ist das Leitmotiv ja eine geradezu diebische Freude am Zurschaustellen der Subjektbedingtheit aller Erkenntnis.

Neben der Beziehung der mechanischen Kausalität und der von Erscheinung und Wesen scheinen Weizsäcker auch andere denkbar, so etwa die von Entwicklung und Ursprung. Eine mythische Anatomie ist für ihn ebenso möglich wie eine hormonelle Interpretation der Angst, allerdings beide nur unter der Voraussetzung, daß es sich nicht um naive Gleichsetzungen handelt, sondern daß „jede dieser Behauptungen auf die Zweiseitigkeit oder Transzendenz mit einem gelinden intellektuellen Schock vorbereitet“.¹⁷⁸ Weizsäcker legt zur Überwindung des bei Klages seiner Meinung nach statischen Gegensatzes von Geist und Seele Wert auf eine genetische Betrachtung: „Indem das Kind etwas lernt, opfert es ein Stück Liebe und gewinnt ein Stück Herrschaft“, heißt es in den ‚Anonyma‘.¹⁷⁹

Weizsäckers Ziel ist es, vom ‚Reden über‘ zum ‚Reden mit‘ zu kommen, wofür

ihm Goethe als Vorbild dient.¹⁸⁰ Diesen Gedanken hat Weizsäcker als eines seiner Zentralanliegen in den ‚Anonyma‘ ausgeführt: Dort spricht er von der Übereinstimmung von Natur- und Erkenntnisprozeß, die beide den Charakter des Übersetzens haben. Damit ist nicht nur die Trivialanalogie von Wahrnehmen und Nahrungsaufnahme, gedanklichem Strukturieren und Verdauen gemeint, sondern Übersetzen wird zum Realsymbol auch gerade in seiner wörtlichen Bedeutung von Über-Setzen als Bild der Verwandlung. Auf der untersten Stufe ist es die Mischung verschiedenen Stoffes in einer sich bildenden Form, schließlich auch die Überschreitung des Lebewesens in der Begegnung mit einem Anderen. Das ist wieder jene „Zweiseitigkeit oder Transzendenz“, auf die nach Weizsäcker mit dem intellektuellen Schock hingewiesen werden soll.¹⁸¹ Auch hier im Wechsel von der geisteswissenschaftlichen zur naturwissenschaftlichen Seite geht es wieder um die Übersetzung, die den eigentlichen Erkenntnisakt in immanenter Transzendenz ausmacht.

In den ‚Anonyma‘ wird auch die Kategorie der Kausalität als ein Sonderfall des Übersetzens, der Satz der Identität als Sonderfall der antilogischen Begegnung reinterpretiert. Durch den Prozeß der Wissenschaft als Übersetzung entstehe nicht ein System von Gleichungen, sondern von Stellvertretungen.¹⁸²

Wissenschaft selbst ist Übersetzung, denn Wissen entsteht durch Übersetzung des außer ihr Befindlichen.

Wyss hat herausgearbeitet, daß Weizsäcker im Unterschied zu Freud ebenso zurückhaltend gegenüber aller Hypostasierung verfährt wie Goethe im Unterschied zu Newton: „Nicht wird mehr gefragt, was Sexualität an sich selber sei, sondern wie Sexualität zu Nichtsexualität sich verhalte, wo die Grenze sei und dergleichen.“ Ähnlich wie Goethe schreitet Weizsäcker innerhalb des Wahrnehmbaren von Pol zu Pol. Auch innerhalb jedes ‚Triebes‘ wird zunächst die Polarität gesucht: „Eine Waage benennt man nicht nach den Gewichten, sondern nach ihrer ausgleichenden Funktion, [...] das die Sexualität Auszeichnende ist nicht die Libido, sondern eine durch Kraft und Gegenkraft bewirkte Schwankung um eine Schwebelage“, und „wie Platon im Symposion die Diotima sagen läßt, ist Eros ein Philosoph und das, wonach Eros sich sehnt, ist das Schöne; wo er des Schönen nicht habhaft werden kann, da zieht er es vor, die Lust zu meiden und zu leiden.“¹⁸³

Gegenüber der Vergegenständlichung zum Trieb gewinnt damit die Liebe wieder heuristischen und zugleich ethischen Wert; das Ethos wie die gesamte Geistigkeit muß nicht von außen an die Natur herangebracht werden: „Der pathische Charakter des Lebens ruht auf dem Pathos der Liebe, welche das Grundverhältnis bejaht und sein Name ist.“ Dieser pathische Charakter ist aber wie bei Klages

die Seite des Erkennens, und daß Liebe der Grundprozeß des Erkennens ist, muß nicht im Rückgriff auf die biblische Wortidentität, sondern kann in den ‚Anonyma‘ so formuliert werden: „Die sog. Transzendenz des Erkennens und das Sich-Überschreiten des Lebewesens stimmen überein, stehen in Analogie.“¹⁸⁴ ‚Analogie‘ meint wieder diese Beziehung, die mehr ist als Symbolik und Strukturgleichheit, die primär ist: Aufeinanderangewiesensein. Die Innenwelt bildet nicht die Außenwelt bloß ab, sondern bildet sich an ihr, gleichzeitig strukturiert sie die Außenwelt. Die Gestalt enthält immer beides, denn sie ist die nur in einem Bewußtsein durch Erinnerung mögliche Synthese der in der Geschichte immer durch die Zeit getrennten Momente der Systole des Erkennens und der Diastole des Handelns.¹⁸⁵ In der Außenwelt (für den analytischen Naturwissenschaftler) gibt es keine Gestalten, aber ohne Gestalterkenntnis gibt es auch keine Außenwelt.

Erkennen ist letztlich nur aus der Identität möglich, diese ist nicht gegeben, sondern Vollzug. Hierin liegt der spirituelle Grund, warum Weizsäcker Identität nicht als Theorie formuliert, denn dies würde die Rückkehr zum Idealismus und neuerliche Überhebung aus dem Umgang mit der Natur bedeuten.

Stattdessen geht die ‚Pathosophie‘ den Weg zurück zu einer ‚vorontologischen‘ Ontologie, wie sie etwa Heraklit andeutet. In diesem Sinne nennt Weizsäcker Goethe einen Reaktionär, der sich zu Newton verhalte wie Heraklit zu Parmenides. Gerade durch den Weg an der Erkenntnistheorie vorbei¹⁸⁶ ist Goethes Lehre gar nicht vom Verhältnis des Menschen zur Natur abgeleitet, sondern erhebt sich aus dem Umgang der Natur (von welcher der Mensch ein Teil ist) mit sich selbst zu der Einsicht: Die Natur selbst ist Umgang und wird erst im Umgang das, was sie ist.¹⁸⁷

Im Rahmen eines Perspektiven wechselnden Denkens kann dann auch von ‚Wesenheiten‘ im Klageschen Sinn geredet werden. Weizsäcker tut dies aber nicht mit Emphase sondern im Konjunktiv. Daß es neben den „empirischen Lebewesen auch nichtbiologische geben könnte, deutet er mehr an, sei es aus Vorsicht gegenüber Kollegen sei es aus berechtigter Vermeidung von Vergegenständlichung.“ „Es bleibt aber die Frage, ob in der Objektivierung und Funktionalisierung des Naturbildes oder der Weltanschauung deren dämonologische Bestandteile völlig ausgemerzt werden können. Ob also nicht Steine, Winde, Sterne und Jahreszeiten auch jetzt noch irgendwie Kobolde, Geister, Engel oder Teufel geblieben sind. Mit ihnen objektiv umzugehen, wäre eine Illusion geblieben, und es wäre ein Wahn, sie als bloßen Wahn zu bezeichnen.“¹⁸⁸ Krankheit wird als eine Form des Besessenseins des Ich rekonstruiert: „Der kranke Mensch nimmt aufs bestimmteste wahr, daß er selbst, sein Ich es ist, welches am Zustandekommen der

Krankheit aktiv oder gewährenlassend, teilnimmt. Aber er vertauscht später die Ich- mit der Es-Stellung; die Willensambivalenz, die Gewissensfrage fallen zu Boden, und mit der Entzündung ist auch das Urteil fertig, daß nicht er, sondern nur sein Körper krank sei (In der Rekonvaleszenz kann dieser Stellentausch in umgekehrter Folge sich wiederholen).¹⁸⁹

3.1.6. C.G. Jung (1875-1961)

Die Eigenständigkeit von C.G. Jung hat Klages bei seiner Pauschalkritik an den Schülern Freuds (GdC 244ff.) wohl mißachtet. Umgekehrt hat auch Jung Klages' Leistung nicht zu würdigen verstanden. Doch auch Jung kommt von den ‚psychologischen Errungenschaften Nietzsches‘, die er, anders als Klages, bei Freud fortgeführt sieht, zum Mythos. Es ist wohl richtig, davon zu sprechen, daß die Mythologisierung eine Selbsttherapie Jungs gewesen sei; sie ist aber das Muster einer nicht-reduktionistischen Therapie überhaupt: einer, die nach Wiedereingliederung des durch seine Subjektivität von der Weltganzheit abgespaltenen Individuums strebt; zum einen in die Welt als unhintergehbaren Naturzusammenhang, in den es spätestens mit dem Tod wieder zurückkehren muß, und zum anderen als kulturelle Tradition, von der es geprägt ist, insofern nur die Bilder der Tradition ihm Sprache und damit Distanzierung ermöglichen.

Auch Jung gehört in die Reihe der hinweisenden Denker, doch er tat alles, um sich den Standards der Wissenschaftlichkeit anzupassen. Es ist ihm wenig gedankt worden, denn die Gläubigen der Wissenschaftsideologie haben ihn als Außenseiter betrachtet und stigmatisiert. Bloch hat ihn mit Klages in einen Topf geworfen,¹⁹⁰ und Horkheimer sagt über ihn: „Jung verwendet die Sprache vornehmlich in ihrer Hinweisfunktion und als Erlebnisanstoß [...]. Dazu darf man bei ihm nicht auf Begriffsschärfe hin lesen, man muß vielmehr in den Jungischen Hinweisstil hineinfinden.“¹⁹¹ Ähnlich wie das von Klages ist auch C.G. Jungs Lebenswerk durch Erfahrungen geprägt, die der wissenschaftlichen Tätigkeit vorausgingen und zu ihrer Fassung eine Erweiterung des Begriffsapparates erforderten. Das Aufkeimen der Überzeugung, daß es archaische seelische Bestandteile gibt, die aus keiner Tradition in die Individualseele eingedrungen sein können, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit Kindheitserlebnissen.¹⁹² Die Umbiegung in die Form der Wissenschaft ist sekundäre Arbeit: „Es hat mich sozusagen fünfundvierzig Jahre gekostet, um die Dinge, die ich damals erlebte und niederschrieb, in dem Gefäß meines wissenschaftlichen Werkes einzufangen.“¹⁹³ Das unverfälschteste Dokument seines Erlebens ist sein Buch ‚Erinnerungen, Träu-

me, Gedanken‘. Dort wird deutlich, daß sein Wirklichkeitsbegriff sonst immer verstellt ist, er aber eine Wirklichkeit der *daimones* und des *daimonion* meint. Deutlich sprechen viele Stellen dafür, an denen er eigenes Erleben beschreibt: Das Subjekt des Denkens erlebt er als etwas Fremdes, der Seele Gegenüberstehendes, wie Klages.¹⁹⁴ Daraus entsteht das Erleben der Wirklichkeit der Seele.¹⁹⁵ Gedanken besitzen ihr eigenes Leben, und Erkenntnis wird zur ethischen Verpflichtung den Bildern gegenüber.¹⁹⁶ Gotteserfahrung ist für ihn unmittelbar gegeben, keines Beweises bedürftig.¹⁹⁷ Auch teilt Jung mit Klages den Bezug nicht nur zur klassischen Mythologie, sondern auch zur chinesischen Tradition. Mit Alchemie und chinesischer Tradition eröffnet sich aber stellenweise ein Blick auf die kosmische Bedeutung des Bewußtseins.¹⁹⁸ In der Zusammenarbeit mit Richard Wilhelm erreicht Jung nach eigener Aussage „den zentralen Punkt“ seiner Psychologie, nämlich die Idee des Selbst.¹⁹⁹

Doch Jung beharrt auf einem, freilich nicht einlösbaren Empiriebegriff. Deutlich zeigt sich in den Formulierungen der Urfassung des Vortrags über ‚die Erdbedingtheit der Seele‘,²⁰⁰ wie sehr er Gegenständlichkeit und Wirklichkeit identifiziert, den ‚Primitiven‘ abqualifiziert und nicht verstehen will, wie z.B. die aufgehende Sonne ein Gott sein kann, die am Himmel stehende jedoch nicht. Das Ding ist freilich das Gleiche geblieben, nicht aber das Bild (Klages) oder die Atmosphäre (Schmitz). Jungs Verhältnis zur kausalistischen Wissenschaft ist unreflektiert;²⁰¹ er hofft auf naturwissenschaftliche (V)erhärtung seiner Archetypenlehre, ohne sich darüber im Klaren zu sein, daß damit sein Bemühen um Vermeidung von Kausalkonnexen vernichtet wäre. Die Ausarbeitung eines diesem gegenüberstehenden ‚Synchronizitätsnexus‘ dringt nicht wirklich durch.²⁰²

Daß Jung seinen Erfahrungen denkerisch nicht gerecht wurde, hat er selbst gesehen. So sagt er von sich: „Als Philosoph wäre ich eine traurige Figur.“²⁰³ Das Schwanken in der Frage, ob die Archetypen nun Anschauung oder Begriff seien,²⁰⁴ ob es einen Archetypus an sich gebe und was der sei, spricht jedoch für intellektuelle Redlichkeit, wenn auch nicht unbedingt für Mut. Sein Hauptfehler ist aber, daß er sich einerseits von seiner Wissenschaftsgläubigkeit nicht zu lösen vermochte und andererseits an philosophischer Begrifflichkeit wenig gearbeitet hat. Wenn Balmer ihm vorwirft, sein Wahrheitsbegriff stünde außerhalb jedes Diskurses, da Jung Wahrheit nicht auf Urteile, sondern auf die Existenz von etwas beziehe, ist dies insofern richtig, als hier der Begriff der Wirklichkeit (im Klageschen Sinne) stehen müßte. Dann aber handelt es sich um etwas ganz Wirkliches, nämlich darum, daß es für Gesundheit unabdingbar ist, daß sich innere und äußere Welt entsprechen. Vorstellungen, denen nichts Äußeres entspricht, machen ebenso so krank wie die Leugnung der vorfindlichen Mächte durch ein

rationalistisches Weltbild. ‚Schuld‘ ist aber nicht nur der ‚Besessene‘, sondern auch die verarmte Umwelt. Die Psychologie, der Balmer das Wort redet, reagiert auf die Verarmung der Umwelt mit Reduktion der Innenwelt als Therapie. Jung bleibt begrifflich bei der Introjektion.²⁰⁵ Er nennt den historischen Prozeß der Introjektion zwar beim Namen – “Was wir heute als Bestandteil unseres eigenen psychischen Wesens empfinden, tummelt sich beim Primitiven noch fröhlich projiziert auf weiter Flur” – um gleich fortzufahren: “Das Wort ‚Projektion‘ paßt eigentlich schlecht, denn es ist nichts aus der Seele hinausgeworfen worden, sondern vielmehr die Seele durch eine Reihe von Introjektionsakten zu der Komplexität geworden, als die wir sie heute kennen. Ihre Komplexität hat zugenommen, proportional der Naturentgeisterung. Eine unheimliche Huldin von anno dazumal heißt heute ‚erotische Phantasie‘ [...]; sie begegnet uns [...] nicht weniger als eine Nixe.” Dennoch geht Jung von der Realität der zentrierten Seele aus. Die Introjektion ist in seiner Sicht ein geschichtlicher Realprozeß. Dann aber steht doch wieder ein Satz wie: “Man darf nicht vergessen, daß diese Art Seele” – gemeint ist die zentrierte, die die einstige Nixe als ‚ihre‘ Strebung betrachtet – “eine dogmatische Vorstellung ist, welche den Zweck hat, etwas unheimlich Selbsttätiges und Lebendiges zu bannen und einzufangen.”²⁰⁶

Die späteren Fassungen seiner Aufsätze weichen oft erheblich von den früheren ab, und insgesamt geht die Tendenz auf eine Befreiung von den Rückständen des Rationalismus. Es bleibt beim ‚Einerseits-Andererseits‘, aber auch das wird nicht scharf ausgesprochen; Jung getraut sich nicht, deutlich auszusprechen, daß für ihn auch physische Wirkungen auf numinosen Agentien beruhen.²⁰⁷ Damit wird der cartesische Grunddualismus von ‚physisch‘ und ‚psychisch‘ oder ‚subjektiv‘ und ‚objektiv‘ nicht wirklich durchbrochen.²⁰⁸

Mit dem Festhalten an der Introjektion und der Subjektivität der ‚Innenwelt‘ geht einher, daß Jung sich von der emanzipatorischen Absicht nicht lösen will. Hier wirkt die Situation des Arztes. Jung orientiert sich an einer Ganzheit des Individuums, nicht an dessen Einfügung in einen überindividuellen Kontext. Von Klages sagt er 1939: “Hätte Klages eine einzige Neurose gründlich behandeln müssen, so hätte er den dicken Wälzer über den schädlichen Geist überhaupt nie zustandegebracht.”²⁰⁹ Das mag sein. Daß er dies aber als Abwertung versteht, zeigt, daß Jung von der nur dem Einzelleben verpflichteten Perspektive gar nicht Abstand zu nehmen vermag.

Am unverbildetsten können die selbständigen Numina in der Terminologie Jungs als Archetypen formuliert werden. “Ein Archetypus ist etwas wie ein alter Stromlauf, in welchem die Wasser des Lebens lange flossen und sich tief eingegraben haben. Und je länger sie diese Richtung behielten, desto wahrscheinlicher ist es,

daß sie früher oder später dorthin zurückkehren.”²¹⁰ Der Archetypus ist demnach das Relikt einer ‚Einbildung‘ im wahrsten Sinne des Wortes. Solange die Kulturentwicklung organisch ist, kann er immer wieder zum Kristallisationskern für die Verbildlichung von Erfahrungen werden. Jung sagt, daß gerade die “allergewöhnlichsten und ewig wiederholten Tatsachen” die mächtigsten Archetypen erzeugen.²¹¹ Jung nimmt neben den Archetypen der Familienkonstellation Mann und Frau, Mutter, Vater und Kind etc. aus der natürlichen Umwelt gern das Beispiel der Sonne.

Wie sehr sich die Schwierigkeit einer Vereinbarung der zentrierten und moralisch verantwortlichen Persönlichkeit und einer Anerkennung der numinosen Mächte nicht nur im Bezug auf die Individualtherapie stellt, zeigt der vielgescholtene Wotan-Aufsatz von Jung, in dem er sich mit dem massenpsychologischen Phänomen des Nationalsozialismus beschäftigt: Jung begreift den Nationalsozialismus als Wiederauferstehung des Berserkergottes Wotan, da “der Gott der Deutschen Wotan ist und nicht der universale Christengott. Dies ist keine Schande, sondern ein tragisches Erlebnis”. Etwas zuvor meint er, die Deutschen hätten nun eine einzigartige historische Gelegenheit, “im innersten Herzen einsehen zu lernen, aus welchen Fährnissen der Seele das Christentum den Menschen retten wollte”.²¹²

Hier wird eine Gefahr gesehen. Doch ist Jung 1936 vom verderblichen Ausgang des Hitlerregimes noch nicht so überzeugt, daß er nicht auch die befreiende Seite des ‚Wotanismus‘ sähe. “Wenn schon das Leben des Einzelnen in der menschlichen Gesellschaft und besonders innerhalb des Staates reguliert ist wie ein Kanal, so ist doch das Leben der Völker wie der Lauf eines Wildwassers. [...] Wo nicht der Einzelne, sondern die Masse sich bewegt, da hört menschliche Regulierung auf und die Archetypen fangen an zu wirken, wie es auch im Leben des Individuums geschieht, wenn es sich Situationen gegenüber sieht, welche mit den ihm bekannten Kategorien nicht mehr zu bewältigen sind.”²¹³ Der Vielfalt des Unbewußten steht die Einheit des Individuationsprozesses entgegen, und damit begreift Jung zweifellos ein Stück neuzeitlicher Realität. Wer heute mythisches Erleben propagiert, kann dies nur tun im steten Abwehrkampf gegen eine Seite seiner selbst, die längst übermächtig ist. Klages nennt sie ‚Geist‘.

Das Interesse des Therapeuten Jung aber ist das der Emanzipation. Deren ‚Dialektik‘, daß die Ermächtigung des Subjekts seine Selbstbemächtigung verlangt und die Beherrschung der inneren und äußeren Natur nur um den Preis ihrer Destruktion möglich ist, sieht er wohl, doch entscheidet er sich nicht schlüssig. Jungs Methode freilich ist eine der Amplifikation statt des Reduktionismus.²¹⁴ Dem liegt ein teleologischer Begriff des Menschseins zugrunde, der als Individua-

tionsprozeß gefaßt wird. Damit ist dem Einzelnen eine überindividuelle Norm gesetzt, aber deren Telos ist letztlich nur als personale Harmonie anzugeben, nicht als Erkenntnisziel und auch nicht als Übereinstimmung mit einem Makrokosmos. Dem Individuationsprozeß des Einzelnen entspricht kollektiv der historische Prozeß der Introjektion. Tatsächlich spricht Jung von einem Sinn der Symbolverarmung²¹⁵ und legt damit eine Berechtigung des Emanzipationsprozesses nahe, ohne diese freilich benennen zu können.

Es ist fraglich, ob Jung Klages' Werk einfach nicht verstanden hat und es deshalb als metaphysischen Ballast ablehnte, ob er einen Ausschluß aus dem akademisch-publizistischen Betrieb fürchtete oder ob ihm seine Herkunft von Freud im Wege stand. Auch heute noch sind Vertreter der Jungschen Psychologie allzu bereit, ihn auf das Format der *Political Correctness* und wissenschaftlichen Konformität zurechtzuschneiden. Tilman Evers tut dies gerade in Ausspielung gegen Klages. Unter den drei angeblich nur negativen Erwähnungen Klages' im Werk von Jung hat er wohl die in dem Aufsatz ‚Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten‘²¹⁶ vergessen, in dem Jung schreibt: „Der Geist wohl darf sich die *patris potestas* über die Seele anmaßen, nicht aber der erdgeborene Intellekt, der ein Schwert oder ein Hammer des Menschen ist und nicht ein Schöpfer geistiger Welten. Klages hat hier wohl gezielt und Schelers Reetablierung des Geistes war bescheiden genug, denn beide gehören einer Weltzeit an, wo Geist nicht mehr oben sondern unten, nicht mehr Feuer sondern Wasser ist.“²¹⁷ Jung knüpft hier in etwas eigenwilliger Weise an Heraklit an und thematisiert einen Verfall dessen, was er ‚Geist‘ nennt und was Klages eher ‚Schaufähigkeit‘ nennen würde. Das Wasser steht für das Unbewußte und für den Zugang zur Wirklichkeit über das eigene Unbewußte; das ist in Jungs Sicht heute der Zugang zu dem, was in älterer Zeit über Weisheitstraditionen und deren mythische Bilder erfahrbar schien. Der Weg nach innen soll den Weg nach außen ersetzen.

Klages sieht dergleichen als unmöglich an und beruft sich dabei auf Goethe, der den Aufruf zur Selbstbespiegelung als List geheim verbündeter Priester bezeichnete und feststellt: „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt.“

Auch an der von Jung herangezogenen Wassersymbolik läßt sich zeigen, daß die Kehrseite der Verschiebung der Wirklichkeit der Bilder in einen ‚Seele‘ genannten Innenraum die Entseelung der Natur ist, die nur noch Gleichnis des Seelischen sein darf. Bezeichnend dafür ist der Verlust des auf die Natur bezüglichen Teils der Mythen. So wird das keltische Märchenmotiv vom Unglück des Wasserwesens in der menschlichen Kultur mißverstanden.²¹⁸ In den Märchen scheint auf, daß eine Nixe die menschlichen Handlungen von einer anderen Seite ansieht:

Beim Totenmahl ist sie lustig, bei der Hochzeit traurig, und die Kirche mit ihrer Verdrehung des Zusammenhangs von Leben und Tod mag sie überhaupt nicht.²¹⁹ Emma Jung deutet das den Anlässen ‚unangemessene‘ Verhalten als Ausdruck der ‚Undifferenziertheit‘ des durch Unbewußtheit an ausreichender gedanklicher Klärung verhinderten Seelenanteils, den das Wasserwesen symbolisiere. Eine solche Deutung läßt die üblichen Wertungen bestehen, nimmt die Position des Ehemannes, der seine Wasserfrau schilt, ein und geht fehl. Der erfahrungsreligiöse Gehalt des Märchens, der in dieser Form auch in die christliche Zeit hinübergerettet werden konnte, ist jedoch, daß vom Standpunkt des Allebens der Tod die Befreiung aus der Einzelexistenz, die bürgerliche Ehe aber die Festkettung auch der erotischen Potentiale bedeutet. Ins Wasser zu gehen, war mehr als eine praktische Art der Selbstbeseitigung; es war auch mehr als Symbol. Ein geheimnisvoller Zug führt den Beladenen zum *Lysios*, und hier entscheidet sich, ob die Bindung oder die Lösung schwerer wiegt. Andererseits gibt es gerade aus Jungs Richtung Versuche, die Bedeutung von Natur für den Menschen neu zu erschließen.²²⁰

Jung kommt zweifelsohne das geistesgeschichtliche Verdienst zu, den Realitätsgehalt der hermetischen und mythischen Tradition wenigstens als psychischen wieder deutlich gemacht zu haben. Daß er nicht entschlossen genug den Weg in das Reich des Alogischen antrat, ist eine Inkonsequenz, die ihm jedoch vielleicht seine Wirkung ermöglichte. Eine ‚rettende Kritik‘ (im Sinne Walter Benjamins) müßte der Tatsache gerecht werden, daß Jung wirkte, indem er den Charakter seiner Lehre (zuallererst vor sich selbst) verschleierte. Das kann als unbewußtes Opfer angesehen werden. Sein Genius versagte ihm den Durchbruch zur adäquaten Form, vielleicht gerade deshalb, weil er eine Brückenfunktion übernehmen mußte, aufgrund derer die Mythen auf den rationalistisch ausgedörrten Boden des Geisteslebens des zwanzigsten Jahrhunderts sickern konnten; und heute noch ist die Jungsche Psychologie ein Brückenkopf im universitären Terrain mehr der Natur- als der Geisteswissenschaftler (z.B. bei Theodor Abt).

3.1.7. Richard Benz (1884-1966)

Ein Klages verwandter und doch recht eigenständiger Denker, dem es um den Praxisbezug seines Denkens ging, ist der Kulturhistoriker Richard Benz. Bekannt geworden ist er zunächst als Übersetzer und Herausgeber der mittelalterlichen Legendensammlung des Jacobus de Voragine, der *Legenda aurea*, später vor allem durch seine Monographien ‚Die deutsche Romantik‘ (1937) und ‚Deutsches Barock‘ (1949). Obgleich er durch seine Herkunft aus einem protestantischen

Pfarrhaus vom Christentum geprägt ist und sich später dem Katholizismus zuwandte, greift er doch den Impuls der Romantik wieder auf, nicht nur den Konfessionsgegensatz zu überwinden, sondern die abendländische Kunst als die eigentliche Errungenschaft Europas zu verstehen, die, obgleich in Auseinandersetzung mit jüdischer Spekulation und antiker Staatlichkeit errungen, doch etwas Eigenes sei und daher z.B. auf die jüdischen Wurzeln des Christentums ohne Verleugnung, weil auf etwas Überwundenes, schauen könne.

Benz versucht in der kulturfeindlichen Grundtendenz der Moderne die beiden Aspekte des Kapitalismus und der Technifizierung zu trennen, und wirft dem Nationalsozialismus vor, daß er ebenso wie der Marxismus die letztere bejahe und nur den ersteren bekämpfen wolle. Der Kapitalismus werde als westlich und jüdisch verschrien, die angelsächsisch geprägte Technik, die nach Benz die Voraussetzung des Kapitalismus ist, werde dagegen als nationale Errungenschaft gefeiert.²²¹

Statt ‚Brechung der Zinsknechtschaft‘ sollte die Losung ‚Brechung der Mechanisierung‘ heißen, doch “damit müßte man eine anonyme Macht in sich selber bekämpfen; und das ist wesentlich schwerer als Personen zu schmähen.”²²² Benz wendet sich also gegen Verschwörungstheorien: die Eigendynamik der Industrialisierung und nicht irgendwelche Schufte besorgen das Werk der Kulturzerstörung.

Benz versucht, den Gegensatz von Geist und Seele zu differenzieren und kritisiert, wie Klages, Nietzsches Interpretation des Lebens als Machtentfaltung.²²³ Nietzsches Heroisierung der Bestie sei eine Möglichkeit, die kapitalistische Tätigkeit als Wikingertum ‚kultfähig‘ zu machen.²²⁴ Nicht aus dem Wikingertum sondern aus dem Puritanismus seien aber die Mechanisierung und der Kapitalismus hervorgegangen. Ein ‚blutsmäßiges‘ Erbe von römischem Utilitarismus mag bei der Konzeption der Grundbegriffe und Formen des Kapitalismus in der italienischen Renaissance eine Rolle gespielt haben;²²⁵ spezifisch englisch-puritanisch sei aber die Vertauschung von Mittel und Zweck. Während der romanische Bürger das Geld als Voraussetzung betrachte, das Leben zu genießen, kennzeichne die modernen anglo-amerikanischen Bürger “die Häßlichkeit und Friedlosigkeit selbst ihres Amusements”, aber auch die Sucht, den Egoismus moralisch zu bemänteln.²²⁶

Faustisch sei diese Zivilisation, insofern sie für äußeren Erfolg ‚dem Teufel‘ die Seele verschreibe.²²⁷ Benz analysiert die Technisierung als “versetzten Schöpferdrang”.²²⁸ Die Unbedingtheit, die nur dem künstlerischen Werk als wirklicher Transzendierung gebühre, werde auf die Schaffung eines Reichs von Mitteln übertragen. Benz sieht darin etwas Pseudoreligiöses: “Als eine ungeheure Scham-

losigkeit würde es dem Menschen jeder früheren Kultur erscheinen, wie eine gesunkene Zeit nur ihre materiellen Funktionen gestaltet und zur Schau gestellt hat, gleich als lägen die Därme und Geschlechtsteile einer bloßen Bedarfserzeugung und Verdauung bloß – das ist es worin das ‚Angesicht‘ der Erde sich verwandelt hat, das niemanden mehr als das Antlitz eines sinnvoll schaffenden göttlichen Wesens anblickt. Und würden wir gefragt [...], ob wir als Denkmal unserer Kultur nichts haben, was wir den verlassenen Kirchen und Göttertempeln an die Seite setzen dürften – wollten wir ehrlich sein, müßten wir antworten: All dies scheinbar Häßliche und bloß Zweckhafte: das ist eben unsre Kultur, ist ja nur Gleichnis einer Religion: unsrer Religion des freien allbeherrschenden Geists. Denn wir haben das All durchforscht [...]. Wir haben in allem keinen Gott gefunden: wir sind die erste Menschheit, die nicht glaubt und dichtet, sondern weiß. Wir haben selbst die Weltregierung an uns genommen und die Natur unterjocht [...], wir formen und gestalten neue Geschöpfe aus den Erzen, und blasen ihnen Leben ein, lassen sie weiter zeugen und sich mehren, und als unsre Diener unsern Willen gedankenschnell vollbringen.”²²⁹

Es sind nur die Sensibleren, die merken, daß dies nicht die Erfüllung des Menschheitstraums ist, “nicht nur weil der Tod nicht aus der Welt zu schaffen ist, sondern weil es ist wie das Gefühl, auf einem hohen Berg zu stehen und zu bemerken, daß das Blau des Himmels sich immer noch unerreichbar über einem wölbt, und daß die Sehnsucht hinein fliegen zu können, durch kein Flugzeug befriedigt werden kann.”²³⁰

Der in seiner Sicht spezifisch englischen Leistung der Technik stellt Benz die spezifisch deutsche der Instrumentalmusik gegenüber.²³¹ Ihr entspricht eine andere, an Goethe orientierte Naturanschauung. Goethe sei “der schlechtthin waffenlose, werkzeuglose Mensch”, der “anti-instrumentale Mensch”. Er war auch vom künstlerischen Werk nie besessen, “er vollendete sich in keinem, sie alle dienten seiner Vollendung.”²³² So ist es Goethe gelungen, sich selbst zum Ideal der Vollmenschlichkeit zu machen.²³³ Nicht gelungen ist ihm allerdings, aus dem “sprichwörtlichen deutschen Naturgefühl” eine “Geist- und Lebenslehre” von breiter Wirksamkeit zu abzuleiten. Die ungelöste Aufgabe ist, das musikalische in plastische Form umzuschaffen.²³⁴ Kretschmer, Klages und Kassner, Rutz,²³⁵ Nohl und Danckert nennt er in diesem Zusammenhang. Auch in der Geschichtsbetrachtung sei Jacob Burckhardt wieder aktuell, “weil er Geschichte statisch-plastisch sieht, wie Goethe sie sah, und nicht dynamisch im optimistischen Fortschrittswahn.”²³⁶

Benz widerspricht – auch darin mit Klages einig – heftig der Vorstellung, Deutschland habe erst im Krieg in den Ideen von 1914 sein Wesen gefunden und sich

vom englischen Händlergeist abgekehrt. Im Gegenteil, der Krieg zerschlug nach seiner Auffassung die hoffnungsvollen Ansätze der Lebensreform- und Wandervogel-Bewegung, die er als "Auflehnung gegen das fremde, nach Deutschland nur importierte, zivilisatorisch-technische Prinzip" sieht.²³⁷ Das Wandern war eine Gegenbewegung zum Verkehr.²³⁸ In der Kaserne statt am Lagerfeuer wurde nun jedoch das neue Gemeinschaftsideal gesucht.

Seine Hoffnung setzt Benz auf ein "neues Mittelalter" – freilich nicht als Wiederkehr früherer Glaubens- und Werthaltungen, sondern als kulturelle Einheit: "So wird ein wahres Europa immer wieder nur entstehen als Mittelzeit und Mittelraum zwischen asiatisch-seelenhafter Urgebenheit und neuer Primitivität amerikanisch-russischen Materie-Wahns."²³⁹

Kaiser und Papst kehren nach Benz als nationales und soziales Element wieder.²⁴⁰ Für das Aufpflügen des geistigen Bodens weist er Napoleon eine ähnlicher Rolle zu wie Alexander für die hellenistische Antike und Karl für das Mittelalter.²⁴¹

Mit Recht sagt Benz, der Einfluß des Westens liege nicht nur im Händlerischen, sondern ebenso in der "Terminologie des nationalen Machtstaates". "Das bloß Militante der Nation [...] hat den Händlergeist nicht ausgerottet sondern verstärkt."²⁴² Benz beschreibt die Pseudomorphose, "daß ein von Innen noch nicht zur Nation gereiftes Volk, das in seinen Besten noch universal empfand und dachte und schuf, von außen in eine nationalistische Form und Haltung gedrängt wurde, eben durch Napoleon und die Revolution, durch die es zum ersten Mal in Berührung mit echten nationalen Mächten geriet."²⁴³

Geradezu prophetisch für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg klingt es, wenn Benz über die kurze Zeit der Weimarer Republik schreibt, daß dieses "Volk in seiner Gesamtheit nichts anderes zu tun wußte, als genau dasselbe wieder aufzunehmen, was zum Niedergang führte, daß es sofort den alten wirtschaftlichen Wettlauf wieder begann, um wenigstens ‚friedlich-fortschrittlich‘ wieder an der Spitze der Nationen zu marschieren", so daß die "alte nationale Machtgesinnung [...] noch einmal im friedlichen Wettbewerb triumphieren wollte, nachdem sie im kriegerischen unterlegen war."²⁴⁴

Benz geht bis zu der Warnung, das jüdische Schicksal "als das welthistorische Beispiel einer Apostasie eines Volkes von seinem geistigen Genius" könnte auch das deutsche werden, denn "im neuesten Blut- und Rasseglauben kehrt die jüdische Idee vom auserwählten Volk schon in unheimlicher Verwandtschaft wieder." "Auch wir erleben die apokalyptische Hoffnung auf ein irdisches Reich, die jüdische Hoffnung auf einen dem Wesen des Volks nur halb entsprechenden Machtstaat, die beim Juden ironisch genug mit ewiger Ohnmacht und Staatsvernichtung bezahlt ward [...]. Ist es dann Utopie, daß vielleicht der Deutsche einst,

wie der Jude, entmachtet, entrechtet, ein Dasein führt, das nur deshalb, hier wie dort, als Fluch empfunden wird, weil es gegen das ursprüngliche Schicksal ist, weil es Abfall ist von der eigensten Sendung: Fassung, Gefäß, Körper für einen geistigen Wert zu sein?"²⁴⁵.

Benz will 1933 das Positive im Widerstand gegen die Mechanisierung als deutsch begreifen, denn die nationale Bewegung – freilich nicht so, wie er sie vorfindet – ist die einzige Macht, die ihm Hoffnung gibt; Klages dagegen setzt, wenn überhaupt, auf das germanische statt auf das deutsche Wesen, die Stichworte ‚Nation‘ oder ‚deutsch‘ fehlen im ‚Widersacher‘.

Nach der deutschen Katastrophe hat sich Benz 1947 noch einmal mit einer kulturdiagnostischen Schrift ‚Zum geistigen Frieden‘ zu Wort gemeldet. Sie erreicht nicht entfernt die Spannkraft seiner Schrift von 1933 und ist gerade darin ein Zeugnis der Gebrochenheit der deutschen Bewegung. Benz ist zwar auch hier ein Mahner gegen die Gefahr eines Abreißen des Traditionsstroms, doch sind seine Hoffnungen bescheiden. Der kulturelle Impuls beschränkt sich auf ein Lob von Caspar David Friedrich, dessen Bilder, "im internationalen Ansehen keinen Rang und im Kunsthandel keinen Kurs haben, da sie zweifellos mit ihrer Art von Naturversunkenheit zu anderen nicht so sprechen wie zu Deutschen".²⁴⁶

Offen bleibt die Frage: Geschah es zwangsläufig, daß auf die militärische Niederlage die geistige folgte, deren Ergebnis es heute ist, daß Klezmer als die eigentliche Volksmusik Deutschlands verkauft wird,²⁴⁷ weil dessen weinerlicher Habitus heute tatsächlich das Grundgefühl junger Deutscher ist? Liegt dies daran, daß der Nationalsozialismus jegliche deutsche Tradition verneinnet hat? Richard Benz läßt das Gegenteil vermuten, wenn er über das Dritte Reich schreibt: "Aber indem sich die Staatsführung auf das Gebiet der geistigen und religiösen Werte begab, sich mit ihnen identifizierend, weckte sie Religion und Geist [...]. Es geschah eine echte geistige Wiederfindung unter dem Druck der geistigen Not, im Gegensatz und Widerspruch gegen die verfälschten Werte, die der Nationalsozialismus aufgerichtet hatte. Es klingt paradox, aber es ist nicht anders: es hat in den letzten Jahren, vor allem im Krieg, ein lebendiges geistiges Leben in Deutschland gegeben, wie es auch die Älteren und Alten in ihrer glücklichen und gesicherten Jugend kaum gesehen hatten. Es entstand vielleicht keine neue große Schöpfung [...], es wurde vielleicht weniger geistreich kritisiert und debattiert – dafür wurden die alten europäischen und deutschen Werte wieder als Werte gesehen [...], sie gewährten Halt und Trost, sie machten wieder den Sinn des Daseins aus, ob es sich um Musik handelte oder um bildende Kunst und Philosophie: Die geistige Unterdrückung stärkte den Geist, ja machte ihn für viele erst wieder zu einer Kraft des Lebens, zu einem notwendigen Bestandteil der Existenz" – nicht zuletzt

auch, weil die allgemeine Beschränkung es ermöglichte, sich auf ein Rilke-Gedicht im Tornister immer wieder einzulassen, was durch keine literaturhistorische Unterweisung zu ersetzen ist.²⁴⁸ Das Phänomen wiederholte sich im Ostmitteleuropa der Breschnew-Ära. Nirgends gab es ein so waches Interesse an kulturellen Werten wie in den Kreisen der Charta 77 und anderen Dissidentenbewegungen. Gerade die Unterdrückung schuf ein Bewußtsein für menschliche Werte und stärkte die seelischen Abwehrkräfte gegen den Kommunismus, bis schließlich der Materialismus nach 1989 in kapitalistischer Gestalt auch dort eingeführt wurde. Benz wendet sich gegen eine Ideologie wie diejenige von Georg Lukács, die „ganze Geschichtsepochen in Beziehung zu den letzten Ereignissen“ bringt, damit sie „in den Verdacht einer irgendwie gearteten Ahnenschaft zu ihnen geraten und im Begriff sind, von ernstlicher Befassung und Weiterüberlieferung ausgeschlossen zu werden.“²⁴⁹ Insbesondere wendet er sich gegen eine Verfehlung der Romantik und eine einseitige Schätzung von humanistischer und christlicher Haltung in einer konstruierten Reinheit. Von daher wird auch der Impuls seines Barockbuches von 1949 verständlich: Das Barock ist die bedeutendste Epoche, in der christliche und antike Traditionsbestände eine fruchtbare Synthese eingegangen sind.

3.1.8. Max Scheler (1874-1928)

Die ‚Reetablierung des Geistes‘ durch Scheler, von der Jung mit Bezug auf Klages schrieb, bezieht sich auf dessen Auseinandersetzung mit diesem im Jahre 1927 anlässlich der bereits erwähnten, von Hermann Graf Keyserling veranstalteten Tagung. Max Scheler ist unter den akademischen Philosophen derjenige, der den Bemächtigungskarakter der neuzeitlichen Wissenschaft am klarsten erkannt und versucht hat, ihm andere Wissensformen entgegenzustellen. Scheler bleibt bei der Zerteilung von Herrschafts- und Bildungswissen nicht stehen, sondern führt als dritte Form das ein, was er ‚Erlösungswissen‘ nennt.²⁵⁰ Er sieht eine Dominanz jeweils einer dieser Wissensformen in verschiedenen Kulturen, nämlich der neuzeitlichen, der griechisch-antiken und der indischen.²⁵¹

Die tiefe Differenz zwischen dem Schelerschen und dem Klageschen Ansatz kommt zum Ausdruck in der Gleichsetzung von Vergegenständlichung und Transzendenz. Scheler sieht die Vergegenständlichungstendenz als ursprünglich mit dem Menschen verbunden. Die daraus entstehende Entfremdung des Menschen von der Erde, als deren Teil der Mensch sich nun nicht mehr fühlt, erscheint ihm als Ursprung der Religion. Damit verfehlt er das Wesen des Religiösen. Die Götter werden ihm zu Krücke und Notbehelf statt zum unmittelbaren Ausdruck

eines personalen und nicht vergegenständlichenden Weltverhältnisses.²⁵²

Darin wirkt sich aus, daß Scheler Religion mit Erlösungsreligion gleichsetzt. Aus der Sicht des erfahrungsreligiösen Menschen muß für Vergegenständlichung als einer Versündigung an der Wirklichkeit immer Abbitte geleistet werden. Auch Kunst erscheint dann nicht als Vergegenständlichung, sondern als Wiederverflüssigung des im Alltag sonst Vergegenständlichten. So können schon die steinzeitlichen Darstellungen von Tieren als Sühneleistung aufgefaßt werden, als Urformen der Verwandlung von Stoff in Bild, womit der Mensch der Erde in verwandelter Form zurückgibt, zu ewigem Leben bringt, was er tötet. Dem ist diametral entgegengesetzt die Vorstellung, es handle sich dabei um Vergegenständlichung, etwa als ‚magische‘ Bannung.²⁵³

Scheler meint, erst durch Vergegenständlichung könne der Mensch auch von sich absehen. Doch ist Absehen von sich und Realisierung des Du etwas prinzipiell anderes als Vergegenständlichung, was gleichzeitig Martin Buber herauszuarbeiten begann. Dieselbe Differenz findet sich auch zwischen Schelers und Klages' Geistbegriff: Während Klages vergegenständlichenden Geist und Schau streng trennt, will Scheler die Schau von Wesenheiten als den Kern des Geistes auffassen. Doch Schau ist für ihn eben nur eine Form der Vergegenständlichung.²⁵⁴ Scheler erkennt an, daß der Grundgegensatz nicht der zwischen Lebendigem und Totem ist, sondern der zwischen Leben (auch dem ‚Anorganischen‘) und Geist – aber der vergegenständlichende Wille wächst ebenso aus dem Leben heraus wie die Begegnung zum Du. Deshalb erscheint ihm der Geist nicht als Widersacher der Seele.²⁵⁵

Scheler setzt sich zwar deutlich von Klages ab, doch würdigt er ihn als denjenigen, „der in Deutschland jene panromantische Denkart über das Wesen des Menschen philosophisch fundiert hat, die wir heute bei so vielen Forschern verschiedenster Wissenschaften antreffen, z.B. bei Edgar Dacque, Leo Frobenius, C.G. Jung, Hans Prinzhorn, Theodor Lessing, in gewisser Richtung auch bei Oswald Spengler.“²⁵⁶ In dieser Denkrichtung sieht Scheler immerhin eine von fünf Grundalternativen, den Menschen zu denken. Hinsichtlich der damit zusammenhängenden Geschichtsauffassungen unterscheidet er:

1. homo lapsus: Geschichte als Sündenfall
2. homo sapiens: Fortschrittsgeschichte des Bewußtseins; Dualismus von Geist und Natur.
3. homo faber: Fortschrittsgeschichte der Weltbeherrschung
4. homo bazillus: Verfallsgeschichte
5. Superhomo: Geschichte in Richtung auf den Übermenschen.

Nun weist Scheler darauf hin, daß für die vierte Variante, die er Klages zuweist, der Dualismus konstitutiv ist: "Diese seltsame Theorie [...] ergibt sich nun allerdings als eine streng logische Folge, wenn man – darin einig mit der homo-sapiens-Lehre – Geist, respektive Vernunft, und Leben als zwei letzte metaphysische Agentien scheidet, aber hierbei Leben mit Seele identifiziert und zugleich – und das ist das Entscheidende – die Lebenswerte zu den höchsten Werten macht."²⁵⁷ Scheler überzeichnet hier die Klagesche Auffassung so sehr, daß sie absurd wird. Und freilich ist an ihr etwas Absurdes. Denn könnte sie wirklich den Standpunkt des Lebens einnehmen, gäbe es ja nichts zu betrauern; das Ende der Fehlentwicklung Menschheit, in kosmischen Dimensionen eine kleine Krankheit, bliebe seelenruhig abzuwarten. Nun ist aber das Merkwürdige, daß der Bazillus der Mensch selbst ist und daß wir uns mit nichts mehr identifizieren können, wenn wir von dem Absehen, was wir als tödlich betrachten. Also ist hier wohl das Verhältnis von Leben und Bewußtsein verfehlt.

Scheler sieht den Fehler freilich im Geistbegriff: "Daß der Geist primär nicht nur vergegenständlicht, sondern auch Schau von Ideen und Wesenheiten auf Grund von Entwirklichung ist, wird von Klages nicht anerkannt. Der so seines eigentlichen Wesens und Kernes beraubte Geist wird sodann völlig bei ihm entwertet."²⁵⁸

Tatsächlich liegt der Fehler eher in der Übernahme der undialektischen Gegenüberstellung der zweiten Variante (homo sapiens). Zwar ist richtig: Bewußtsein entzündet sich am Leiden, aber das Leiden gehört zur Natur, ist nicht etwa ihr Fehler sondern ihr Antrieb. Scheler setzt Klages' Einäugigkeit eine andere entgegen. Er unterscheidet nicht zwischen Wesen und Ideen. Klages leugnet die Realität der Ideen und damit der Zukunft, Scheler aber kann Wesen nur als Ideen fassen.

Scheler ist – ob durch seinen frühen Tod oder, wie Michael Großheim nahelegt, seine Neigung zu ontologischen Konstrukten – an einer Ausführung seiner Metaphysik verhindert worden. Sein Ansatz weist in seiner polaren Struktur und seiner Zivilisationskritik mancherlei Ähnlichkeit mit dem von Klages auf, doch ihm fehlte wohl die Fähigkeit zum ‚großen Wurf‘, außerdem blieb er allzu stark den Denkweisen des Wissenschaftsbetriebs verhaftet.²⁵⁹

3.1.9. Walter Benjamin (1892-1940)

Walter Benjamin gehört zu den großen Vertretern einer esoterischen Philosophie in der Generation nach Klages. Er wurde wohl durch dessen Beitrag zum Treffen der Freideutschen Jugend auf Klages aufmerksam, hat ihn 1914 in München besucht und zu einem Vortrag vor der Freien Studentenschaft Berlin eingeladen, der Mitte Juli 1914 stattfand.²⁶⁰ Direkt von Klages entlehnt ist sein Begriff der Aura, der vor allem in dem berühmten Essay ‚Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit‘ (1938) eine Rolle spielt. Daneben ist auch die Sprachphilosophie von Klages mit ihrem Primat des Namens vor dem Begriff und der Dualität von mitteilender und ausdrückender Funktion für Benjamin bedeutsam.

Klages' Kulturkritik wird bei Benjamin ins Apokalyptische gewendet: "Daß es so weitergeht, ist die Katastrophe."²⁶¹ Doch will er dabei nicht stehenbleiben. Die Möglichkeit der Rettung durch einen Gott, die auch Klages offen läßt, ist bei ihm zu messianischer Gewißheit verdichtet. Die Versöhnung ist kein Produkt menschlicher Leistung oder gar des sogenannten Fortschritts: "Der Messias bricht die Geschichte ab; der Messias tritt nicht am Ende einer Entwicklung auf."²⁶² Darin zeigt sich natürlich Benjamins jüdisches Erbe. Die Auseinandersetzung mit Klages ist für ihn deshalb "gänzlich stringent nur aus der jüdischen Theologie zu führen, in welcher Gegend denn also diese bedeutenden Forscher [Bachofen und Klages, R.F.] nicht umsonst den Erbfeind wittern."²⁶³

Dennoch bleibt festzuhalten: Auch Benjamin geht es um ein Bewahren des Entschwindenden, ja gerade das jeweils Entschwindende scheint ihm in besonderer Weise der Erkenntnis zugänglich. Und auch Klages' Preis des Untergegangen steht nicht im Dienste eines Willens zur Restauration alter Verhältnisse.²⁶⁴

Als Motto seiner von der Universität Frankfurt nicht angenommenen Habilitationsschrift ‚Über den Ursprung des deutschen Trauerspiels‘ setzt er Goethes Sentenz aus den Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, wonach Erkenntnis des Innen und Außen zugleich nur von einer Wissenschaft zu erwarten ist, die sich zur Kunst umbildet. Gleich auf der ersten Seite spricht er von der Esoterik geisteswissenschaftlicher Bemühung, die sie nicht ablegen kann, die zu rühmen aber ein Selbstverfehlen bedeuten würde.

Benjamin versucht hier, die Ideenlehre in einer Weise zu interpretieren, die den Unterschied von Tatsachenwissenschaft und Erscheinungswissenschaft als einen von Erkenntnis und Wahrheit formuliert.²⁶⁵ Obwohl die Begrifflichkeit idealistisch geprägt ist, zielt Benjamins Umformulierung der Ideenlehre doch auf die ‚Wirklichkeit der Bilder‘: "Jede Idee ist eine Sonne und verhält sich zu ihresglei-

chen, wie eben Sonnen sich zueinander verhalten. Das tönende Verhältnis solcher Wesenheiten ist die Wahrheit.²⁶⁶ Das Bild ist an die berühmte Fauststelle “Die Sonne tönt nach alter Weise / in Brudersphären Wettgesang [...]” angelehnt. Von Platon unterscheidet sich hier schon der Plural der Sonnen, der nicht nur aus einer neuzeitlichen Kosmologie, sondern daraus resultiert, daß Harmonie einen Plural erfordert. Man merkt, daß Benjamin – darin wirklich dem Postulat Goethes folgend – sich von den Bildern und der Sprache tragen läßt. Ideen werden als bildliche Konstellation im wörtlichen Sinn beschrieben, sie “verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen. Das besagt zunächst: sie sind weder deren Begriffe noch deren Gesetze.”²⁶⁷

Mit einer anderen Bemerkung wendet sich Benjamin gegen die schulphilosophische Phänomenologie: “Wahrheit tritt nie in eine Relation und insbesondere in keine intentionale. [...]. Die Wahrheit ist ein aus Ideen gebildetes intentionsloses Sein. Das ihr gemäße Verhalten ist demnach nicht das Meinen im Erkennen sondern ein sie Eingehen und Verschwinden. Die Wahrheit ist der Tod der Intention.” Das meint, daß Wahrheit nicht in theoretischer Erklärung, sondern im Verstummen der Frage erreicht wird: Dies gilt für alle Sinnfragen, die, aus Unstimmigkeit geboren, auf Verstummen im Einklang abzielen.

Die Erfüllung der Wahrheit ist deshalb kein Erkennen, sondern ein Benennen, ein Namengeben, das Benjamin mit dem adamitischen Mythos verbindet. Der Primat des Namens gegenüber dem Begriff erscheint bei Klages schon 1910 in den ‘Prinzipien der Charakterologie’.²⁶⁸

Philosophie ist für Benjamin der Versuch, diese Möglichkeit der Sprache zu reaktivieren. Darum wendet er sich gegen alle terminologische Neuerung,²⁶⁹ knüpft an Platon an und versucht ihn zurechtzurücken.

Was Benjamin aber von Klages und auch von Goethe unterscheidet, ist der Bezug auf die Geschichte. Die Lektüre von Georg Simmels Goethebuch machte ihm deutlich, daß sein “Begriff des Ursprungs im Trauerspielbuch eine strenge und zwingende Übertragung dieses Goetheschen Grundbegriffs aus dem Bereich der Natur in den der Geschichte ist. Ursprung, das ist der aus dem heidnischen Bereich der Natur in die jüdischen Zusammenhänge der Geschichte eingebrachte Begriff des Urphänomens.”²⁷⁰

Die Kategorie des Ursprungs führt er mit dem Satz ein: “Das philosophische Gedankenreich entspinnt sich nicht in der ununterbrochenen Linienführung begrifflicher Deduktionen, sondern in einer Beschreibung der Ideenwelt. Ihre Durchführung setzt mit jeder Idee von neuem als einer ursprünglichen ein.”²⁷¹

Es gibt eben gerade keine am Guten ausgerichtete Hierarchie im Sinne Platons. Das wurde auch schon in dem Bild der vielen Sonnen angedeutet, denn die Son-

ne repräsentiert bei Platon die Idee des Guten. ‘Deduktion’ bezeichnet Benjamin in diesem Abschnitt als “Projizierung in ein pseudologisches Kontinuum”. Die Alternative ist aber keineswegs die Induktion, die die Ideen “durch Verzicht auf Anordnung und Gliederung herabwürdigt”, also ihnen gleichfalls nicht gerecht wird.

Benjamin hat versucht, Klages’ Konzeption der ‘Wirklichkeit der Bilder’ in Richtung einer Bejahung des Wandels zu öffnen. Während für Klages die archetypischen Wesen wohl zerstörbar, aber nicht neu zu schaffen sind, sieht der hier auf ihn aufbauende Benjamin es geradezu als die Mission jeder neuen Generation an, “die neue Welt in den Symbolraum einzubringen. Das Kind kann ja, was der Erwachsene durchaus nicht vermag, das Neue wiedererkennen. Uns haben, weil wir sie in der Kindheit vorfanden, die Lokomotiven schon Symbolcharakter. Unsern Kindern aber die Automobile, denen wir selber nur die neue elegante, moderne, kesse Seite abgewinnen. Es gibt keine seichtere, hilflosere Antithese als die reaktionäre Denker wie Klages zwischen dem Symbolraum der Natur und Technik sich aufzustellen bemühen. Jeder wahrhaft neuen Naturgestalt, und im Grunde ist auch die Technik eine solche, entsprechen neue ‘Bilder’. Jede Kindheit entdeckt diese neuen Bilder, um sie dem Bilderschatz der Menschheit einzuverleiben.”²⁷²

Klages begegnet diesem Einwand mit dem Begriff des ‘Phantoms’, das das Bild ersetze, denn “wahr bleibt, daß irgendein Wesen erscheinen müsse, auch im Fabrikschlot, im kreidigen Häuserblock, in der Hotelkaserne.” Es gibt somit tatsächlich neue Bilder, aber diese sind Bilder der Zerstörung.

3.1.10. Karl Löwith (1897-1973)

Auch bei Karl Löwith hat sich die Beschäftigung mit Klages in Publikationen niedergeschlagen, am ausführlichsten in einer langen Rezension von Klages’ ‘Psychologischen Errungenschaften Nietzsches’: ‘Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages’.

Löwith würdigt die “Einheitlichkeit der leitenden Fragestellung in Klages’ mannigfachen Schriften” und meint als “Grundfrage” die nach der “Herkunft des Wertcharakters der Allgemeinbegriffe” (PEN 57 und 67) zu erkennen.²⁷³ Als eigentliches Lebensproblem von Klages erscheint ihm der Widerstreit zwischen Herz und Kopf, dessen Bearbeitung er schon im Georgebuch in den Leitsprüchen aus Schellings ‘Bruno’ und Hölderlins ‘Hyperion’ anklingen sieht und in Sätzen wie “Nicht im Hirn, dem Sitze des Bewußtseins, sondern im Blut quillt

die Rauschwoge auf.“²⁷⁴ Dies ist freilich nur eine Verortung dessen, worum es Klages geht, nämlich um die Durchstoßung des Einzellebens zum Alleben in der Ekstase.

Gerade diese Möglichkeit negiert Löwith bzw. er nimmt darauf hinweisende Erfahrungen, “deren Gewißheitswert die Überzeugungskraft aller profanen Wahrheiten überwältigt”,²⁷⁵ nicht ernst. Sonst könnte er nicht seine Kritik darauf gründen, daß der Lebensbegriff zu unklar ist,²⁷⁶ ja daß Lebensfülle eine Hypostasierung sei.

Der eigentliche Differenzpunkt Löwiths gegenüber Klages ist aber, daß er nicht anerkennen will, daß Lebensfülle oder Lebensarmut Begabungen mit Geschenk- und Schicksalscharakter sind und daß das menschliche Streben bei Klages nicht als sinnvolles Ankämpfen gegen äußere Hemmungen, sondern als vergeblicher Versuch, sich selbst zu entfliehen, verstanden wird. Er spürt, daß der Akzeptanz des gegebenen Seins “unausgesprochener Weise die Abwertung jeder möglichen Zustandsänderung” zugrundeliegt²⁷⁷ und kritisiert, daß hier Menschenleben quasi ästhetisch bewertet würden.

Löwith behauptet desweiteren, Klages erkenne (WdB 10) zwar die Notwendigkeit der Analyse des Verhältnisses vom Erleben zum Erlebten, “führt sie aber nirgends durch und kann dies auch gar nicht gemäß seinem Ansatz, daß ‚Lebenswirklichkeit‘ nur erlebbar aber nicht begreifbar ist.”²⁷⁸

Löwith versucht niemals, sich auf das Grundprinzip erfahrungsverweisenden Denkens einzulassen. Insofern kann er zwar sagen, Klages’ Setzung des Dualismus von Geist und Seele, bzw. Trieb und Interesse, verbaue den Zugang zu den eigentlich philosophischen Problemen, indem sie etwas als gegeben nehme, dessen Verhältnis doch gerade das Problem sei.

Zwar ist wohl richtig, daß die Verbindung von Pathik und Aktivität bei Klages nicht immer schlüssig ist.²⁷⁹ Umgekehrt gilt aber, daß Löwith etwas als normativ setzt, das nur für das ‚normale‘, nicht ekstasiefähige Bewußtsein gilt, daß nämlich der primäre Bezugspunkt des Menschen eine Mitwelt von Einzelwesen und nicht das All-Leben sei.²⁸⁰ Damit kann er den Gegensatz von Geist und Seele nur als einen von Sein und Bedeuten mißverstehen.²⁸¹ Bedeutungen in dieser Weise sind aber subjektiv. Zwar gibt es keine reinen Tatsachen, aber auch keine Bedeutungen von sich aus. Charaktere und Qualitäten sind in einem solchen Denken auch immer nur solche für ein Subjekt,²⁸² weil die Erfahrung von etwas anderem als den empirischen Einzelwesen nicht gemacht oder nicht anerkannt worden ist.

Daran, daß das All-Leben nur erfahrbar ist in einer Ausnahmeverfassung des Bewußtseins, scheitert auch die postulierte Trennung von Rationalität des Gegenstands und Rationalität der Methode²⁸³

3.1.11. Ludwig Ferdinand Clauss (1892-1974)

Ein methodisch sehr eigenständiger Forscher war der Husserlschüler Ludwig Ferdinand Clauss.²⁸⁴ Trotz seiner zur nationalsozialistischen Auffassung völlig konträren Sichtweise wurde ihm nach 1945 allein schon seine Thematik des Verhältnisses von ‚Rasse und Seele‘ zum Verhängnis. Wiederentdeckt wurde er in jüngster Zeit durch ein Buch des Soziologen Peter Weingart, das freilich weniger seinen Forschungsansatz würdigt, sondern eher seine persönlichen Schwierigkeiten und Anpassungsversuche unter den Nazimachthabern darzustellen.

‚Rasse‘ ist für Clauss primär eine seelische Kategorie, kein Klumpen von Eigenschaften, sondern ein Gesetz, aus dem ein spezifischer Stil des Ausdrucks hervorgeht. Dabei sieht Clauss jede Rassenseele als Selbstwert an, was von vornherein der Abwertung bestimmter Völker und Rassen widerspricht. Dementsprechend hat er für den nationalsozialistischen Antisemitismus nur Spott übrig. Ähnlich wie Klages betrachtet er den Leib als Ausdruck der Seele.²⁸⁵ Diese selbst wieder sieht er als durch die Umwelt geprägt an. Bei seinen Forschungen geht es um “innere Landschaft”.²⁸⁶ So begreift Clauss die Grundhaltung des Wüstenbewohners als eine rezeptive; Beute ist das von Gott zugeworfene Almosen. Den Islam erklärt er aus dem Lebensgefühl, “Gottes Nichts” zu sein.²⁸⁷ Im Hinblick auf den Zusammenhang von Landschaft und Seele stellt Clauss nordische, mittelmeerische und orientalische Landschaft gegenüber. Ähnlich wie für Ewald Banse, mit dem er seit 1925 in freundschaftlicher Beziehung stand, ist für ihn die wichtigste abendländische Landschaft die Ebene.

Landschaft ist ein Gelände, insofern es Stil hat.²⁸⁸ Für Clauss ist Landschaft ähnlich wie für Simmel ein Phänomen, das sich erst im Subjekt bildet. “Man stelle zwei verschieden geartete Menschen in das ‚selbe‘ Gelände, so erwächst um beide eine andere Landschaft. Die Landschaft hängt von der Artung des sie perspektivierenden Menschen ab.” “In dieser artlichen Gebärde ist vorgezeichnet, was der gearteten Seele jeweils zur Landschaft werden kann: all das, was geeignet ist, der Gebärde dieser Seele gleichsam zu einem tragenden Geleise zu werden.”²⁸⁹ Die innere Landschaft also ist Voraussetzung, um die äußere Welt als Landschaft zu erleben.

“Die nordische Landschaft ruft auf, immer weiter zu gehen; ob sie als Heide sich dehnt, als Hochwald oder als Düne – immer zeigt sie sich durchzogen von einem endlosen Undsowweiter, so daß sie niemals fertig erscheint, sondern immer im Werden begriffen [...]. Weil hier nichts fertig ist, ruft alles immer zur Gestaltung.” Demgegenüber erscheint die mediterrane Landschaft als geschlossen gerundetes Ganzes “Niemand, auch am Meere nicht, schaut man wahrhaft hinaus [...]. Zeus

herrscht hier, der Wolkensammler, nicht Wodan der wilde Jäger.“ “Wenn die nordische Landschaft Weite und Richtung hat, so hat die Mittelmeerlandschaft Spannung.”²⁹⁰

Grundsätzlich ist Clauss' Kritik an der naturwissenschaftlich orientierten Methodik: “Der Mensch des Abendlands, auch wenn er zu forschen vermeint, sieht Gegenstände, er macht den Menschen zur Sache.”²⁹¹ Seine Forschungen wurden entsprechend von den Naziideologen mit dem Argument, sie beruhten auf persönlicher Intuition, und ihre Methode sei nicht lehrbar, als unwissenschaftlich abgelehnt.²⁹² Dahinter stand freilich eine doppelte inhaltliche Differenz: zum einen Clauss' Ausgangspunkt eines gleichen Eigenwerts jedes Rassentypus und zum andern die Vorstellung von Rasse als landschaftlich bedingt. Der Politologe Eric Voegelin hat in seiner Kritik der biologistischen Rassenkonzeption hier angeknüpft: “Das Wissen vom Menschen ist aus den Fugen geraten. Die Unsicherheit des Blicks für das Wesentliche und der Verfall in der handwerklichen Kunst, es denkend zu erfassen, charakterisieren die Rassenlehre unserer Zeit.” Der Katastrophe liegt, wie Voegelin 1933 scharfsinnig analysiert, die Ersetzung von Phänomenen durch Theorien zugrunde. Deren Triebfeder ist der Geltungsdrang von schauunfähigen Menschen: “Der Wunsch nach einer Erklärung des Phänomens entsteht, wenn es nicht mehr gesehen wird.”²⁹³ Den richtigen Grundansatz des Rassedankens sieht Voegelin bei Carus gegeben, und als dessen Fortsetzer benennt er Clauss. Dieser bezieht sich verschiedentlich auf Klages.²⁹⁴ Klages kritisiert jedoch, daß Clauss' Unterscheidung von Stilen nach einem kunstgeschichtlichen Kriterium verfare. Demgegenüber macht er geltend, daß die stilgesetzlichen Gestalten, weil auf Persönlichkeiten bezogen, eigentlich einer charakterkundlichen Unterbauung bedürften. Nicht Typologien erzeugten charakterkundliches Wissen, sondern sie müßten auf sie aufgebaut sein (GDC 230f.). Positiv bezieht er sich dagegen auf Clauss' ausdrucksstarke Portraitfotos (GWA 352).

3.1.12. Walter F. Otto (1874-1958)

Weniger bekannt ist, daß auch W.F. Otto auf Klages fußt, dessen psychodiagnostische Kurse er in München besuchte. Richard Faber vertritt die Auffassung, daß seine beiden Hauptwerke ‚Die Götter Griechenlands‘ und ‚Dionysos‘ bereits bald nach der Jahrhundertwende in München konzipiert worden seien.²⁹⁵ Otto bezieht sich vorrangig auf die olympischen Götter, die Klages (WID 544) gegenüber der ursprünglich chthonisch-matriarchalischen Religion bereits als

Zwischenstufe des Säkularisierungsprozesses sieht.

Seine große Leistung ist es, Wesensbilder der homerischen Götter gezeichnet zu haben, die sie als überzeitlich erfahrbar erscheinen lassen. Das hat ihm von seinen dem akademischen Betrieb zugehörnden Kollegen manche Kritik eingetragen. So schrieb etwa Nilsson über Ottos Dionysos-Monographie: “Dieses Buch ist nicht Wissenschaft, wie ich Wissenschaft verstehe und verstehen muß, sondern Prophetentum.” Doch er setzt hinzu: “Und das hat auch seine Aufgabe.”²⁹⁶

Ottos Darstellungen sind unhistorisch, sie schreiben einen vielleicht nie erreichten Zustand als Wesen fest, sie zeigen aber auch die Berechtigung der Ahistorizität.

Der späte W.F. Otto bezieht sich wenig auf Klages, eher auf Heidegger. Kritische Abgrenzung gegenüber Klages nimmt er in seinem Buch ‚Die Manen oder die Urformen des Totenglaubens‘²⁹⁷ vor. Dennoch schrieb Max Kommerell zu Ottos Essay ‚Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin‘ (1939), dieser sei “nichts als Klages”.²⁹⁸ Das ist nicht auf den ersten Blick verständlich, da Otto sich hauptsächlich auf die olympische Religion bezieht. Für ihn tritt mit Zeus “die Macht in die Welt, die Macht im Verein mit der klugen Einsicht und ihr Werk ist Rangordnung und Gestaltung.”²⁹⁹ Nun bedeutet dieser Schritt keineswegs eine Vernichtung, aber auch nicht eine bloße Unterwerfung der Naturgötter, sondern deren Veränderung. “Erst jetzt gibt es Natur in dem heiligen Sinne, den wir aus den Gebeten der Griechen und den Hymnen Hölderlins vernehmen.”³⁰⁰ Natur, so stellt Otto dar, sei ein rein abendländischer Begriff, dem diese Formgebung durch das Olympische immer schon anhafte.

Was eigentlich gesucht wird, auch von denen, die den chthonischen Mächten mehr Ehre geben als den Olympiern, ist nicht das, was die Titanen verkörpern. Otto formuliert es auch so, daß die Olympier eine Mitte darstellen zwischen dem organischen Leben und dem (mit Hölderlin zu reden “aorgischen”) All-Leben. Dieses All-Leben ist dem Menschen sehr unverwandt, es begegnet ihm nicht zufällig am stärksten im Tod.

Otto setzt nun an zentraler Stelle das Wort ‚Stille‘ als Gegenpol des menschlichen Getriebes ein.³⁰¹ Mit Recht betont er den Gegensatz zu jeder östlichen Erlösungsvorstellung. Die griechische Religiosität erscheint ihm als die einzige, die wirklich ganz vom anthropozentrischen Blick auf das Wohl des Menschen abzu- sehen vermag. Der Untergang ist nicht Befreiung vom Leiden, sondern gerechter Ausgleich von Mensch und Welt.

Die Olympier sind es, die durch ihre Geisthaftigkeit dem Menschen so nah sind, daß es ihm möglich wird, von sich abzusehen und in ihrem Anderssein das ganz Andere des Allebens zu empfinden. Damit wird ein Wechselprozeß möglich.

Der Mensch leih dem Alleben sein Fühlen, und das Alleben leih dem Menschen seine Dauer. "In realem höchsten Kampf, der aus einem Übermaß von Innigkeit entspringt, tauschen Natur und Mensch ihre Rollen, das Organische, der Mensch, vergift sein Wesen, sein Bewußtsein, und geht in das Aorgische, Unbegreifliche, Unfühlbare, Unbegrenzte über, während gleichzeitig die Natur wenigstens in ihren Wirkungen auf den reflektierenden Menschen organisch, fühlend, bewußt wird."

3.2. Die ideologischen Gegner

3.2.1. Gegner von rechts

Klages' unversöhnliche Feinde waren die Ideologen von links und rechts. Diese Tatsache verlangt eine eingehendere Betrachtung nicht zuletzt deshalb, weil Klages zwischen die Mühlsteine der Politik geriet. Vom Nationalsozialismus bekämpft, wurde er dennoch von marxistisch orientierten Autoren als dessen Wegbereiter beschimpft. Und noch heute hängt ihm das Gerücht einer gewissen Nähe zum Faschismus an. Unterstellungen dieser Art kennzeichnen insgesamt die pseudowissenschaftliche These vom Kulturpessimismus als Nährboden des Nationalsozialismus.³⁰² Bis heute führt das dazu, daß viele Autoren aus Angst vor publizistischer Ausgrenzung die Klages' verdankten Einsichten nicht als solche benennen. Wenn man jeden, der die Nichtigkeit der spätbürgerlichen Unkultur schonungslos benennt, als Wegbereiter des Einbruchs der Barbarei einstuft, dann ist Klages ein solcher – jedoch ist er den Weg, den der Nationalsozialismus einschlug, von Anfang an nicht mitgegangen; er war weder ein Sozialist noch ein Nationalist noch auch nur ein populistischer Volksredner. Nicht einmal die Begeisterungswelle von 1914 konnte ihn anstecken. Der Krieg erschien ihm nicht als Ausbruch aus bürgerlicher Enge, sondern als Symptom entfesselter Mordsucht, die freilich keine wirklich neue Dimension der Zerstörung darstellte. Ganz ähnlich formuliert George in seinem Gedicht ‚Der Krieg‘ aus der Perspektive des ‚Weltenlenkers‘:

Was ist IHM mord von hunderttausenden
Vorm mord am leben selbst:³⁰³

Klages' Haltung im Ersten Weltkrieg ist umso bemerkenswerter, als andere Vertreter der Lebensreform und Lebensphilosophie im Krieg geradezu eine Wende zum Leben sahen; so z.B. der Soziologe Werner Sombart, der vor 1914 ähnlich wie Klages keine grundlegende Rettung vor der alles verschlingenden Dynamik des Rechengeistes für möglich gehalten hatte, sondern höchstens die Errichtung gewisser Bollwerke wie etwa den Heimatschutz.³⁰⁴ Sombart interpretierte den Krieg nun als ein Wunder, das den Triumph der ‚Freiheit‘ gegenüber der Gesetzmäßigkeit der Interessen und die Auferstehung eines Überindividuellen in Volk und Vaterland brachte.³⁰⁵ Demgegenüber sah Klages auch im modernen Staat eher eine Maschine und im Aufbäumen des Willens keine Befreiung. Sombarts damals von vielen, etwa auch von Thomas Mann, geteilte Hoffnung zerstob mit der Niederlage von 1918. Thomas Mann bekehrte sich opportunistisch zu den Werten der Sieger, weil er darin eine Art Gottesurteil der Geschichte sah;³⁰⁶ Sombart verband mit der Machtergreifung von 1933 neue Hoffnungen.

Diese wurde in weiten Kreisen nicht als Verdüsterung des Horizonts, sondern als dessen Aufhellung wahrgenommen und brachte eine Flut von Schriften hervor, die dem Nationalsozialismus ihre eigenen Programme unterschoben. Nach zwei Jahren war diese Hoffnung allerdings verflogen, und es wurde deutlich, wohin der Nationalsozialismus steuerte. Klages war nun sowohl 1914 als auch 1933 nicht nur durch seinen tiefen Pessimismus weitgehend vor solchen Anwandlungen geschützt; seine Äußerungen zeigten keine grundsätzliche Umorientierung und ließen ihn als deutlichen Kritiker aller weltverbessernden Projekte erscheinen. So wurde er auch von nationalsozialistischer Seite wahrgenommen.

Die Reihe der öffentlichen und offiziösen nationalsozialistischen Angriffe³⁰⁷ begann zu seinem 65. Geburtsdag im Jahr 1937. Für die ‚Nationalsozialistischen Monatshefte‘ lieferte der Kieler Philosoph und Gestalttheoretiker Ferdinand Weinhandl (1896-1973) einen umfassenden Angriff. Das Fundament seiner Kritik ist die Behauptung, daß für den Nationalsozialismus kultureller Niedergang biologisch bedingt sei, weshalb er auch durch ‚Rassenpolitik‘ bekämpft werden könne. Weinhandl schreibt: "Ohne Zweifel hat Klages ein feines Organ für Verfall und Zersetzung [...]. Auch der Nationalsozialismus kennt Verfall, ja Untergang von Völkern. Aber für ihn ist die letzte Ursache des Verfalls kein metaphysisches und philosophisches Rätsel, sondern die lebensmäßige Auswirkung biologischer Rassemischung, einer Mißachtung der Vererbungsgesetze. Der Geist, den die Erfindungen von Leibniz, Newton, Watson bekunden, ist nach unserer Auffassung nicht ein lebensfeindliches Zersetzungsprodukt, sondern ureigenster Rasseausdruck und schöpferische Höchstleistung der nordischen Seele" (GSL 1306). Weinhandl wiederholte seine Angriffe 1938 noch einmal und warf Klages sowie

Theodor Lessing einen "Verrat der Wissenschaft an das Literatentum" vor, den abzuwehren "trotz Phänomenologie und manch anderer Gefährdungen" dem Nationalsozialismus gelungen sei. "Wenn der Intellektuelle die blanke Waffe des Intellekts mißbrauchte, so ist das noch kein Grund, sie ihm zu überlassen." Der Begriff "Intellektueller" ist also bei Weinhandl negativ besetzt, der des Intellekts dagegen positiv. Dem nordischen Menschen wird technische Intelligenz als Rasseeigenschaft zugeschrieben und "der in ihrer Art hohen Kultur" anderer Völker, etwa der Chinesen, gegenübergestellt, die "wissenschaftlich in unserem Sinn überhaupt unproduktiv sind". Ein Angriff auf den technisch gestaltenden Tatwillen kommt damit einem Angriff auf die nordische Rasseeigentümlichkeit gleich. Der Name Theodor Lessings steht in diesem Zusammenhang für den jüdischen Geist.

Als Kronzeuge muß Goethe erhalten, der "nicht etwa eine romantische Intuition oder eine anthroposophische Versenkung, sondern für den Bereich der Natur das Experiment, den Versuch, zum Vermittler zwischen Subjekt und Objekt erklärt" habe.³⁰⁸ Weinhandl, der sich intensiv – wenn auch nicht sehr produktiv – mit Goethes naturwissenschaftlichen Schriften auseinandergesetzt hatte, mußte wissen, daß er hier den Titel eines Goetheschen Aufsatzes gegen dessen Intention mißbrauchte.

Der beiläufige Angriff auf die Phänomenologie und die Anthroposophie ist aufschlußreich für Weinhandls Motive. Der Gestalttheoretiker aus der Schule von Christian von Ehrenfels begreift phänomenologische und erscheinungswissenschaftliche Ansätze als Konkurrenz. Mit dem propagandistischen Auftreten für den Nationalsozialismus hofft er seiner eigenen Richtung bei den Machthabern Gehör zu verschaffen.

Um den Hintergrund der Auseinandersetzung zu verstehen, ist es wichtig, drei Grundhaltungen zu unterscheiden, die für die politische Rechte charakteristisch sind.³⁰⁹ Man kann sie mit den Begriffen ‚Leben‘, ‚Gestalt‘ und ‚Tat‘ umschreiben oder philosophisch als ‚Lebensphilosophie‘, ‚Phänomenologie‘ und ‚Existenzialismus‘ bestimmen, wobei ‚Gestalt‘ die Erstarrung des flutenden Lebens und ‚Tat‘ die Zertrümmerung der Gestalt impliziert. Die erste Haltung entspricht in der Praxis dem Ansatz der Lebensreform, die zweite der sogenannten ‚Konservativen Revolution‘, die dritte dem Nationalsozialismus.

Die Betonung des Lebens hat ihre Wurzeln in der scheinbar starren wilhelmisch-victorianischen Epoche und ist nicht immer eindeutig dem Rechts-Links-Schema zuzuordnen. Nach den Verheerungen des Krieges, dem Zerbrennen der alten Ordnung, wird das Bedürfnis nach einem Halt stärker, und man betont, daß Leben in Organismen erscheint: ‚Form‘ und ‚Fluß‘ bilden eine Polarität. Der

völkische ‚Realismus‘ gebärdet sich demgegenüber revolutionär. Er vergöttert die Veränderung, weil er sie für Auslese hält. Er hat keine Wertmaßstäbe mehr außer dem der Durchsetzung. Das Menschsein wird schroff der Natur gegenübergesetzt: "Geschichte entwickelt sich nicht, sie wird getan", heißt es z.B. bei Spengler. Die Akzentuierung von ‚Gestalt‘ gegen ‚Fluß‘ oder von ‚Wille‘ und ‚Tat‘ gegen ‚Schauung‘ bei den nationalsozialistischen Kritikern von Klages ist Ausdruck der völlig unterschiedlichen zugrundeliegenden Konzepte.

In Auftrag gegeben war der Weinhandelsche Aufsatz durch das Amt Rosenberg. Alfred Rosenberg (1893-1946), der "Beauftragte des Führers für die gesamte geistige und weltanschauliche Erziehung der NSDAP", hatte schon in seinem 1930 veröffentlichten Buch ‚Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts‘ – neben Hitlers ‚Mein Kampf‘ das Grundbuch der nationalsozialistischen Ideologie – hervorgehoben, "wie nahe und wie ferne zugleich unsere rassistisch-seelische Weltbetrachtung und die neue Psycho-Kosmologie sich gegenüberstehen", und in einer Rede vor dem Parteitag im Jahr zuvor betont, nicht zugeben zu können, "daß der Geist als solcher irgendwie an sich natur-, lebens- und blutsfeindlich sein müsse".³¹⁰ An der Stelle des Gegensatzes von Geist und Seele bei Klages stehe im Nationalsozialismus derjenige von verdorbener und rassistisch guter Geist-Seelen-Einheit. Im Frühjahr 1938 kennzeichnete Rosenberg die Lehre von Klages als unvereinbar mit der nationalsozialistischen Weltanschauung. Geradezu wütend wird der Ton Rosenbergs, wenn er auf die Unterscheidung zwischen biozentrischer und logozentrischer Grundhaltung zu sprechen kommt, die "das germanische Abendland in eine schwarze und eine weiße Hälfte zerlegt". Kant und Luther, die der Nationalsozialismus für die eigene Tradition zu vereinnahmen suchte, sind für Klages Exponenten jüdischer Naturfeindschaft. Dagegen wettet Rosenberg: "Kant gleichsam als den Vater vom Amerikanismus und Bolschewismus hinzustellen, ist ungefähr das Tollste, was sich ein sektiererisches Gehirn auszudenken vermag."³¹¹ Mit Zitaten Goethes, die dessen Hochachtung gegenüber Kant belegen sollen, über die Vereinbarkeit der Denkungsarten aber nichts aussagen, versucht Rosenberg, deren Abstand zu überbrücken. Abzulehnen sei insbesondere Klages' kategorische Bewertung des menschlichen Willens als naturzerstörend. Der Nationalsozialismus sei demgegenüber gerade die Erhebung des starken Willens nicht mehr im Dienste des Profits, sondern in dem des Lebens. "Nicht wir widerlegen Klages, sondern das von ihm angerufenene Leben selbst und zwar in Gestalt des germanischen Lebens." Das Wunder, das die Rettung der Menschheit vor dem Verfall nach Klages allein bewirken könne, sei in der nationalsozialistischen Erhebung bereits eingetreten: "Die Technik, durch ein Maschinenzeitalter vielfach verwüstend am Werke gewesen, geht heute innerlich mit der Natur und wird sich

in Zukunft ehrfürchtig den Schönheiten und den Erfordernissen dieser uns geschenkten Natur einfügen. Die Reichsautobahn ist das angehende große Beispiel für diese Entwicklung.³¹² Damit nimmt Rosenberg auf das Buch ‚Im Zeitalter des Lebendigen‘ des mit der landschaftlichen Rahmenplanung des Autobahnbaus betrauten Architekten und Naturschützers Alwin Seifert Bezug. Dessen Zweckoptimismus ist mit dem Nationalsozialismus wesentlich besser kompatibel als der Klagessche Pessimismus. Hier zeigt sich, wie abwegig die These vom Kulturpessimismus als Nährboden des Nationalsozialismus ist und wie gefährlich umgekehrt ein gewollter Optimismus werden konnte.³¹³ Rosenbergs Rede war der Auftakt zu einer Pressekampagne gegen Klages. Seinen Anhängern, insbesondere Werner Deubel, Hans Kern und H.E. Schröder, schränkte man die Publikationsmöglichkeiten stark ein. Am 7.6.1938 wurden dann im ‚Völkischen Beobachter‘ neben Klages auch Spengler und der George-Kreis als zersetzend gebrandmarkt.³¹⁴ Hinter Rosenberg stand als Leiter der Abteilung Wissenschaft im Amt Rosenberg der Philosophieprofessor Alfred Baeumler (1887-1968), den Kern spöttisch als „Bäumlein“ bezeichnet;³¹⁵ er hat Rosenberg bei seinen Angriffen auf Klages zumindest beraten, wenn nicht gar seine Rede gegen ihn mitverfaßt. Bäumler hat ebenso gegen Ludwig Ferdinand Clauss,³¹⁶ Oswald Spengler, Ernst Niekisch u.a. ideologische Kampagnen betrieben. Was ihn gefährlich machte, war seine ihm von den meisten Naziideologen unterscheidende Fähigkeit, zumindest partiell geistige Zusammenhänge zu sehen.³¹⁷

Für Baeumlers persönliche Feindschaft gegen Klages war wohl dessen Polemik gegen Manfred Schröter im Bezug auf Bachofen entscheidend,³¹⁸ auch dürften die vollen Hörsäle von Klages bei seiner Gastprofessur in Berlin 1933/34 einiges dazu beigetragen haben, da Bäumler bei seinen Studenten unbeliebt war.³¹⁹ Doch es gibt auch sachliche Differenzen: Baeumler trat schon in seinen Nietzsche-Interpretationen der zwanziger Jahre gegen Klages auf. Während Klages Nietzsche als Befreier von der Ideologie des Geistes hochschätzte, die Verherrlichung des Willens zur Macht aber als Irrweg und überdies mit Nietzsches Lehre von der Wiederkehr des Gleichen unvereinbar betrachtete, wollte Baeumler gerade auf eine Eliminierung der Lehre von der ewigen Wiederkehr hinaus. Baeumler sieht durchaus, daß Nietzsche ein Zug zur dionysischen Entgrenzung und Auflösung eignet,³²⁰ aber er verurteilt das entschieden.

Auch in ihren Interpretationen Bachofens differieren Klages und Baeumler zeit lebens. Letzterer, der 1926 die Einleitung zu Schröters Neuausgabe schrieb,³²¹ übernahm die Bachofensche Höherbewertung der apollinischen Geistreligion gegenüber den chthonischen Kulturen.³²² Er warf Klages pauschal die „Zersprengung des Ich“ und Geringschätzung des Geistes vor.³²³ Der Klages in die Schuhe

geschobene Biologismus ist ein arges, wohl gewolltes Mißverständnis, das besonders merkwürdig erscheint, wenn man bedenkt, daß sonst von Weinhandl bis Lukačs Klages gerade sein Widerspruch zum biologistischen Lebensverständnis vorgehalten wird.

Baeumler war ein zutiefst gespaltenen Mensch. Von einem universalistischen, aufklärerisch geprägten Erkenntnisanspruch herkommend, verzweifelte er daran mehr und mehr. Bezeichnend ist, daß Baeumler erst durch die Beschäftigung mit Bachofen vom idealistischen zum romantischen Geschichtsdenken kam und damit auch erst der Weg zu seinem Verständnis von Nietzsche frei wurde.³²⁴ Baeumler bemerkte bei seiner Beschäftigung mit der Vorgeschichte der Bachofenschen Entdeckungen, wie scharf zwischen der sogenannten Frühromantik eines Novalis oder Schelling, die sich noch ganz in idealistischen Kategorien bewegte, und der eigentlichen Romantik eines Arndt, Görres, Carus und Bachofen unterschieden werden muß. Schellings Naturphilosophie ist immer noch Philosophie über die Natur und nicht Philosophie aus der Natur heraus, ihre Grundkategorien sind Subjekt und Objekt, also Erkenntnis-, nicht Wirkungspolaritäten.

Das Denken in naturentstammten Kategorien glaubt Baeumler beim Volk noch gegenwärtig. Volk erscheint ihm mit Görres als Natur auf der Stufe der Geschichte.³²⁵ Das bahnt den Weg zu einer Annäherung an völkische Ideen. Nicht darin aber liegt Baeumlers eigentlicher Fehler, sondern darin, daß er den religiösen Gehalt der romantischen Konzeption zerstört, indem er die Wiederverbindung mit der Natur durch ein reduktionistisches (sog. ‚naturwissenschaftliches‘) Verständnis unmöglich macht. Da er für das eigentliche Wesen des Religiösen blind ist, bleibt Baeumler nur die Rückbindung an eine Natur, die in biologistischen Kategorien gesehen wird, als Kampf ums Überleben. Diesem Kampf selbst versucht Baeumler in seiner Nietzscheinterpretation noch eine religiöse Weihe zu geben.³²⁶

Eine wichtige Rolle für seine politische Orientierung hat nach Aussagen von Marianne Baeumler der Angriff Thomas Manns auf Baeumlers und Schröters Bachofen-Einleitung von 1926³²⁷ gespielt. Thomas Mann warf Klages und Baeumler in einen Topf.³²⁸ Er scheint tatsächlich zur Differenzierung nur beschränkt fähig gewesen zu sein: So wie er in der ‚Pariser Rechenschaft‘ Baeumler die Intentionen von Klages unterstellte, so hat er später umgekehrt ausgerechnet Klages für den „Nazi-Nietzsche“ verantwortlich gemacht.³²⁹ August K. Wiedmann schreibt dazu: „From Mann’s remarks it is quite clear that he failed to see beyond Klages’ rhetoric to its serious philosophical concerns.“³³⁰ Thomas Mann betrachtet in seiner ‚Pariser Rechenschaft‘ die Verbreitung Bachofenschen Gedankengutes unter politisch-volkspädagogischen Gesichtspunkten: „Man kann nichts Interessante-

res lesen, die Arbeit ist tief und prächtig, und wer sich auf den Gegenstand versteht, ist bis auf den Grund gefesselt. Aber ob es eine gute und lebensfreundliche, eine pädagogische Tat ist, den Deutschen von heute all diese Nachtschwärmerei, diesen ganzen Joseph-Görres-Komplex von Erde, Volk, Natur, Vergangenheit und Tod, einen revolutionären Obskurantismus [...] in den Leib zu reden, mit der stillen Insinuation, dies alles sei wieder an der Tagesordnung“, hält Mann für fragwürdig.

Eine solche Beurteilung von geistiger Leistung nach ihrer Zuträglichkeit für Massenpropaganda konnte fatalerweise nach 1933 als geradezu hellsichtig erscheinen. Für sich genommen aber zeugt diese Argumentation von der fortschreitenden Ideologisierung des Mannschen Denkens in den zwanziger Jahren.

Besonders prekär erscheint, daß Thomas Manns politische Invektiven nur halbwegs seiner wirklichen Anschauung entsprachen. Joachim Fest formuliert sehr treffend seinen Zwiespalt, “daß er die moralische Übereinstimmung mit sich selbst nur herstellen konnte durch einen Akt der intellektuellen Selbstpreisgabe”.³³¹ Mann selbst schrieb in einem privaten Brief: “Meine demokratische Attitüde ist nicht recht wahr, sie ist bloße Gereiztheitsreaktion auf den deutschen Irrationalismus und Tiefenschwindel.”³³² Es wäre dann freilich besser gewesen, wenn er geschwiegen oder, was einem Romanautor ja leicht möglich ist, darauf verzichtet hätte, eine eindeutige Position einzunehmen.

Daß Baeumler von dem einst verehrten Schriftsteller so angewidert war, daß er sich den beschimpften Völkischen ein gutes Stück näher fühlte, ist menschlich verständlich. Nur noch allzumenschlich freilich ist, daß der Graben, der zu den Befürwortern der Demokratie um den Preis der Geistesfreiheit hin sich öffnete, zwar den Graben zu den Völkischen kleiner werden ließ, daß dies aber gleichzeitig die Kluft zu Klages vertiefte, den nach Baeumlers Verständnis Manns Kritik eigentlich hätte treffen müssen, denn Baeumler betonte ja gerade im Unterschied zu Klages immer die auf Überwindung des Chthonischen gerichtete Tendenz Bachofens.

Baeumler reagiert auf die Einsicht des Irrwegs der abendländischen Geschichte, die ihm im Zusammenhang mit Bachofen, aber besonders mit der Verdammung durch Mann aufgeht, mit Vernichtungswillen. Er hält eine andere Welt für machbar, weil er Wesen mit Idee verwechselt. Die Konsequenzen sind mörderisch: Die Vernichtung der Juden als Menschen tritt an die Stelle der Warnung vor den negativen Folgen der jüdisch-christlichen Religion. Bedürfte es des psychologischen Beweises dafür, wie richtig Klages' Einschätzung war, daß die Machbarkeitsgesinnung und nicht der Chthonismus zerstörend wirkt, dann wäre es der geistige Werdegang Baeumlers.

Baeumler knüpft an dieselben Traditionen wie Klages an, so auch an die chinesische Kultur, in der er das Ideal des sich Einschwingens in kosmische Rhythmen am weitestgehenden verwirklicht sieht. Der entscheidende Unterschied aber ist wieder, daß Baeumler meint, das Rad zurückdrehen zu können. Daher seine Ausschau nach einer realen Macht und seine Illusion, den Staat zum höchsten Kunstwerk machen zu können, womit er an Schiller anknüpft. Klages dagegen hat sehr deutlich den Widerspruch von Staat und Kultur in der Neuzeit gesehen. Für ihn ist immer schon klar, was Carl Schmitt erst 1938 nach verhängnisvollem Liebäugeln mit dem Nazistaat und Baeumler wohl nie begriff, daß nämlich der Grundcharakter des modernen Staates der des mammonistischen Leviathan ist. Im Bezug auf Bachofen nahm Baeumler später gar für sich in Anspruch, daß es ihm gelungen sei, den “chthonischen Spuk um Bachofen” zu bannen.³³³ Aber nicht der Chthonismus, sondern der sozialistische und nationalsozialistische Aktivismus im Namen pseudoreligiöser Erlösungshoffnung ist die Voraussetzung der epochalen Verbrechen des zwanzigsten Jahrhunderts. Beachtenswert ist auch, daß sich dieser Aktivismus viel leichter mit der reduktionistischen Wissenschaft verbindet. Baeumlers (Haken)kreuzzüge gegen die Ausdruckswissenschaft – sei sie von Claus³³⁴ oder Klages – werden im Namen der Wissenschaft gegen eine intuitive Methode geführt.

Bezeichnend für Baeumlers Charakter ist, daß er nach der Katastrophe von 1945 versuchte, seine Rolle herunterzuspielen und dabei auch die konsequente Historisierung des Denkens negierte, die als Leistung der deutschen Rechten – angesichts des Versailler Diktats und der weltpolitischen Implikationen des westlichen Werteuniversalismus – auch heute noch wegweisend ist.³³⁵ Im Sinne von Klages' Charakterologie muß man einen tiefen Zusammenhang von Fortschrittsgläubigkeit, Machertum und Opportunismus konstatieren.

3.2.2. Klages' Stellung zum Nationalsozialismus

Klages kritisiert am Antisemitismus gerade, daß dieser zum “Privileg des Ariers machen möchte, was er am Juden bekämpft.”³³⁶ Gemeint ist die Machtanbetung. Umgekehrt wird von überzeugten Nationalsozialisten wie etwa Ernst Kriegk Klages' Philosophie als unpolitisch und antitechnisch, passiv und willenlos verurteilt, sie gehöre zu jener “falschen und süßlichen Romantik”, der Goebbels eine “stählerne Romantik” entgegenstellt.³³⁷ Für die Hoffnungen, die auch manche seiner Anhänger mit den faschistischen Bewegungen verbanden, hatte Klages nur Spott übrig, und nach der Machtergreifung Hitlers schreibt er: “Ich sehe pessimisti-

scher denn je, soweit das überhaupt noch möglich sein sollte.”³³⁸ Man kann also Klages eine Parteinahme für die Nazis sicher nicht vorwerfen.

Freilich sind Äußerungen in seinem Vorwort zum Schuler-Nachlaß, wo er sogar Rosenbergs Schriften zur Lektüre empfiehlt (SFV 47),³³⁹ nicht nur aus heutiger Sicht peinlich,³⁴⁰ sondern in der Verwischung der Grenze von Antijudaismus³⁴¹ und Antisemitismus ein Ausrutscher für einen Denker, dem es doch um die Unterscheidung von Erscheinungszusammenhängen und kausalen Ableitungen (z.B. rassenbiologischen) zu tun ist. Den Gegnern von Klages kommt dieser Ausrutscher³⁴² natürlich gut zu Paß. Seine Ausbeutung steht in keinem Verhältnis zur marginalen Stellung innerhalb des Gesamtwerks. Die Äußerungen zeigen freilich, daß dann, wenn Emotionalität ins Spiel kommt, auch ein noch so reflektierter Denker Zeitströmungen erliegt. Das biologistische Denken ist in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts so mächtig, daß es auch Klages gelegentlich dazu verleitet, sein Gefühl der Bedrohung in rassistischen Kategorien auszudrücken. Dazu mag ein gewisser “Verschwörungstick”³⁴³ kommen.

Die sachliche Grundlage von Verschwörungstheorien läßt sich meist schwer bestimmen, offensichtlicher sind auch in diesem Fall ihre allzupersönlichen Motive, nämlich der Haß auf eine Gesellschaft, die sein Werk nicht anerkennen wollte.³⁴⁴ Daß Wolfskehl im Auftrag des Weltzionismus eine Art Loge gründen sollte, in der er Geister wie Klages und Schuler den Impulsen des Judentums dienstbar machen sollte, klingt reichlich abstrus. Der auf den ersten Blick noch abstrusere Judentumsvorwurf gegen George wurzelt tiefer. Es ist zu bedenken, daß Klages das im Georgekreis extrem ausgeprägte Meister-Jünger-Verhältnis und die sektiererische Neigung als orientalistisch und ‘judaistisch’ empfand.³⁴⁵ Die Abneigung dagegen kehrt in der Kritik der Schule Freuds (GDC 248) wieder.

Wie berechtigt Klages’ prinzipielle Anschauung war, daß der eigentliche Antipode seines Denkens der ‘Judaismus’ sei, hat indirekt Walter Benjamin bestätigt, wenn er, wie oben angedeutet, schreibt, daß die Auseinandersetzung mit Klages nur von der jüdischen Theologie aus zu führen sei.³⁴⁶

Erscheinungswissenschaftlich ist die Bezeichnung des Entortungs- und Entwurzelungskomplexes, gegen den Klages kämpft, mit ‘Juda’ insofern stichhaltig, als der vom Judentum ausgehende – in Christentum und Islam allerdings radikalisierte – Monotheismus die Hauptwurzel der Naturfeindschaft ist und, mit anderen Bewertungen, auch von seinen Protagonisten entsprechend gesehen wird: So hat Nathan Sznajder – mit positiver Akzentuierung – von der Moderne als einer ‘Verjudung’ gesprochen. Trotzdem ist es nicht erst angesichts der heutigen Verschiebung der Definitionsmacht fraglich, ob eine solche Benennung glücklich ist, schließlich birgt sie immer die verhängnisvolle Gefahr, der auch Klages zeitweise

erlag, den Symptomträger für die Ursache zu halten.

Auch heute bietet es sich geradezu an, amerikanisch-jüdische Kreise pauschal für die Drahtzieher wenn nicht der Globalisierung so doch ihrer Ideologiebildung zu halten, und die negativen Folgen solcher Identifikationen wirken, auch wenn sie tagtäglich wiederholt werden, nicht auf Dauer abschreckend,³⁴⁷ doch scheint es mir – trotz der Fragwürdigkeit naiver Personalisierungen – wichtig, der Frage nach dem Kern antijüdischer Vorstellungen, die nicht nur als ‘Ressentiments’ und ‘Vorurteile’ abgetan werden können, den Vorrang zu geben vor der Verbeugung gegenüber den heute dominierenden Tabus.

Mag man bezüglich der Klarheit seiner Unterscheidung von Antijudaismus und Antisemitismus bei Klages zweifeln – seine Stellung zum Nationalsozialismus ist eindeutig. Was Klages über die Tragik der Cäsaren 1915 an Schuler geschrieben hat, wirft ein Licht auf das Phänomen des Nationalsozialismus und seiner Praxis, genau das zu zerstören, dessen Erhaltung man angeblich vorhat: “Ich habe den bestimmten Eindruck, daß der typische Cäsar zwar Urleben, will sagen Totenleuchte, in sich trägt, aber mindestens relativ des Zusammenhangs mit dem Lebensganzen verlustig ging. Er erscheint mir als ein in sich selbst kreisender, vom Universum mehr oder weniger abgeschnürter Lebensball [...]. So schwankt er beständig zwischen kosmischer Alliebe und dämonischem Eigenwillen, und seine Alliebe ist fortwährend in Gefahr, umzuschlagen in Allverschlingungsdrang. Macht man diese Annahme, so folgt daraus, daß er in Wahrheit das Totenreich gar nicht wiederbringen kann, sondern stattdessen eigentlich sich selber bringt. [...] Hieraus würde nun auch schon einigermaßen verständlich werden, warum er die Muttersymbole und die heilige Trias bekämpft. Die Mutter ist nach meinem Dafürhalten Symbol zwar auch des Totenreiches als solchem, noch mehr aber der Verbindung dieses Reiches mit dem der Lebenden. [...] An die Stelle der triadischen Monas will er die absolute Monas setzen, die er selbst ist. [...] Man könnte den Caesar einen umgekehrten Luzifer nennen. Wie Luzifer, obwohl geistiger Wesenheit, dennoch vom Himmel der Geister abgeschnürt ist, so hat der Caesar, obwohl selbst von essentiell Leben erfüllt, doch den Zusammenhang mit dessen Totalität verloren” (SFV 289f.).

3.2.3. Die Gegner von links

Klages’ harsches Urteil über die nationalsozialistische Vergottung von Wille und Macht hat die Ideologen der Gegenseite nicht gehindert, ihn als Parteigänger oder zumindest als geistigen Wegbereiter des Nationalsozialismus zu diffamieren,

und sie hatten damit bis heute Erfolg. Klages' Werk ist in doppelter Hinsicht Opfer des Nationalsozialismus geworden: War die Wirkung seiner späten Jahre entscheidend behindert durch den Nazismus, so die Nachwirkung durch den in Mode gekommenen Neo-Marxismus. Der heutige ‚Antifaschismus‘ setzt in vielerlei Hinsicht das Zerstörungswerk der Nazis durch neue ideologische Tabus in Wissenschaft und Medien fort.³⁴⁸ Man kann auch sagen, das geistige Kriegsziel, das westlichen Liberalismus und Sowjetmaterialismus einte, war die Vernichtung des Bodens, in dem die Kritik an der Moderne Wurzeln geschlagen hatte, was heute nur wenige geistig eigenständige Beobachter zu sehen imstande sind.

Rolf Peter Sieferle hat herausgearbeitet, daß insbesondere die deutsche Industrialismus-, Kapitalismus- und Mammonismuskritik beispielgebend für die Zivilisationskritik nichtwestlicher Länder geworden ist. Das wirkte in ihrem Deutschlandbild nach. Einer der bedeutendsten Wortführer spiritueller Kritik an der westlichen Zivilisation, Seyyed Hossein Nasr, nennt Deutschland das einzige Land in Europa, in dem das mechanistische Denken nicht zur totalen Vorherrschaft gelangt sei. Deshalb sieht er auch heute noch hier am ehesten die Chance, ein Verhältnis zur Natur neu zu entwickeln, das nicht auf rationalistischen Begriffen beruht.³⁴⁹

Der Erzvater jener Schreiberlinge, die gegenüber allen, die nicht in ihre Schablone passen, die Keule des Faschismus-Vorwurfs schwingen, ist Georg Lukács (1885-1971), der im stalinistischen Ungarn ebenso wie in der westlichen Kulturindustrie Karriere gemacht hat. Auch seine groteske Verteufelung z.B. Sartres als ‚Agenten des Imperialismus‘ hat ihn jedoch nicht davor bewahrt, in einem System der totalen Denunziation selbst als Abweichler gebrandmarkt zu werden,³⁵⁰ was angesichts seines Umgangs mit anderen die verdiente Quittung für seinen Opportunismus ist. In seinem Buch ‚Die Zerstörung der Vernunft‘, das so ziemlich alle nichtmarxistischen Autoren seit Goethe und Schelling zu Vorläufern des Faschismus ernannt,³⁵¹ führt er Klages in einem Kapitel über ‚präfaschistische und faschistische Autoren‘ neben seinen schärfsten Gegnern Baeumler und Rosenberg an. Das Hauptwerk von Klages zitiert Lukács nie; es darf bezweifelt werden, ob er sich überhaupt die Mühe gemacht hat, es zur Kenntnis zu nehmen. Klages' angeblichen Kampf „gegen Vernunft und Kultur“ begreift er als eine Mode, der auch der politisch links stehende Lessing erlegen sei.³⁵²

Auf derselben Leier spielt auch Ernst Bloch: Klages, so spöttelt er ohne jede nähere Bekanntschaft mit seinem Werk, rufe nicht bloß, wie die Romantiker, zum Mittelalter zurück, sondern zum Diluvium.³⁵³ Die taktisch klügeren Vertreter der sogenannten ‚Kritischen Theorie‘ verlegen sich eher aufs Totschweigen;³⁵⁴ schließlich wäre es peinlich, zugeben zu müssen, daß „Klages doch vierzig Jahre

vor Horkheimer (1895-1973) und Adorno (1903-1969) auf die ‚Dialektik der Aufklärung‘ hingewiesen hat“.³⁵⁵ Die Bezüge sind unverkennbar, wenn etwa Adorno³⁵⁶ die Bildlehren von Klages und Jung zurückweist (die er fälschlicherweise miteinander identifiziert): „So wenig die ästhetischen Bilder bündig in Begriffe sich übersetzen lassen, so wenig sind sie wirklich; keine Imago ohne Imaginäres, ihre Wirklichkeit haben sie an ihrem geschichtlichen Gehalt, nicht sind die Bilder, auch die geschichtlichen nicht, zu hypostasieren. Die ästhetischen Bilder sind kein Unbewegtes, keine archaischen Invarianten.“ – Die ästhetischen Bilder freilich nicht, per definitionem nicht, weil Ästhetik ein Kind des Subjektivismus ist, weshalb Klages sie ablehnt.³⁵⁷

Aber Adorno ist im Gegensatz zu Horkheimer, auf dessen Konto es auch geht, daß Walter Benjamin, der von Horkheimers ‚Zeitschrift für Sozialforschung‘ finanziell abhängig war, seine geplante Auseinandersetzung mit Klages und Jung nicht fortführen konnte,³⁵⁸ zu sensibel, um konsequent zu sein. Zumindest die geschichtlichen Bilder kehren hypostasiert wieder in Adornos ‚Nichtidentischem‘, dessen Spur das Naturschöne sei. Und wenn Adorno schreibt: „Das Schöne erfordert vielleicht die sklavische Nachahmung dessen, was an den Dingen unbestimmbar ist“, dann durchbricht er den Konstruktivismus. Was aber um keinen Preis sein darf, ist etwas im Bereich der Ästhetik Gültiges in den Bereich des Sozialen durchdringen zu lassen. Das wäre ja die Rechtfertigung von Hierarchien, deren Existenz Adorno natürlich sein Dasein als Schöngest dankt, denn in der real existierenden Diktatur der Niedertracht war ihm nie wohl.³⁵⁹

Es ist zwar in gewisser Weise konsequenter als Klages' Spagat zwischen Inhalt und Methode, wenn Adorno sich bemüht, vom Nichtidentischen als dem nicht begrifflich Faßbaren keine begrifflichen Aussagen zu machen, aber auch beim hinweisenden Sprechen beschränkt sich Adorno auf negative Kennzeichnungen wie das „Jenseits des Subjekts“ oder dasjenige, „woran menschliche Herrschaft ihre Grenze hat und was an die Ohnmacht des allmenschlichen Getriebes erinnert“.³⁶⁰ Adornos Erfahrung reicht eben nur bis zur Sehnsucht nach Transzendenz, die eine *black box* bleibt, oder bis zur negativen Theologie. Das Unvermögen, die Transzendenz wirklich zu erfahren, führt dann zu ihrer Projektion in die Zukunft und zur ewig uneingelösten Aufschiebung, zum Messianismus.

Das, was bei Adorno zur Utopie verdünnt ist, aber doch seinem Werk das magische Funkeln leiht, ist der über Benjamin vermittelte Klagessche Ansatz eines Antwortgebens auf die Sprache der Dinge. Adorno äußert darüber viel verheißungsvolles Geraune, viel Theorie einer möglichen ‚Rettung der Phänomene‘, aber keine Praxis des Einlassens auf sie. Diese Halbherzigkeit hat ihre Ursache in der Angst vor dem Mythos. Wesen zeigen sich nicht nur, sondern sie begeben.

Begegnung heißt wechselseitige Prägung. Wer vor der religiösen Dimension der Wirklichkeit zurückschreckt, kann kein weitblickender Phänomenologe sein.

In der ‚Negativen Dialektik‘ ist der Hauptgegner für Adorno und Horkheimer Heidegger; auch er zeichnet sich mehr durch vielsagendes Geraune aus. Klages erscheint durch die eigene Radikalität geschlagen. Von Heidegger heißt es: „Klug durch Schaden vermeidet er das romantische Pelasgertum von Klages und die Mächte von Oscar Goldberg und flüchtet aus der Region des tangiblen Aberglaubens in einen Dämmer, in dem nicht einmal Mythologeme wie das von der Wirklichkeit der Bilder sich formieren.“³⁶¹

Sogar der junge Jürgen Habermas sprach im Todesjahr von Klages aus,³⁶² daß viele seiner Gedanken nicht überholt, sondern erst einzuholen seien. Sein „verhängnisvoller gegenaufklärerischer Elan“ dürfe aber nicht bagatellisiert werden. Immerhin ist auch in der entkernten Überlieferung bei den Vertretern der ‚Kritischen Theorie‘ ein Stück der von Klages vermittelten chthonisch-romantischen Substanz tradiert worden, das in den Jahren der Fortschrittseuphorie vielleicht nur in solcher utopistischen Projektion hinein überhaupt wahrgenommen werden konnte.

Heute wird jeder an das organologische Denken der Romantik anknüpfende Denker sehr schnell von ‚Antifa‘-Maulhelden als ‚Öko-Nazi‘ beschimpft, ja die geisteswissenschaftlichen Handlanger der Naturzerstörung erklären, daß die Rede von Natur immer verdächtig sei, zu einer „Großideologie der Neuzeit“ zu gehören, nämlich der „altkonservativen Kritik an der unbegrenzten Autonomie des Menschen“. In dieser Situation wäre von jedem verantwortungsbewußten Menschen, dem es um Aufhalten oder mindestens um Verlangsamung der Zerstörung geht, zu erwarten, daß er alles vermiede, was Wasser auf die Mühlen dieser Handlanger der Zerstörung liefert. Dennoch fühlt sich ein Autor wie Carl Amery, den das Defizit der katholischen Spiritualität in den Linksliberalismus getrieben hat, zum Gegenteil verpflichtet. In seinem vom Ansatz her interessanten, aber nur halb zu Ende gedachten Essay ‚Hitler als Vorläufer‘ thematisiert er den Nationalsozialismus als Phänomen, das sich in die moderne Geschichtsauffassung, die nach dem Muster *per aspera ad astra* gestrickt ist, nicht integrieren lasse. Den Grund dafür sieht er darin, daß Hitler selbst sein Wirken in Kategorien der Naturgeschichte angelegt habe. Hitler, so meint Amery aus ‚Mein Kampf‘ herauslesen zu können, habe sich als Diener der „grausamen Königin aller Weisheit“ verstanden, deren Lehre er gegen das im Feindbild des Juden konzentrierte Programm einer Humanisierung der Welt zum Durchbruch habe verhelfen wollen.³⁶³ Hitler glaubte an den Krieg als Motor der Entwicklung. Amery betont, daß Hitlers Programm die Negierung des universalistischen Pathos der Aufklärung bedeutete, das auf

der Prämisse „Raum für alle hat die Erde“ (Schiller) beruht, und daß deshalb angesichts der Nichtuniversalisierbarkeit der euro-amerikanischen Zivilisation mit ihrem ungeheuren Energie- und Ressourcenverbrauch eine Neuauflage eines Ausleseprogramms drohe.

Amery präsentiert trotz der fundamentalen Abweichung, die schon in Klages’ Ablehnung des darwinistischen Naturverständnisses deutlich ist, Klages mehrfach recht suggestiv als Ideengeber Hitlers.³⁶⁴ Auf Einwände antwortete Amery: „Hitler braucht Klages überhaupt nicht gelesen zu haben – seine Präsenz in München-Schwabing war doch übermächtig, und wenn H. ein Talent hatte, dann war es dies, atmosphärische Vapeurs intensiv einzusaugen.“³⁶⁵ Mit einer solchen Logik kann man wahrhaftig jeden Autor für jede Verdrehung seiner Gedanken durch mögliche Rezipienten verantwortlich machen, Carl Amery selbst etwa für die schwarzvermummten Steinwerfer der Antifaszene.

Amery scheint trotz aller Rhetorik³⁶⁶ immer noch mehr Angst vor dem Gespenst Hitlers zu haben als davor, daß eben jene linksliberalen Kräfte, die er als Erben der Aufklärung anspricht,³⁶⁷ an sich selbst zugrunde gehen. Amerys Credo ist letztlich: Der Universalismus darf nicht scheitern, weil sonst auch die Menschlichkeit dahin ist. Freilich ist es wahrscheinlich, daß längst vor einer physischen Katastrophe menscheitsbedrohenden Ausmaßes eine soziale Katastrophe beginnt, die in dem Augenblick eintritt, wo die universalistische Ethik von relevanten Gruppen der Bevölkerung der Industriestaaten als unhaltbar erkannt wird und damit die Grundlage der Zivilisation bröseln. Deshalb geht es darum, zu zeigen, daß die Menschheitsfrage, als Frage nach der Existenz der Gattung, immer schon falsch gestellt ist, weil es sein könnte, daß die Gattung weiterexistiert, aber gerade um den Preis der Entmenschlichung, wie dies Ernst Nolte in seiner Negativutopie für das Jahr 2200 prognostiziert.³⁶⁸

Die Ethik der Magna Mater, wie Klages sie beschreibt, ist keineswegs eine des Auge um Auge, Zahn um Zahn. Das *jus talionis* ist nicht eine rächende statt einer strafenden Gerechtigkeit.³⁶⁹ Das ist bereits ein aktivistisches Mißverständnis. Das *jus talionis* beruht auf der Einsicht daß ‚es‘ sich rächt, nicht, daß man rächen muß. Es ist wie die Rache, die Wahnsinn oder Tod als gesteigerte Formen des Nächtlichen an dem nehmen, der dem Nächtlichen seinen Tribut in Form des Schlafes verweigert.

So wie das sterbliche Leben immer ein geliehenes ist, das sich einem anderen verdankt und sich nur scheinbar von der ‚Nachtseite‘ des Gesamtlebens emanzipiert, so ist der Mensch nie Eigentümer des Lebens, sondern dessen Teilhaber. Die Grabbeigaben urzeitlicher Kulturen interpretiert Klages daher als Ausdruck der Teilhaberschaft und nicht eines über den Tod hinaus behaupteten Eigentums

(WID 1357). Der ursprungsnahe Mensch ist frei, nicht weil er sich der Welt bemächtigt hätte, sondern weil er einverstanden ist mit ihrem Grundgesetz, weil er weiß, daß er, indem er lebt, den Tod anderer lebt, so wie das Wasser nach Heraklit den Tod der Luft, und daß er deshalb wie alle Dinge durch sein Vergehen Buße zahlt. Solche Anschauung ist völlig moralfrei. Nicht wert, daß es zugrundegeht, ist alles, was entsteht, sondern notwendig ist dieses Vergehen für den Fortgang des Rades des Lebens (und der Fortuna), denn der Tod ist, wie Goethe sagte, das Mittel der Natur, viel Leben zu haben. Auch das Einverständnis und der Einklang mit dem Naturprozess ist kein Gebot. Wer mit der Natur nicht einverstanden ist, den holt sie eben gegen dessen Willen. Das Leben siegt, und es siegt auch noch in der wahrscheinlichen Vernichtung des Menschen – freilich um den Preis einer Vernichtung des größten Teils differenzierteren Lebens. “Der ins Leben tretende Augenblick entzündet sich an einem sterbenden Augenblick: so muß auch er selber sterben, damit der kommende lebe. [...] Nicht nur deshalb hat das Einzellebendige Sein, weil es nicht leben könnte, wäre nicht in die Todesnacht zurückgesunken ein anderes Einzellebendiges, von dem es das Leben erbte, sondern auch räumlich in einem immer pulsenden Zusammenhange, wo jedes nur auf Kosten des anderen lebt, indem es die eigene Lebensflamme zu speisen gezwungen ist mit dem Feuer, das es der fremden raubte.” Dieser Schuldzusammenhang bildet das Grundgesetz einer nichtsubjektivistischen Ethik (des Naturrechts), in der nicht auf die Motive, sondern nur auf die Wirkungen geschaut wird. Er findet seinen Ausdruck in mythischen Bildern wie dem Parisurteil. Paris’ Schuld liegt nicht darin, daß er Aphrodite gewählt hat und Athena hätte wählen sollen. Die Wahl zwischen zwei Grundgestalten des Lebens ist nicht eine zwischen gut und schlecht. Daß der Mensch Sterblicher ist, bringt mit sich, daß er wählen muß, und wie er auch wählt, bringt er die verschmähten Alternativen gegen sich auf.³⁷⁰ Daß dies so ist, erfährt der Mensch nicht nur im großen Rhythmus von Leben und Tod, sondern auch im Schlafenmüssen, um wachen zu können, im Vergessenmüssen, um erinnern zu können, und im Krankwerden um der Entwicklung willen. Weisheit ist Einverständnis, dagegen ist jede Hoffnung auf ewiges Leben als Einzelleben, auf ewige Wachheit und universales Bewußtsein, Torheit vor dem Leben. Heute freilich ist sie kulturleitend. Unsere Medizin ist Kampf gegen den Tod statt Hinführung zum Einverständnis mit ihm, unsere Ethik eine, in der das Alleben nicht vorkommt. Daß wir Natur heute als grausam, als ‚unmenschlich‘ betrachten, ist der beste Beleg dafür, daß wir ‚unnatürlich‘ geworden sind, daß unsere Maßstäbe lebensfremde, ja lebensfeindliche sind.

4. Klages heute

Daß der selbstzerstörerische Charakter des Projekts Moderne für jeden nicht ideologisch verblendeten Beobachter evident ist, stellt die Ausgangssituation einer heutigen Klages-Rezeption dar.

Daß er zu einem Zeitpunkt, als nur wenige davon sprachen, die Naturzerstörung als Jahrhundertthema erkannt hat, ist heute freilich allenfalls noch Ausweis von Vertrauenswürdigkeit. Sein heute relevantester Beitrag zum Umgang mit der ökologischen Krise besteht darin, sie als eine Krise des Menschseins begriffen zu haben, denn der Mensch ist jenes Wesen, das in die Spannung von Bemächtigungswillen und Transzendenzstreben hineingestellt ist – in der Sprache des Mythos: zwischen Dienst am Leviathan und Dienst an den Göttern.

An der kulturellen Dominanz des Reduktionismus hat sich seit Klages’ Tod nichts geändert. Heute ist überdeutlich, daß die sogenannte Wissenschaftstheorie noch immer nur die Theorie einer einzigen Erkenntnisform ist, daß alle Ansätze, von dort aus mythisches Denken zu verstehen, zu krausen Verzerrungen führen³⁷¹ und daß auch die Heideggersche Operation einer Neustellung der Seinsfrage in der Daseinsanalyse bei seinen Fortsetzern, den Scharlatanen des artifiziellen Postmodernismus, zu keinen neuen Wissensformen führt.

Es kann deshalb nicht verwundern, daß die heutige sogenannte ‚Ökologie‘ sich als Lösungsansatz für ein falsch gestelltes Problem präsentiert, ja in ihrem Kern die Leugnung des Problems ist. Bedroht ist ja nicht das Überleben der Menschheit.³⁷² Die Art homo sapiens breitet sich vielmehr wie keine andere aus. Bedroht sind die Vielfalt der Erde und der *modern way of life*. Letzterer ist in keiner Option zu retten.

Ökologie aber ist nicht populär geworden, soweit sie sich mit dem Problem des Vielfaltsverlusts beschäftigt, also als Naturschutz, sondern soweit sie sich mit Anpassungsproblemen der Art homo sapiens an die von ihm selbst veränderte Umwelt befaßt.³⁷³ Das Verlockende an der unzutreffenden, aber verbreiteten Vorstellung von der Bedrohtheit des Menschen als biologischem Lebewesen ist, daß damit die Verbindung zwischen den beiden realen Problemen auf einer vordergründigen Ebene gesucht werden kann.

Unter dem Etikett ‚Ökologie‘ läuft weitgehend der Versuch der Vollendung des neuzeitlichen Weltbemächtigungsunternehmens. Robert Spaemann schrieb dazu bereits 1973: “Die Expansion der technischen Zivilisation ist noch von der

Utopie geleitet, alle ökologischen Schäden, die durch ihre Eingriffe in die Natur verursacht werden, durch weitere sanierende Eingriffe wieder wettzumachen und so das Verhältnis der kontrollierten Symbiose – wie es das Wort Kultur ausdrückt – in ein Verhältnis des totalen Machens zu verwandeln. Es gibt vernünftige Gründe zu der Annahme, daß die Gattung sich damit übernimmt und ihrem Ende entgegengeht.³⁷⁴

Im Bereich des praktischen Naturschutz sind Klages' Ideen vor allem von G.H. Schwabe weitergeführt worden, der Naturschutz als Schutz des homo sapiens vor dem homo faber verstand. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Wasserbauer Reinhold Weimann, der versuchte, im praktisch-technischen Naturumgang wesentliche Aspekte zur Geltung zu bringen. Seine Aufsätze tragen Titel wie ‚Der Rhythmus im Flußlauf und seine Pflege³⁷⁵ und ‚Wasser und Gewässer in alter und neuer Vorstellung‘ (1964) oder ‚Über Naturverderbnis und Götterglauben‘ (1966). Dabei geht es ihm um das Ernstnehmen des Wesens der ‚Hydra‘, von der die Hydrologen etwas wissen sollten. In kleinen Bemerkungen liegt oft großer Reichtum, so wenn er betont, es sei falsch, vom Fluß zu behaupten, er arbeite; seine Tätigkeit sei nicht zielgerichtet, sondern zweckfrei, so daß es besser wäre zu sagen, er spiele.

Weimann beschreibt Naturzerstörung als Produkt einer Ausgleichsstörung. Alle Qualitäten in der Natur treten immer in Polaritäten auf. Ihre Findung hatte Klages als „Hauptaufgabe der Wesensforschung“ (WID 1205) bezeichnet. Keine der beiden Seiten ist nur die Negation der anderen, sondern eine eigene Qualität. Nacht ist nicht die Abwesenheit von Licht. Bei den meisten Polaritäten findet sich jedoch ein deutlicher Wertakzent. Dieser Wertakzent ist nicht frei von kultureller Prägung. Schon Klages weist darauf hin, daß mit der Durchsetzung der Erlösungsreligion Nacht, Unten, Links nicht mehr als polar, sondern als Defizienzmodus zu Licht, Oben und Rechts aufgefaßt wurden (SAQ 158). Alle Formbildung vollzieht sich in der Natur zwischen Polen als Ausgleichsbewegung. Kein Baum strebt zum Himmel, er sucht nur Licht und verkrallt sich umso tiefer in der Erde. Hier wird der Ausgleich, den Weimann meint und dessen Störung er als Grundlage der Naturzerstörung interpretiert, bildhaft anschaulich.³⁷⁶ Wir können von der Doppelpoligkeit als Seinsgesetz der Natur sprechen, das sich in heraklitischer oder taoistischer Begriffsbildung niederschlägt. Die Natur schafft ständig den Ausgleich als Realprozeß. Dies gerade mißdeuten wir in unserer, seit der sogenannten Aufklärung sich immer mehr steigenden Unfähigkeit, den Standpunkt des Einzelnebens zu überschreiten, als Kampf ums Überleben und erklären es für sinnlos.

So ist es plausibel, zwischen Ökologie als modischem Schlagwort und wirklichem

Bemühen um die Frage des weiteren Schicksals der Erde zu unterscheiden. Die Rede von *shallow* und *deep ecology* prägte zuerst Arne Naess in den siebziger Jahren. Ohne Bezug auf Klages, nicht aber ohne ihn zu kennen, formuliert Arne Naess nicht nur – in anderen Begriffen – die Wirklichkeit der Bilder als Reich der Gestalten, sondern macht dies fruchtbar für eine Tiefenökologie, die er von einem Gandhischen Ansatz her formuliert. Damit kann er den Schein-Gegensatz zwischen Natur als Selbstwert und Funktionalität für den Menschen, der die heutige Naturethikdebatte prägt, umgehen. Naess bezieht sich auf den Vorgangscharakter dessen, was er Gestalt nennt, und was in der Sache identisch ist mit der Wirklichkeit der Bilder von Klages.³⁷⁷ Er unterscheidet zwischen klein- und großgeschriebenem Selbst. Daß *Selfrealisation* in dem Maße gelingt, in dem man sich mit der ganzen Welt identifiziert, geht mit dem Klages'schen Konzept vom Wesen als Schauplatz der Welt zusammen. Hier ist also auch ein Prozeß der Individuation gedacht, aber inhaltlich bestimmt.

Naess fehlt ein Unterbau wie der von Klages, um zur Erfahrung des Postulierten zu kommen. Und umgekehrt erweist sich gerade hier, wie sehr Klages' scheinbar weitausladende Metaphysik sich dem Willen zur Erfahrung verdankt. Es soll Naess keineswegs bestritten werden, daß er selbst solche Erfahrungen hat, aber er hat sie aus ganz anderen Quellen und täuscht sich, wenn er meint, sie könnten mit der dünnen Suppe neuzeitlicher Philosophie vermittelt werden. Hier braucht es Nahrhafteres.

4.1. Philosophische Wiederaufnahmen

Es ist kein Zufall, daß die erste große themenzentrierte Untersuchung zu Klages' Werk nach der dürftigen Rezeption zwischen 1970 und 1990 seiner Naturphilosophie gewidmet ist. Ihr Autor Thomas Behnke sieht die Widersachermetaphysik als historisch überholt und systematisch sehr problematisch an und spricht von den „schillernden Implikationen“ einer „Klages-Legende“, die von seinen Schülern und Jüngern gepflegt wurde,³⁷⁸ sowie von dem „gewiß vielfach monströs, monologisch und dogmatisch anmutenden Schrifttum“ von Klages.³⁷⁹ Es scheint ein Zwang in universitären Kreisen zu sein, über Klages so abwertend zu sprechen, um sich anschließend seine Erkenntnisse anzueignen. Ein besonders einschlägiges Beispiel dafür ist Ferdinand Fellmann, der von Klages' Anliegen wenig begriffen hat, aber sein Unverständnis sehr gelehrt vorträgt.³⁸⁰ Mit Michael Großheims Dissertation ‚Ludwig Klages und die Phänomenologie‘ von 1994 läßt Behnke eine neue Phase der Rezeptionsgeschichte beginnen.

Großheim hat Klages als Phänomenologen gelesen und aufgewiesen, daß seine Befunde an Erschließungskraft durchaus mit denen von Husserl, Scheler und Heidegger mithalten können; jedoch ist sein Interesse in dieser Arbeit vor allem ein historisches. Behnke sucht sich Klages zwar inhaltlich über die Naturphilosophie zu nähern, schreibt aber trotzdem nur ein Buch über Klages, anstatt seine Ansätze durch eine phänomenorientierte Anwendung weiterzuentwickeln.

Behnke und Großheim intendieren als Programm zwar eine "Übersetzung des Klagesschen Werkes für die Gegenwart",³⁸¹ aber das Wesentliche bleibt unübersetzt und ist auch unübersetzbar in die akademischen Konventionen: Es besteht in der Begeisterung und dem ohne sie nicht denkbaren Bedeutungswissen. Übersetzung würde bedeuten, nicht zu historisieren, sondern den Impuls fortzusetzen.

Es gibt in den Geisteswissenschaften ein enormes Konkretheitsdefizit, jede Menge Theorien zu alternativen Wissenschaften, aber kaum Praxis. Die reduktionistische Wissenschaft schirmt sich dabei einerseits durch den Anspruch von Systematik und Prinzipienstimmigkeit gegen Alternativen ab und andererseits durch die Verteilung von Posten und Geldmitteln.

Betrachtet man Klages als einen wichtigen Hindeuter auf die Phänomene, dann kann sein Werk eine Hilfestellung sein, bestimmte Bereiche der Wirklichkeit zu erforschen und sich dabei von den rosa und roten Brillen der Moderne zu befreien. Ohne historisierendes Wenn und Aber an die Romantik als auch heute mögliche Erfahrungsweise angeknüpft hat z.B. der Philosoph Robert Kozljanič:³⁸² In seinem Buch ‚Kunst und Mythos‘ unterscheidet Kozljanič drei Formen von Urwirklichkeitserfahrung, die er die mythische, die metaphysische und die existenzielle nennt. Erstere ist bildhaft, ichtentbunden-enthusiastisch und welthaltig, zweitere ideenhaft, ichtranszendierend-mystisch und weltflüchtig, die dritte zeichenhaft, ichgebunden-intuitiv und weltlos.³⁸³ Vor allem für die Explikation des ersten Weltzugangs zieht er Klages und Theodor Lessing heran.

4.1.1. Die Böhme-Schule

Thomas Behnke möchte die besonders von Gernot und Hartmut Böhme unter verschiedenen Titeln von ‚soziale Naturwissenschaft‘ über ‚Ästhetik der Natur‘ bis ‚Phänomenologie der Natur‘ angestoßene neue philosophische Beschäftigung mit der Natur als Wiederaufnahme des Klagesschen Anliegens darstellen, aber die Brüder Böhme schrecken vor jeder ernsthaften Kritik der Moderne zurück. Sie beschreiben zwar die Kosten der modernen Wirklichkeitsverweigerung, bleiben

aber der Wissenschaftsideologie verhaftet.

Gernot Böhme betont zwar, "daß man die Besonderheit anderer Wissensformen nur würdigen kann, wenn man sie nicht an Normen der Wissenschaftlichkeit mißt," und bemerkt, daß die heute real existierende Wissenschaft nicht auf Wahrheit, sondern auf Innovation um jeden Preis gerichtet ist. Auch hat er recht, wenn er sagt, daß Forschungsausgaben kaum noch mit der Erwartung sinnvoller Ergebnisse begründet werden, sondern immer mehr aus dem internationalen Konkurrenzdruck resultieren. Genau das wäre aber als Verselbständigung der Mittel zu kritisieren. Man spürt die Angst vor der eigenen Courage, wenn Böhme schreibt, daß derjenige, der die "Freiheit der Wissenschaft" in Frage stellt oder behauptet, daß sie vielleicht gar nicht existiere, mit den "wildesten Beschimpfungen von faschistisch bis irrationalistisch" zu rechnen habe.³⁸⁴

Typisch für das Festhalten an modernistischen Positionen sind Böhmes Äußerungen zur Physiognomik:³⁸⁵ Sein Plädoyer für die Streichung der Bezugnahme der Physiognomik auf Wesen – so daß nur noch die Beziehung auf die beeindruckbare Subjektivität übrig bleibt – ist motiviert durch das Klammern am aufklärerischen Ideal der völligen Freiheit und Perfektibilität des Menschen. Außerdem bemüht er die potentielle Verwendbarkeit von Wesensaussagen für ‚rassistische‘ Klassifizierungen als Argument. Es wird gar nicht erst geprüft, ob es eine Beziehung zwischen Physiognomie und Seelenanlage gibt, sondern es kann nicht sein, was nicht sein darf.³⁸⁶ Böhme zieht das alte Beispiel des häßlichen, aber weisen Sokrates heran, geht aber nicht der Frage nach, ob sich das Hauptcharakteristikum und vielleicht Novum des sokratischen Menschen, seine Gespaltenheit, das Zerbrechen der *kalokagathia*, sein ironisches Selbstverhältnis nicht eventuell (ob von zeitgenössischen Physiognomen nun erkennbar oder nicht) in der Physiognomie ausgesprochen haben könnte.³⁸⁷ Dabei beschreibt Böhme eigentlich durchaus treffend die Taschenspielnatur des Sokrates, nämlich daß er gewollt Eigenschaften mit deren Bewußtheit verwechselt³⁸⁸ und dann jedes Verhalten, das sich seiner Gründe nicht bewußt ist, als trügerische Manifestation bewertet. Warum? Weil für ihn der Persönlichkeitskern der Logos ist. Entsprechend entwickelt er in sich selbst nicht seine Natur, sondern unterdrückt sie. Um zu negieren, daß ihn schon im Äußeren das Verdrängte einholt, muß er dieses als Schein betrachten.³⁸⁹

Der zweite Einwand von Böhme gegen den Schluß von der Erscheinung auf das Wesen ist die angebliche Verstellbarkeit bzw. Erzeugbarkeit von physiognomischen Erscheinungen oder von Atmosphären und resultiert aus der Scheu vor der Wesensbestimmung. Daraus, daß sich manche Wesenseindrücke als falsch herausstellen können, folgt jedoch keineswegs, daß es überhaupt keine Wesen gibt.

4.1.2. Die Neue Phänomenologie

Michael Großheim sieht Hermann Schmitz, der mit seinem großangelegten ‚System der Philosophie‘ versucht hat, grundlegende Weichenstellungen der Philosophie schon bei den Vorsokratikern zu revidieren, als den Vollender der Klageschen Ansätze. Anders als Böhme bezieht Schmitz sich offen auf Klages. Mit seinem Versuch der Einordnung von Klages in die schulphilosophische Tradition geht jedoch ein Problem einher. Schön Löwith hatte eine Trennung von Rationalität des Gegenstands und Rationalität der Methode³⁹⁰ angemahnt. Diese ist auch grundlegend für den Ansatz von Schmitz, der sehr darauf bedacht ist, sein Werk im Rahmen der wissenschaftlichen Konventionen zu halten. Klages dagegen ging es gerade um die Formulierung dessen, was neuzeitliche Wissenschaft methodisch ausblendet und ausblenden muß, weil das, was in der Neuzeit Bewußtsein und Subjekt heißt, in sich zusammenfallen müßte, würde dasjenige als Wirklichkeit anerkannt, worauf Worte wie ‚Natur‘ oder ‚Gott‘ in der abendländischen Tradition verweisen. Schmitz ist gegenüber Klages geradezu asketisch im Bezug auf metaphysische Thesen.

Die Frage nach dem Sinn der Menschheitsgeschichte taucht bei ihm nicht auf. Die zentrale Stelle in seinem Geschichtsverständnis nimmt der Prozeß der Introjektion ein. Darunter versteht Schmitz diejenige abendländische Entwicklung, in deren Verlauf zunehmend das, was nicht den Kriterien von Dinglichkeit und ‚primären Sinnesqualitäten‘ (in Wirklichkeit dem Ergebnis einer höchst gewaltsamen Absehung von den Gegebenheiten des ursprünglichen Erlebens) genügt, als Produkt in einer privaten Innenwelt angesehen wurde.

Schmitz nimmt nicht gerade bescheiden für sich in Anspruch, daß er „die Lösung der Aufgabe“ (der Rückgewinnung erlebter Zusammenhänge) breiter und genauer als Klages durchdacht und ausgeführt habe.³⁹¹ Als größte Leistung von Klages bezeichnet er, die Wirklichkeit der Atmosphären „gegen die heute tonangebende Personalität des souverän sich emanzipierenden Subjekts mit Kraft, Scharfblick und Leidenschaft auch theoretisch und philosophisch zur Geltung gebracht zu haben“.³⁹² Kritisiert werden hingegen die Hypostasierung des Geistes,³⁹³ die Zeittheorie und die mangelnde phänomenologische „Trennschärfe“.³⁹⁴ Außerdem wirft Schmitz Klages ein mangelndes Verständnis der Leiblichkeit vor.

Leiblichkeit ist Schmitz’ Zentralkategorie, während er den Geist als Hypostase und die Seele als ‚platonische Erfindung‘ betrachtet, deren Konzeption bereits im Dienst des sich distanzierenden Vernunftsubjekts stehe.³⁹⁵ Klages wirft er vor, bei der Zurückweisung der Introjektion auf halbem Wege stehengeblieben zu sein, da er im Kampf gegen die Verdrängung der Gefühle sich ausgerechnet auf den

Leib-Seele-Dualismus stütze.³⁹⁶ Für Klages bilden Leib und Seele aber keinen Dualismus, sondern eine Polarität. Mitweggewischt wird mit der Streichung der Kategorie der Seele die für Klages zentrale Sinn-Erscheinungsbeziehung, und zwar mit dem Hinweis, daß der Begriff des Sinns bei Klages recht unterbestimmt sei, wenn er den Tag als Sinn und Seele der Nacht (KGE 61) oder das Männliche als den Sinn des Mutterschoßes bezeichnet.³⁹⁷

Die Polarität von örtlicher Empfindung des Leibes und ortlosem Schauen der Seele löst Schmitz gleichfalls auf. Sicher hat Klages den Fernecharakter des Schauens gegenüber dem Nahcharakter des Empfindens einseitig favorisiert, weil ihm letzterer zu sehr verwandt mit dem begreifenden Geist schien,³⁹⁸ und Schmitz hat außerdem darin recht, daß Subjektivität bereits in der Enge der animalischen Angst und nicht erst im Einschlag des Geistes wurzelt, aber Klages’ Impuls ist eben nicht so sehr die Wiedergewinnung von tierischer Affektivität, sondern eher von dem, was wir mit den Pflanzen gemeinsam haben (WID 1100).

Für sich nimmt Schmitz als Verdienst in Anspruch, das, was bei Klages als Wesen oder Charakter bezeichnet wird, „auf die drei wesentlich verschiedenen Gebiete der Gestaltverläufe (Rhythmus ist für ihn davon ein Sonderfall),³⁹⁹ synästhetischen Charaktere, auf die Klages mehr Gewicht legt, und objektiven Gefühle verteilt“ zu haben.

Dabei ist aber die Trennung zwischen Gestaltverläufen (oder Bewegungssuggestionen, die nicht am Leib gespürt, sondern an Gestalten wahrgenommen werden) und synästhetischen Charakteren auch bei Schmitz fließend.⁴⁰⁰ Die objektiven Gefühle⁴⁰¹ scheinen nicht viel anderes zu sein als Charaktere.⁴⁰² Gestaltverläufe haben mit den synästhetischen Charakteren gemeinsam, daß sie Brücken bilden von Leiblichkeit und Außenwelt.⁴⁰³ Schmitz formuliert das am konkreten Beispiel: „Weil die Bewegungssuggestion einer leiblichen Bewegungsgestalt mit der einer Klanggestalt übereinzustimmen vermag, kann man nach der Musik tanzen.“⁴⁰⁴ Auch Schmitz spricht von einer möglichen Wesenschau und zwar durch Befreiung der Qualitäten aus ihrer Gebundenheit durch Ausleibung. Er beschreibt dies am Beispiel des Musikhörers und des Weinkenners, dem sich die Qualität vom Stoff ablöst.⁴⁰⁵ Welcher Ansatz phänomenologisch weitertragend ist, kann nur die Praxis zeigen. Bezeichnend ist die fast ausschließliche Fixierung von Schmitz auf den Bereich der Leiblichkeit, genauer gesagt auf das, was man herkömmlich das Seelische im Sinn der Anima genannt hat. Dagegen bleiben die Lebensvorgänge – die im pflanzlichen Bereich ihren reinsten Ausdruck finden – unterbelichtet.⁴⁰⁶

Michael Großheim betont, Schmitz sei zu Klärungen gekommen, die Klages nicht gelungen seien. Das stimmt zwar, doch in anderer Weise bleibt Schmitz

hinter Klages zurück. Die Tennung eines Rationalismus der Methode vom Rationalismus der Sache ist nicht haltbar, da das Erleben nie unabhängig von den Begriffsformen des Erlebenden ist. Dies ist schon bei Klages ein Problem, doch nimmt Klages lieber in Kauf, daß der Gegensatz von Wissenschaftsanspruch und Verweis auf Erfahrungen, die nicht in der Konzentration,⁴⁰⁷ sondern nur in der Hingabe gemacht werden, bestehen bleibt, statt Erlebtes durch Systematisierung zu verbiegen. Demgegenüber verfällt Schmitz nur allzuoft auf die Logik als Zensor des Erlebens, so wenn er die Seele mit dem Ausspruch wegdekretiert, daß etwas, das zugleich Haus und Herr im Haus sein soll, ein logisches Uding sei. Gerade das Erlebnis eines paradoxen Selbstverhältnisses kann aber zu ihrer Erfahrung führen.⁴⁰⁸

Während für Schmitz Rationalität eigenstes Anliegen ist, ist sie für Klages Waffe. Sein Werk soll, so schreibt er 1915, nicht nur Monument des Lebens sein, sondern ein Hort unverstellter Erfahrung des Lebens, um die sich schützend eine „Steilmauer des Wissens schließe, bekrönt mit gorgonischen Zeichen der Mystik“, die „nach außen aber die beweisstarrenden Bastionen der Überzeugung kehre, an denen – similia similibus! – der Verstand zerschelle“.⁴⁰⁹

Schmitz bekämpft begrifflich die Introjektion entschiedener als Klages, doch er bleibt viel mehr als dieser den wissenschaftlichen Denkfiguren und dem anthropozentrischen Perspektivismus verhaftet. Er spricht von den erlebbaren Wesenheiten eher um sie einzuordnen als um sie aufzuweisen. Dennoch kann auch er, wie z.B. C.G. Jung, trotz aller Trennung von inhaltlichem und methodischem Rationalismus wohl kaum dem Vorwurf des Irrationalismus entgehen, was für ihn spricht. Rationalismus ist eine Pseudoreligion – wer mit ihr Kompromisse eingehen will, täuscht sich über sie.

4.2. Konsequente Akademismuskritik

Das Schwanken auch derjenigen Autoren, die an Klages anzuknüpfen suchen, zwischen einer Suche nach den Phänomenen selbst und einem Abgleiten ins Systematisieren und Historisieren zeigt, daß irgendetwas an den Geisteswissenschaften, die sich als komplementär zur Bemächtigungswissenschaft verstehen, falsch sein muß. Dafür spricht zum einen das übliche Mißverhältnis von Aufwand und wirklicher Leistung (im Verhältnis zu früheren Kulturen, die wesentlich weniger Menschen für Forschungszwecke abstellten), zum andern aber die Negativauswahl des Schulbetriebs. Symptomatisch sind vielversprechende Buchtitel, die schon im Untertitel so weit eingeschränkt werden, daß sie sich als Täuschungen erweisen.⁴¹⁰

Die milde (hermeneutische und neohistoristische) Version der heutigen geisteswissenschaftlichen Ideologie lautet: Man darf nicht zur Sache kommen, sondern muß über Positionen schreiben. Ästhetik darf nicht von Qualitäten handeln, sondern nur von Auffassungen. Die radikale (poststrukturalistische, postmodernistische oder konstruktivistische) Version behauptet: Es gibt keine Sache, es gibt nur Positionen. Die entsprechenden ‚Wissenschaftler‘ halten dann die veröffentlichte Meinung für die Wirklichkeit. Daraus erklärt sich, wie der bekannte Soziologe Ulrich Beck von einer ‚Siegkrise der Ökologiebewegung‘ phantasieren kann. Typisch ist auch eine Mischung aus Überdifferenzierung im Detail und Banalität in den Grundaussagen.

Gernot Böhme hat mit Recht betont, daß wir das Wort ‚wissenschaftlich‘ uneingeschränkt positiv verwenden,⁴¹¹ obwohl die ihm zugrundeliegenden Kategorien immer fragwürdiger werden.

‚Wissenschaftlich‘ (oder auch ‚demokratisch‘) ist heute ein Prädikat, das an die Stelle von ‚rechtgläubig‘ getreten ist. Dies entspricht der herrschenden Ideologie der Ideologiefreiheit. Es handelt sich dabei um einen genauso intoleranten Glauben wie bei den Orthodoxen, gegen die er sich richtet. Von dem islamischen Kritiker des Westens Akhtar ist der Ausdruck *liberal inquisition* geprägt worden. Trotz aller mörderischen Folgen der neuzeitlichen Wissenschaften gilt ‚wissenschaftlich‘ immer noch als unbestritten positives Prädikat. Dabei zeigt genaueres Hinsehen, daß die sog. Naturwissenschaften immer mehr eine technische Welt produzieren, die nicht mehr Mittel zu menschlichen Zwecken, sondern ein Selbstläufer ist, und daß die sog. Geisteswissenschaften teils unwillig teils unfähig sind, diese Entwicklung zu stoppen oder wenigstens zu bremsen. Wenn zwei Autoren in einem dem Verhältnis von Naturschutz und Wissenschaft gewidmeten Essay es als „hoch angesiedelte Forschertugend“ angeben, „nur nachvollziehbar-belegbare Aussagen zu vertreten,“ dann zeigt derselbe Aufsatz, daß dies nicht vor Blindheit schützt, daß es vielmehr der Normalfall heutiger geistes- und sozialwissenschaftlicher Arbeiten ist, mit einem Maximalaufwand an Methodengeklingel und Fachtermini Denken zu verhindern und ein Ergebnis als ‚wissenschaftlich‘ auszugeben, von dem die Autoren hoffen, daß es möglichst zeitgeistkonform ist.⁴¹² Sie definieren Naturschutz „als gesellschaftliche Aufgabe zu planvollem und in diesem Sinn ‚nachhaltigem‘ Umgang mit biotischen und abiotischen Ressourcen der menschlichen Umwelt“. Dabei leugnen sie explizit die Spannung von Natur- und bloßem Umweltschutz, sie ignorieren jede Auseinandersetzung mit dem Begriff ‚Natur‘, um deren Schutz es im ‚Naturschutz‘ ja geht.

Die Geisteswissenschaften haben sich als Alternative zur reduktionistischen Naturwissenschaft gebildet, aber den entscheidenden Schritt nicht gewagt, ihr den

Erkenntnisanspruch zu bestreiten. Vielmehr suchten sie ein Reservat und fanden es im Subjektiven.

Da zum Wissenschaftsanspruch andererseits Intersubjektivität gehörte, war das Scheitern bereits vorprogrammiert. Einerseits ist nämlich das Geistige nicht subjektiv, andererseits setzt seine Erkenntnis einen vom Forscher nicht trennbaren Impetus voraus. Damit einher geht die falsche Trennung von Wert und Faktum. Treffend schreibt Peter Obermeier: "Angeblich ist es logisch unmöglich, von der nüchternen Beschreibung des Massenmordens überzugehen auf die Auszeichnung solchen Tuns als gräßlich oder schlicht und ergreifend als böse, diese Trennung hat nichts mit Logik zu tun, ist auch kein Problem dieser, auch wenn es forsche Wissenschaftstheoretiker dazu erheben. Diese Unterscheidung ist nichts anders als eine ganz banale, stinknormale und latent gehaltene Ausgrenzungstechnik. Jene, die hauptberuflich ‚Deskription‘ betreiben, die Naturwissenschaftler und die objektivierenden Geisteswissenschaftler, wollen primär einmal ruhig und ungestört und ungeplagt von ihrem Gewissen und Bedenken der Gesellschaft vor sich hinforschen und sich nicht von moralischen Skrupeln, ihr eigenes Tun betreffend, die Karriere vermässeln lassen. [...] Distinktionen solch eleganter Art sind nichts weiter als Scheuklappentechniken. Und die Philosophen machen daraus den ‚naturalistischen Fehlschluß‘, ein Scheinproblem des aufgeblähten Intellektualismus."⁴¹³

Insgesamt muß man heute feststellen, daß Klages' Ablehnung des Akademismus in der Praxis bewundernswert konsequent war, in der theoretischen Kritik jedoch noch nicht weit genug ging. Auch Klages überschätzte die Bedeutung des Argumentierens und gar der Letztbegründung. Obwohl er als Charakterologe wissen mußte, daß Argumente immer nur Zurechtlegungen für Impulse sind, und nicht daran glaubte, daß Menschen, die von ihrer Charakterstruktur her lebensfeindlich, technizistisch, transzendenzunfähig sind, durch Argumente zu überzeugen oder gar zu bessern wären, hat er doch unendliche Energie in Logifizierungen gesteckt.

4.3. Naturschützerischer Diskurs

Klages' Werk verlangt nicht theoretische Fortsetzung, sondern Wiederverflüssigung in die Praxis hinein.

Nun beziehen sich Naturschützer wie Hubert Weinzierl immer wieder gerne in markigen Formulierungen auf Klages. Aber das ändert nichts an dem auf biologische Arten fixierten Charakter des Naturschutzes, den sie betreiben. Klages

ist kein Öko-Techniker, sondern ein Anreger für eine Überwindung der Vernaturwissenschaftlichung von Natur- und Kulturschutz. Die Einheit beider hieß zu Klages' Zeiten Heimatschutz. Dem Musiker Ernst Rudorff, der den Begriff ‚Naturschutz‘ geprägt hat und den Klages in ‚Mensch und Erde‘ den ‚trefflichen Rudorff‘ nennt, ging es um das Poetische in der Natur, das der Mensch nur dann versteht, wenn er selbst poetisch ist. Natur ist nicht definiert durch einen Bestand, eine Naturausstattung, sondern durch eine Wirkungsweise. Nur von daher wird auch der Satz verständlich, daß die Denkmäler der Geschichte, "soweit sie malerisch und poetisch wirken, als ein Stück Natur gelten können" (1880, 261). Natur ist geradezu definiert als das, was poetisch wirkt. Das ist ein konsequent ästhetischer Naturbegriff.

Rudorff hat ein klar normatives Menschenbild, wenn er fragt: "Sind wir poetischer, idealer geworden, seit das Reisen en masse in die Mode gekommen ist?"⁴¹⁴ Und er setzt dieses Menschenbild bei denen, an die er sich wendet, voraus. Wer es nicht teilt, der gehört nicht wirklich zur abendländischen Kultur. Wenn Menschsein sich im künstlerischen Schaffen vollendet oder wenigstens in der Enthebung über das Nützlichkeitsverhältnis und andererseits die Natur selbst die Tendenz hat, den Menschen dorthin zu bringen, dann ist seine Vollendung zugleich die Vollendung dessen, worauf Natur hinzielt. Schopenhauer, der gerade mit seiner Kunstphilosophie stark auf die Spätromantik gewirkt hat, sieht die heilende Wirkung des Naturgenusses darin, daß sie uns dem ‚Sklavendienst des Willens‘ entreißt. Umgekehrt ist die Fähigkeit, in der Natur allein zu sein, für ihn das wichtigste Kennzeichnen des edlen Menschen, des Menschen, der überhaupt innerlich dazu fähig ist, sein Wollen zur Ruhe zu bringen: "Die meisten Menschen stehn, weil ihnen Objektivität, d.i. Genialität, gänzlich abgeht, fast immer auf diesem Standpunkt. Daher sind sie nicht gern allein mit der Natur: sie brauchen Gesellschaft, mindestens ein Buch. Denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienstbar: sie suchen daher an den Gegenständen nur die erwannige Beziehung auf ihren Willen, und bei allem was keine solche Beziehung hat, ertönt in ihrem Inneren gleichsam wie ein Grundbaß, ein beständiges, trostloses ‚Es hilft mir nichts.‘ Dadurch erhält in der Einsamkeit auch die schönste Umgebung ein ödes, finsternes, fremdes, feindliches Ansehn für sie."⁴¹⁵ Klages könnte soweit durchaus einverstanden sein, nur ergänzt er, daß nicht darin echte Kontemplation bestehe, "daß man sich sorglich der Gefühle entschlage, um eines angeblich reinen Erkennens teilhaftig zu werden, sondern darin, daß man die Impulse zum Werten aus den Tiefen der Gefühls empfangt" (GWA 298).

Menschheitsfortschritt ist nicht in Kategorien der Masse zu messen: "Die Majorität aus allen Schichten der Gesellschaft ist und bleibt trivial." Auch Klages (GWA

305) verwendet den Begriff ‚trivial‘ neben ‚schablonenhaft‘ und ‚manipuliert‘ zur Kennzeichnung des Gegenpols von Lebensfülle. Ersetzung von Rhythmus durch Takt, Eigenform durch Regel, ist die Grundgeste der Mechanisierung wie des Epigonenhaften. Die schöpferische Unfähigkeit der Moderne, wie sie in der Kunst seit 1914 immer deutlicher wird, ist die Rückseite der immer weitere Lebensbereiche erfassenden und seelenprägenden Mechanisierung.

Es soll Rudorff diskreditieren, wenn der ‚Diskursethiker‘ Konrad Ott schreibt: „Rudorffs Kritik an der ‚Ausbeutung‘ der Natur macht nur Sinn, wenn man eine Personifizierung der Natur voraussetzt.“⁴¹⁶ Es handelt sich aber nicht um vorausgesetzte Konstrukte, sondern um eine Erfahrung, die in der kontemplativen Naturbegegnung zu gewinnen ist und für die alle Rede von *natura naturans* ebenso wie die von Fluß- und Berggöttern nur näherungsweise Sprechen ist.

Wer diese Erfahrung nicht kennt und von ‚Personifizierung‘ faselt, begreift nicht, worum es Rudorff geht. Eher könnte man Rudorff mit einem gewissen Recht vorhalten, daß er sich als Bürger des späten neunzehnten Jahrhunderts nicht traute, die wesenhafte Ebene adäquat zu formulieren. Seine Generation erlebte, wie der Siegeszug der reduktionistischen Bemächtigungswissenschaft alle qualitativen Kategorien verdrängte und sprach, wenn überhaupt, nur andeutungsweise von der wesenhaften Dimension der Wirklichkeit.

So muß man gerade im Gegensatz zu Ott sagen: Was die Schwäche Rudorffs und der Naturschutzbewegung ausmacht, ist, daß sie nicht mehr direkt auf die wesenhafte Auffassung von Natur Bezug nehmen, obwohl doch das Erfahrene ohne eine solche Thematisierung nur als hindeutendes Raunen geäußert werden kann. Erst Ludwig Klages findet hier wieder zurück.

In jüngster Zeit wird überdeutlich, daß der Naturschutz durch die Vernaturwissenschaftlichung seine Forderungen zwar einklagbarer gemacht hat, daß aber seine intuitive Verständlichkeit abnahm und eine zunehmende Lücke zwischen den Beweggründen der ehrenamtlich Engagierten, auf die er sich stützt, und den offiziellen Begründungen klafft.

Handlungsleitende Motive seiner Protagonisten sind der Schutz von Landschaft und Erfahrungsmöglichkeiten, eines irgendwie gearteten Eigenwertes der Natur und die Scheu vor dem, was größer ist als wir. Offizielle Gründe sind Artenzahlen und Risikoberechnungen, die es geraten sein lassen, möglichst viel vom überlieferten Genpool zu erhalten.

Das eigentliche Schutzgut läßt sich nicht in natur- oder kulturwissenschaftlichen Kategorien angeben, weil es weder dinglich noch bloß subjektiv ist. Das daraus folgende Bemühen, Naturqualitäten in Analogie zu Umweltqualitäten zu formulieren, setzt Klages’ Begründung der Erscheinungswissenschaft fort.

Der Autor dieses Buches hat seine Versuche in dieser Richtung zuerst an die Naturästhetikkonzepte von Böhme und anderen angelehnt,⁴¹⁷ dann aber begonnen, eine Lehre von den Naturqualitäten aufzubauen,⁴¹⁸ die mit den Namen der griechischen Götter benannt werden, da diese Konzeptualisierungen sind, die eine Brücke zwischen den Grundcharakteren der Psyche und der Landschaft herstellen. Nur auf einem solchen Weg kommt man über das bloße Postulieren einer Aufhebung der Spaltung des modernen Menschen hinaus. Damit ist zwar in einer Richtung das Klagesche Programm konkretisiert, die Fülle des Möglichen aber keineswegs erschöpft.

Ein Desiderat bleibt insbesondere die Wiederaufnahme konkreter Bedeutungswissenschaften im Bezug auf die Natur. Bedeutungswissen hat es, wie oben gesagt, mit Verhältnissen zu tun, die das Hauptkriterium des naturwissenschaftlichen Experiments nicht erfüllen, die Wiederholbarkeit. Damit ist es aber nicht einfach defizitär, sondern komplementär. Die Unterscheidung hat nichts mit dem Bereich von Natur und Psyche zu tun, auch nicht mit dem von ‚objektiv‘ und ‚subjektiv‘, sondern mit ‚einmalig‘, d.h. zu einer Zeitqualität gehörig, versus ‚wiederholbar‘, d.h. von der Zeitqualität unabhängig. Zeitqualität ist auch nicht einfach Synchronizität, sondern Mitgeprägtheit, Sympathetik. Die reduktionistische Wissenschaft sieht von allem Qualitativen ab, vor allem auch von der Zeitqualität. Umgekehrt interessieren die Bedeutungswissenschaften sich nicht für Kausalität und Identität, die ein Phänomen als Ding bestimmt (es gibt hier keinen Unterschied von einem Ding und seinem Abbild, weil die Einheiten dieser Auffassungsart Bildcharaktere und damit Beeindruckungsqualitäten sind). Beobachtungen in der Natur werden im Bedeutungswissen nicht auf ihre kausalen Verknüpfungen, sondern ihre Bedeutung, ihren ‚Geschehenssinn‘, hin befragt. Kausalwissen bezieht sich auf Dinge, Bedeutungswissen auf Qualitäten, Charaktere oder Atmosphären. In diese ist der Beobachter immer schon eingelasen, sie können grundsätzlich nicht von außen erkannt werden.

Die Auffassung der Welt als Zusammenhang von Qualitäten steht quer zu der von einem Ensemble von Gegenständen. Beide Sichtweisen können sich ergänzen; aber wenn sie vermischt werden, entsteht Aberglaube, wie der, daß Schwermut ‚auf der Waage meßbar‘ sein könne. Hier wird die Logik, die im Bereich des Gegenständlichen gilt, auf ein nichtgegenständliches Gebiet übertragen. Schon bei den Vorsokratikern ist nicht mehr recht klar, ob sie nicht Qualitäten und Substanzen vermischen. Nach der Auffassung von Klages ist Aberglaube primär die Verwechslung des Bildes mit seinem körperlichen Sitz (WID 1288). Wissen im Sinn der Moderne heißt, etwas aus seinem Zusammenhang herauszulösen und handhabbar zu machen.⁴¹⁹ Das Gegenmodell ist ein Bedeutungswissen, das nicht

nur Beziehungen zum Gegenstand herstellt, sondern sich in sie hineinbegibt, sie realisiert (im englischen ist *realize* sowohl ‚erkennen‘ als auch ‚herstellen‘).

Eine typische Handlung der reduktionistischen Erkenntnis ist das Abbrechen eines Zweiges zu beliebiger Verwendung; eine des Bedeutungswissens ist, den Zweig ins Wasser zu stellen, ihn sich selbst entwickeln lassen, zu betrachten und seine Wirkung auf den Betrachter zu beschreiben. Symbolisches Denken ist immer schon seherisch. Es sieht Korrespondenzen, die dem gegenständlichen Denken irrelevant erscheinen. Es vollzieht eine tendenziell unendliche Pendelbewegung zwischen Selbstausslegung in Bildern der Natur und Naturdeutung in Bildern der Seelenlandschaft.

Ursprünglich ist die Sinnhaftigkeit aller Korrespondenzen fraglos gegeben und gar nicht thematisierbar. In dem Augenblick, wo sie thematisiert werden muß, entsteht die Gefahr einer Auslegung nach dem Muster von Kausalität oder Dingontologie. So besteht z.B. ein Großteil der heute in esoterischen Kreisen beliebten Geomantie in der Suche nach technischen Lösungen für atmosphärische Probleme. Dahinter steht nicht zuletzt mangelnde Geduld. Es soll alles möglichst schnell lehrbar sein. Divination oder mantische Erkenntnis kann jedoch ganz spontan auftreten: Ich gehe an einen Fluß, und plötzlich offenbart sich mir in seinen Verzweigungen etwas vom Wesen einer gelungenen Biographie. Ich erkenne, daß auch in meinem Leben verschiedene Strömungen nebeneinander herlaufen und daß diese Vielstimmigkeit etwas Gutes hat, daß es aber auch wichtig ist, sie nicht einfach auseinanderlaufen zu lassen, da sie sonst versickern würden. Das Naturbild bekommt allmählich Normativität. Ich sehe dann etwa, daß mein Leben zu sehr in Rollen zerfällt, daß ich mich um den Zusammenhang meiner Rollen kümmern muß. Wenn ich mit zehn Menschen an einen Fluß gehe und sie auffordere, sich einen Platz zu suchen, den sie als zu sich gehörig empfinden, wird jeder dem begegnen, was für ihn ein Thema ist. Auch an ein- und demselben Platz erlebt jeder etwas anderes, und dieselbe Beobachtung kann auch noch unterschiedlich empfunden und/oder bewertet werden. Ein Betrachter kann eine reißen Stelle als lebendig oder als gehetzt empfinden, ja, er kann den Fluß insgesamt als sinnlos sich zu Tode stürzend oder als ungeheuer reich empfinden. Beides hat mit dem Betrachter und doch nicht nur mit ihm zu tun. Beides sind Seiten des Lebens, die sich in der Wirklichkeit nicht ausschließen.

Wieder meldet sich für den naturwissenschaftlich Geschulten der Verdacht hemmungsloser Subjektivität. Und tatsächlich kann man sich fragen, welche Wahrnehmungen es waren, die im Mai 1905 Schuler und Klages zu der Idee einer „Flucht der Götter“ (GSL 397f.) veranlaßten. Wieviel Persönliches (etwa die Auflösung der Kosmischen Runde und Klages' Trennung von Franziska zu

Reventlow) schwingt dabei mit? Tatsächlich ist die Frage, mit welcher Ebene im Leben (z.B. der biographischen oder der geschichtlichen) eine Wahrnehmung korrespondiert, oft nicht leicht zu bestimmen.

Zugrunde liegt der Spiegelungsmöglichkeit aber immer die Verwandtschaft von Landschaft und Seele, z.B. von dem Fluß als Ganzem und dem Lebenslauf oder der Geschichte, und im Konkreten, daß Individualisierung beim Menschen dieselben Figuren und Charaktere ausbildet, wie Individualisierung beim Fluß oder Baum. Was mir hier begegnet, ist nicht einfach eine Projektionsfläche, auf der nur Subjektives gespiegelt erscheint (was auch schon heilsam sein könnte), sondern es sind Naturvorgänge, die eine Realität unabhängig vom Betrachter haben oder, anders gesagt, die möglich sind. Das ist der Unterschied zu einer bloßen ‚Phantasiereise‘, wie sie heute in Selbstfindungsseminaren üblich ist und die auf keine ‚äußere‘ Wirklichkeit Bezug nimmt.

Die einfachste Mantik ist vielleicht die der Themenfindung. Was mir begegnet, wenn ich mir bewußt bin, daß alles, was mir begegnet, mir etwas sagen kann, sagt zunächst etwas über mein momentanes Lebensthema aus. Ein vielfältiges Naturwesen erleichtert es mir zu entdecken, woran ich gerade bin. Das ist bereits Mantik: Der Fluß hat mir gesagt: ‚Das ist dein Thema!‘ Hermann Hesse schreibt über seinen Siddharta: „Von den Geheimnissen des Flusses aber sah er heute nur eines, das ergriff seine Seele. Er sah, dieses Wasser lief und lief, immerzu lief es und war doch immer da, war immer und allezeit dasselbe und doch jeden Augenblick neu.“ Wir würden heute vielleicht sagen, man komme am Fluß ins Philosophieren. Das ist unverdächtiger als die Rede von Divination. Philosophie ist ja auch wesentlich Deutung der ‚Magie‘, die alles Begegnende hat, insofern es Geschehenssinn aufweist, oder um es mit Hermann Schmitz zu sagen: „Philosophie ist Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung.“⁴²⁰

Während in der Mantik meist das Interesse ein anthropozentrisches ist, dies aber zu einer Neuwahrnehmung der menschlichen Verbundenheit mit der Natur führen kann,⁴²¹ geht es im Naturschutz um den Versuch, Naturwesen an sich selbst als werthaltig zu erfassen, worin andererseits aber die menschliche Fähigkeit, von der eigenen Interessenperspektive abzusehen, sich erweist und gefördert wird. Dafür ist die Dreiheit von Gaia, Topos und Landschaft wichtig.⁴²²

Wenn wir fragen, was ein Ort ist, nehmen wir im Grunde die ursprüngliche Fragestellung der Ökologie wieder auf, deren Antwort diese allerdings in einem Bereich suchte, wo sie nicht zu finden sein konnte, nämlich als systemisches Wissen. Die Pflanzensoziologie und verwandte Bemühungen haben versucht, das, was Erscheinungscharakter ist, als Bedingungsgefüge zu rekonstruieren. Ökologisches Niveau sollte als Vielfalt meßbar sein und zugleich Stabilität bedingen. Der Versuch, Kom-

plexität als Maximierung von Stabilität darzustellen oder sie gar mit zumindest langfristig maximaler Produktivität ineins zu setzen, gilt heute als gescheitert.⁴²³

Der Erscheinungswissenschaftler geht einen anderen Weg. Am Anfang steht die Feststellung: Ein Ort ist bestimmt durch seinen Charakter. Der Charakter ist der Ursprung des Ortes, insofern er die Möglichkeit schafft, ihn als solchen wahrzunehmen. Schon das Sehen des Ortes ist nichts Subjektives, es entspricht der Wirklichkeit dessen, was Klages ‚Bild‘ nennt – wir sagen lieber ‚Erscheinung‘, weil dieses Wort den Doppelcharakter von ‚sichtbar werden‘ und ‚ins Leben treten‘⁴²⁴ umgreift. Quelle, Baum und Fels sind z.B. drei archetypische Weisen des Erscheinens und zugleich drei Möglichkeiten der Zentrierung von Orten. Sie sind sowohl Produkte des Ortes (die Quelle ist vom Fluß freigelegt, der Baum auf angeschwemmtem Boden oder auf einer Bergnase gewachsen etc.) als auch aktive Bildner (Dynamen). Der Baum gibt Schatten, die Quelle Feuchte, der Berg nährstoffarme Lage, die konkurrenzschwächere Arten begünstigt. Jeder Ort hat eine dominierende Dynamie, durch deren einheitliche Wirkung er zum Ort wird.

Der ‚Unort‘ wird dagegen nur durch einen Blick konstituiert, d.h. subjektiv. Große Landschaftsmalerei, soweit sie sich überhaupt mit Orten beschäftigt (etwa in der Antike oder bei Böcklin) wählt den Blick so, daß er das als Einheit zeigt, was auch durch ein Agens eine Einheit ist.

Die Landschaft dagegen ist immer Spiel verschiedener Agentien, auch dort, wo scheinbar ein Aspekt dominiert. Der Ort wird durch einen lokal wirkenden Gott gebildet, die Landschaft durch das Spiel der Götter. Es könnte sich freilich herausstellen, daß gerade sakrale Orte mit ihrer Dreiheit von Quell, Fels und Baum eigentlich Landschaften im kleinen sind und damit dem Garten nahekommen. Orte tendieren dazu, den Himmel, das Spiel nicht ortsgebundener Götter, auszuschließen und einen Innenraum zu bilden, daher ist der Hain mit seiner Innenraumbildung Inbegriff des Ortes.

Landschaften werden durch ortsgebundene und nicht ortsgebundene Numina gebildet. Zu ihnen gehört immer der Himmel; schon deshalb besteht sie nicht einfach aus Orten. Ebenso ist Gaia nicht die Summe von Landschaften, sie ist keine noch so komplizierte und großräumige Konfiguration der Götter, sondern diese sind ihre Erscheinungsformen. Die sogenannten physischen Aspekte, die die neuzzeitliche Geographie als Erscheinungsformen der Gaia deuten wollte, sind entweder solche Götter, oder es sind Pseudoerscheinungen wie das Grundwasser oder die Erdgeschichte.

Es hat schon seinen Grund, daß sie nicht erscheinen. Dies bedeutet nicht, daß sie nicht real wären, sondern daß sie andersweltlich real sind. Merkwürdig ist freilich: Genau die Gegenstände der sog. Naturwissenschaft können erscheinungswissen-

schaftlich nur richtig aufgefaßt werden, wenn sie als andersweltliche verstanden werden.

Wenn ich an einer Quelle sitze und das Hervorsickern des Wassers aus dem Gestein oder der Erde wirklich wahrnehme, wenn ich an ihr (in einem sympathetischen Akt) verstehen will, was das zur Erscheinungkommen von bisher Verborgendem ist (z.B. weil das auch meine eigenen mantischen Fähigkeiten anregen soll), dann ist die Vorstellung von Grundwasserschichten hinderlich. Ich verstehe dann nicht mehr die grundsätzliche Verwandlung, die beim Übertritt von einer in die andere Sphäre stattfinden muß. Wenn ich an Grundwasser denke, dann kann ich Kontinuität konstruieren; Wasser bleibt Wasser. Das versucht die neuzzeitliche Naturwissenschaft grundsätzlich, um ihre gegenstandsartigen Substrate konstant zu halten – außer in der Chemie, wo sie aber wieder zugrundeliegende Elementarteilchen als konstant betrachtet.⁴²⁵ Genau das muß für die bedeutungswissenschaftliche Perspektive umgedreht werden: Der Moment der Entstehung von Wasser soll nicht im Sinn der Substanz, sondern des Erscheinungscharakters gefaßt werden. Das Gestein erscheint dann vielleicht als eine Art Schwamm, und das Regenwasser (ebenso wie das unterirdische Wasser etwas qualitativ völlig anderes als Fließwasser) ist ein Endprodukt, kein Agens, sondern etwas, das reif vom Himmel fällt, um sich zu verwandeln wie der Kern im Apfel. Ebenso ist Gaia keine Kugel im dinglichen Sinn, sondern höchstens als äußere Darstellung der Keimhaftigkeit.

Ausgehend von den Defiziten heutiger Wissenschaft gibt es zwei Ansatzpunkte für die Erscheinungswissenschaft: Erstens die Frage nach einer Morphologie und Typologie, die das nicht gegenständliche, nicht statistisch erfassbare Wesen bestimmt, wobei an die Bemühungen der Gestalttheoretiker angeknüpft werden kann, und zweitens die Frage nach der Bestimmung transzendental-anthropologisch begründeter Werte, die als Korrektiv einer Politik wirken können, die das Sprachrohr der Vorurteile ihrer Zeit ist.

Klages hat mit der Betonung des wertenden Charakters der Wesensfindung einen Übergang vorgeschlagen. Und tatsächlich hängen beide Fragen zusammen. Aber sie können auch einzeln angegangen werden. Ohne den Einschlag des Geistes würde der Mensch auch bei noch so vollkommener Schaukraft nicht werten (GWA 298). Er würde aber das Gefühl der Verehrung entwickeln.

Wenn wir nach Begriffen suchen, die das Qualitative von Natur und Menschenleben einfangen, dann stoßen wir auf das, was die Erfahrungsreligion bzw. das Heidentum ‚Götter‘ nennt.

Gerade die Götter aber vermitteln auch den Übergang zur Wertung, denn sie fordern Verehrung. Das ist derjenige Aspekt am mythischen Weltverhältnis, der den heutigen Zeitgenossen am schwersten einsichtig ist. Die Grundcharaktere der Wirk-

lichkeit mit Namen wie ‚Mars‘ oder ‚Venus‘ zu benennen, mag noch angehen, aber sie als Götter anzusehen, gar diese Bezeichnung ernstzunehmen – denn Götter sind nicht einfach physisch überlegene Mächte, sondern haben Autorität – das fällt schwer. Die Götter fordern Verehrung durch ihr bloßes Sein. Denn sie als das, was sie sind, zu erkennen, nämlich als Unsterbliche, heißt, sie als größer zu erkennen als wir sind; heißt zugleich zu erkennen, daß Größe nicht in Selbstbewußtsein besteht, daß es nicht Selbstbewußtsein (in Klagescher Terminologie ‚Geist‘) ist, worauf die Natur hinausläuft, sondern daß sie in sich abgeschlossen ist.

Naturschutz ist heute immer schon Kompromiß mit dem fressenden Moloch. Deshalb muß er werten. Er muß, wenn es darum geht, den einen oder den anderen Ort einer Autobahn oder einem neuen Gewerbegebiet zu opfern, entscheiden, welcher der wertvollere ist. Zwischen Göttern zu werten, ist freilich immer schon Hybris, und auch der Naturschützer macht sich somit schuldig, auch wenn er als Praktiker nicht darum herumkommt.

Klages‘ vielleicht gar nicht völlig bewußter Impuls, das ihm Mögliche an dichterisch-seherischer Wesensentbindung der theoretischen Arbeit an der Freilegung von Wesenserkenntnismöglichkeiten für andere Menschen zu opfern (der in gewisser Weise seinem eigenen Bild vom Verfall der Menschheit widerspricht), findet seine adäquate Aufnahme nicht in einer Weiterführung der Logifizierung, sondern in einer Rückbindung dessen, was der Begriff der wertenden Wesensfindung meint, in eine Götterlehre. Hier hat Hermann Schmitz mit seiner Explikation des Palladischen und Dionysischen die Bahn gebrochen, und ich selbst habe die Göttercharaktere und ihr Auftreten in Landschaften dargestellt⁴²⁶ und arbeite daran, dies in Buchform weiterzuführen.

Tatsächlich steht hinter dem Übertritt in die religiöse Sphäre noch etwas Wesentliches. Der in der Bedeutungswissenschaft gesuchte Sinn hat immer mit Schuld zu tun, nicht mit moralischer, sondern mit existenzieller Schuld im Sinne des Satzes des Anaximander, sowie mit einem Sich-Verdanken.⁴²⁷ Es geht um ein Schuldigsein gemäß der Frage ‚Was bin ich schuldig?‘, die jeder Kultur zugrundeliegt, während die Unkultur immer nur fragt: ‚Was ist hier zu holen?‘ Die Verschuldung besteht gegenüber dem Leben selbst und damit unter Sterblichen gegenüber den Ahnen. Alle kulturschöpferische Leistung wurzelt nicht in dem Versuch, etwas Neues zu machen und damit in die Zukunft zu wirken, sondern im Aufnehmen, Umformen (weil Überlieferung nicht kontinuierlich ist) und Weitergeben. Kultur bedeutet, dem, was man empfangen hat, gerecht zu werden – physisch in der Hervorbringung von Nachkommenschaft, geistig in der Neuverlebendigung der Tradition.

5. Perspektive

Eine Fülle von erkenntnistheoretischen Problemen, die sich durch die abendländische Philosophiegeschichte schleppten, wurde von Klages gelöst. Deren Darstellung würde den Rahmen einer – umfangreich genug geratenen – Einführung weit überschreiten. Die Zeit scheint ohnehin über sie hinwegzugehen, denn sowohl die Repräsentanten der heute herrschenden Unkultur als auch ihre aktiven Bekämpfer beziehen sich kaum noch auf die philosophische Tradition. Was das Wort ‚Wahrheit‘ meint, wird gar nicht mehr verstanden. Der Geograph Jürgen Pohl schreibt über die herrschenden ‚Diskurse‘: „Wer heute zum Beispiel das moralische Argument nicht einbaut, hat einen schweren Stand, während der Wahrheitscode an Bedeutung verloren hat.“⁴²⁸

Das Wesentliche an Klages‘ Philosophie sind auch gar nicht ‚Erkenntnisse‘, sondern eine wortgewaltig vorgetragene menschliche Haltung. Und umgekehrt, was die Rezeption von Klages‘ Einsichten behindert, sind weniger theoretische Schwierigkeiten oder Inkonsistenzen als vielmehr die Richtung seiner Gesinnung, die derjenigen der meisten Zeitgenossen widerstrebt. Sie besteht im Zulassen von Lebensursprünglichkeit. Die Selbstermächtigung des Subjekts, sein Distanzierungsseifer, seine Hybris sind es, die jede Weisheit als Begegnen und Begegnenlassen verhindert.

Dies ist auch der wichtigste Beitrag von Klages zur Lösung der sogenannten Umweltprobleme: Nicht Erkenntnisse fehlen uns, sondern der Wille zum Geschehenlassen. Den Willen zur Wiederverbindung mit der Erde hochgehalten zu haben, ist Klages‘ großes Verdienst. Die zwei entgegengesetzten Welthaltungen sind Einverständnis und Besserwissen. Feststellen und Richtigstellen sind allzu nah benachbart, denn jede Darstellung in Gedanken ist ein Idealisieren, ein Absehen von der Augenblicksqualität. Neuzeitliche Wissenschaft und Esoterik stimmen weitgehend in der aktivistischen Auffassung von der Welt als etwas zu Verbessermem überein. Ausdruck davon ist die Denkfigur der Evolution; ob im körperlichen oder geistigen Bereich, ist nicht entscheidend.

Klages unterscheidet grundsätzlich zwischen Natur und Geschichte; gegenüber der ersteren propagiert er Einverständnis, gegenüber letzterer die Verweigerung und nicht den Versuch der Verbesserung oder triumphierenden Überbietung.

Es geht um eine Haltung des Empfangens bzw. um die Ausgrenzung von Objek-

ten, die Empfang gerade nicht verdienen oder zerstören.

Zum Empfangen gehören die zwei Pole des Einverstandenseins und des Gespanntseins. Klages' große Gefahr ist, in eine Haltung des Wissens zu verfallen, die nicht mehr offen ist für das je Begegnende, sondern es schubladisiert, wie dies die neuzeitliche Wissenschaft, aber auch der esoterische Gnostizismus tun. Über weite Strecken hält sich Klages davon frei und gewinnt dadurch weitreichende Einsichten. Nimmt man aber das als das Wesentliche, wo er dem Zwang zum System erliegt, dann kann auch Klages zum Ideologen werden. Es gibt kaum etwas Irrationaleres als das Klammern an der Ratio; es gibt kaum etwas Rationalistischeres als systematischen Irrationalismus.

Der dualistische Neo-Mythos vom Einbruch des Geistes negiert die Ambivalenz, die mythisches Denken haben muß: aus dem Wissen heraus, daß es keine heile Welt gab und gibt, daß vielmehr alles, was entsteht, zurücksinken muß und daß jeder ‚Fortschritt‘ zugleich eine Schuld ist.

Aber man muß anerkennen, daß der Klagessche Dualismus eine starke freilegende Kraft hat, so daß ihm doch etwas in der Welt entsprechen muß. Ähnlich ist dies mit der reduktionistischen Analytik. Auch hier gilt: Das Funktionieren der auf sie aufgebauten Technik ist ein Beweis dafür, daß etwas in der Natur tatsächlich von dieser Art sein muß – freilich ist dies im Fall des Reduktionismus ebensowenig wie des Dualismus ein Wahrheitsbeweis.

Konsequent wäre es, das Unsinnliche auch unbesonnen zu lassen. Das, was Klages mit dem ‚Einbruch des Geistes‘ meint, ist nur im theogonischen Mythos sagbar. An die Schwelle zu führen und damit zu zeigen, daß mythisches Sprechen nicht nur ein Eigenrecht hat, sondern daß ihm ganze Bereiche der Wirklichkeit, nämlich diejenigen, in denen sich Geschichte und die Frage nach dem Sinn (nicht Zweck) begegnen, allein zugänglich sind, ist eine große Leistung.

Der Klagessche Dualismus fokussiert etwas, nämlich die Einbruchhaftigkeit dessen, was heute in physiologischen Theorien gern der linken Gehirnhälfte zugeordnet wird. Aber die Lösung ist nicht Abwertung oder Dämonisierung, sondern Integration. Die Zurückdrängung von falschen Kausaltheorien zugunsten von Sinnfragestellungen überwindet die zerstörerische Rolle des Geistes. Das wiederum theoretisch zu thematisieren, würde bedeuten, die Integration des Intellekts zu formulieren. Klages hat durch seine Erscheinungswissenschaft eine Möglichkeit begründet, die er theoretisch leugnet, nämlich die Integration des Geistes in das Leben. Daß hier seine Theorie inkonsistent ist, daß ihr Ergebnis ihre Voraussetzungen widerruft, ist kein Zeichen von Falschheit, sondern ein Vorbote der vitalen Möglichkeit des logisch Unmöglichen.

So wie Aberglaube entsteht, wenn symbiotische Zusammenhänge in den Kate-

gorien von Kausalität ausgelegt werden, wie also das Wachstum der Ratio Aberglauben als ihren Schatten schafft, so bringt die Erringung eines symbiotischen Denkens die reale Heilung der Spaltung, die dadurch nicht als unreal, sondern nur als überwindbar dargestellt wird.

Das Verhältnis von Bedeutungs- und Kausalwissen wird immer schief bleiben, solange einer Erkenntnistheorie des Mythos nicht auch ein Mythos der Erkenntnistheorie – so wie Victor v. Weizsäcker von einer mythischen Anatomie spricht – polar gegenübertritt. Man wende nicht ein, wir seien nun einmal Menschen des beginnenden einundzwanzigsten Jahrhunderts. Wir verfügen immer über die Möglichkeit symbiotischen Denkens, wie verschüttet es auch sei.

So einseitig Klages' Schauungen gelegentlich sein mögen – immer in die Vorwelt gerichtet und umdüstert von unerfüllter Sehnsucht – er hat von ihnen aus eine Erscheinungswissenschaft entworfen, die auch heute noch ausbaufähig ist. Er hat Einzelwissenschaften entwickelt wie die Graphologie, die Ausdruckskunde und die Charakterologie. Sein Schüler Hans Prinzhorn hat auch eine Therapeutik begründet; im Ansatz formuliert sind Landschaftskunde, Historik, Mythologie und Kunstwissenschaft im Anschluß an Klages. Die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes für die Einzelforschung ist schon durch Klages' eigene Arbeiten erwiesen, ebenso durch die Weiterführungen von Prinzhorn, Martin Ninck und anderen. Die Anwendung seiner Methoden auf die Geschichtswissenschaft und eine ökologische Anthropologie harret der Ausführung.

Die Klagessche Charakterologie ist nach wie vor die wesentliche Alternative zum Freudianismus, der auch als Ideologie des Amerikanismus aufgefaßt werden kann.⁴²⁹ Klages' Stellung zur Psychoanalyse ist deutlich: Er bezeichnet sie ironisch als eine Methode, „die den seltenen Vorzug besitzt, nie zu versagen“. Soweit nämlich das vom Patienten Mitgeteilte zur Auffassung des Analytikers paßt, „nimmt er es wörtlich, soweit nicht, nimmt er es sinnbildlich, richtiger als Ersatzvorstellungen für völlig anders geartete Vorstellungsinhalte. Er hat sich zu dem Behuf ein Schema sexueller Gleichnissprache zurechtgemacht, das ohne Übertreibung zu sprechen auf jeden beliebigen Gegenstand des Weltalls angewendet werden kann, denn als irgendwie gewölbt oder gehöhlt wird sich ja schließlich jeder auffassen lassen. Man muß schon Glaubensbruder sein, um an diese Art vermeinter Beweisführung zu glauben. [...]. Einen richtigen Psychoanalytiker widerlegt man nicht, man wäre sogar ein Narr es auch nur zu versuchen [...]. Der Mann mit psychoanalytischer Weltanschauung ist ein echter Religionsanhänger und als solcher allerdings unangreifbar. Brächte man einem strenggläubigen Christen Einwände gegen die persönliche Unsterblichkeit, so würde er sich nicht einen Augenblick um sie kümmern, sondern sich lediglich fragen, welche Mängel oder auch Sün-

den des Sprechers wohl daran die Schuld trügen, daß ihm das Licht der Wahrheit noch nicht aufgegangen sei. Macht man einem richtigen Psychoanalytiker Einwände, so kümmert er sich um deren Beweiswert nicht einen Augenblick, sondern er fragt sich nur, durch welche ‚Komplexe‘ und – wie sich versteht, sexuell bedingten – Verdrängungen der Sprecher wohl verhindert werde, das Licht der Wahrheit, der psychoanalytischen Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen.“ (GdC 244ff.).⁴³⁰

Freud selbst allerdings, der seinerseits Klages 1912 zu einem Vortrag nach Wien eingeladen hatte, nimmt Klages von dieser Kritik aus. “Der Begründer einer Religion – der Initiator einer Richtung ist aus gänzlich anderem Holz geschnitzt als die Jünger.” Ihm spricht er “ein Stück Forschersinn” nicht ab: “Leider hat er keinen überlegenen Geist und nur einen engen Gesichtskreis [...]. Man möchte das nicht nur aus sachlichen Gründen bedauern, denn soviel rassige Energie hätte es verdient, wirkliche und nicht bloß vermeintliche Entdeckungen zu machen.” Während die Psychoanalyse die Gestörtheit und Therapiebedürftigkeit zum Normalfall macht und dadurch das Recht zur Umerziehung Erwachsener in eine normierte Richtung gewinnt, setzt die Klagesche Charakterologie die Ungleichheit der Menschen als hinzunehmende Tatsache, ohne die Wertunterschiede zu verwischen.

An Klages scheiden sich auch heute noch die Geister. Alle Versuche, ihn den Erfordernissen des Akademismus anzupassen, sind zum Scheitern verurteilt; stattdessen liegt sein Werk für jeden bereit, der an einem verstehenden Wissen von Natur und Seele interessiert ist.

Anmerkungen

¹ Georg Picht: Kunst und Mythos, Stuttgart 1990.

² Zu den Abkürzungen vgl. das Siglenverzeichnis am Schluß.

³ So August K. Wiedmann: The german quest for primal origins in Art, Culture and Politics 1900-1933, Lewinston 1995, insbes. 165-202, und Thomas Rohkrämer: Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland, 1889-1993, Paderborn 1999, insbes. 162-205.

⁴ Aus gehässiger, altlinker Perspektive: Hermann Wilhelm: Dichter Denker Fehmemörder, München 1993. Nicht viel besser: Dirk Heißerer: Wo die Geister wandern, eine Topographie der Schwabinger Boheme um 1900, 2. Aufl. München 1996, 146ff. Es ist erstaunlich, wie intensiv sich manche Publizisten mit bedeutenden Persönlichkeiten beschäftigen können, ohne auch nur etwas von dem, was sie bewegte, aufzunehmen. Für Heißerer ist ganz offensichtlich wichtiger, wo seine Künstler und Literaten gewohnt, als was sie gedacht haben.

⁵ So die beiden Aufsätze von Hermann Schmitz zu Ludwig Klages: Leib und Geist bei Ludwig Klages, in: Hestia 1974/75, 23-36, und: Was bleibt vom Philosophen Ludwig Klages? in: Steffi Hammer (Hg.): Widersacher oder Wegbereiter? Ludwig Klages und die Moderne, Heidelberg 1992.

⁶ Es handelt sich auch nicht um ein Werk, sondern um einen Steinbruch von Ideen und Fragmenten, die Klages selber in seinen Werken verschiedentlich wiederholt oder umformt.

⁷ Hans Eggert Schröder: Ludwig Klages 1872-1956, Katalog zur Centenarstellung, Bonn 1972, 13f.

⁸ Ebd., 21.

⁹ Heinz Siegfried Strelow: “Verknüpft die Seele mit der Seele des Heimatbodens.” Die hannoversche Jugendzeit von Ludwig Klages, in: Heimatland, Heft 6, Dezember 1992, 169.

¹⁰ Schröder 1972, 22.

¹¹ R. Marwedel: Theodor Lessing 1872-1933, eine Biographie, Darmstadt 1987, 104ff.

¹² Theodor Lessing: Wortmeldungen eines Unerschrockenen, Publizistik aus drei Jahrzehnten, Leipzig 1987.

¹³ Marwedel 1987, 53.

¹⁴ Johannes Pfeiffer: Die dichterische Wirklichkeit, Hamburg 1962, 144ff. Klages veröffentlichte zu Jordans 100. Geburtstag 1919 einen Aufsatz (MUE 76ff.).

¹⁵ Heinz-Peter Preußer: Ein Neuromantiker als Ästhetizist. Über den Dichter Ludwig Klages, in: Bettina Gruber/Gerhard Plumpe (Hg.): Romantik und Ästhetizismus, Festschrift für Paul Gerhard Klussmann, Würzburg 1999, 125-164, hier 131.

¹⁶ Plutarch gibt (Perikles 6,4) ein wunderbares Beispiel für Kausal- und Bedeutungswissen, wenn er beschreibt, wie das Auffinden eines einhörigen Widders auf Perikles' Gut von dem Seher Lampon als Vorzeichen gelingender Alleinherrschaft des Perikles gedeutet wird, während es der Philosoph Anaxagoras physiologisch erklärt. Plutarch bezeichnet den Unterschied mit den Begriffen ‚Aitia‘ und ‚Telos‘.

¹⁷ Darauf weist Heinz-Peter Preußer 1999 hin.

¹⁸ Rilke, zit. bei Hans Egon Holthusen: Rilke, Hamburg 1958, 38. Von daher muß man sich nicht wundern, wenn sich Rilke von Schuler beeindruckt zeigte, vgl. ebd. 128 und Karl Heinz Schuler: Alfred Schuler und Rainer Maria Rilke – eine Zusammenfassung, in: Hestia – Jahrbuch der Klages-Gesellschaft, Bd. 19 (1998/99), 53-68.

¹⁹ Schröder 1972, 52 und 63.

²⁰ In: Carus: Symbolik der menschlichen Gestalt, Celle 1925, 73.

²¹ Martin Ninck: Die Kristallisation des Werkes von Ludwig Klages, in Hönel (Hg.): Ludwig Klages, Erforscher und Künder des Lebens, Linz 1947, 19.

²² Klages denkt hier an die Städtepersonifikationen griechischer und römischer Reliefs und Münzen, sei es als Genius oder als Tyche einer Stadt.

- ²³ Zu Schuler: Gerhard Plumpé: Alfred Schuler, Chaos und Neubeginn, zur Funktion des Mythos in der Moderne, Berlin 1978.
- ²⁴ Franz Schonauer: Stefan George, Hamburg 1960, 78.
- ²⁵ Ebd. 79, vgl. auch Ernst Nolte: Nietzsche, Frankfurt 1990, 247.
- ²⁶ Geschrieben 1918, 1929 in die dritte Auflage von ‚Mensch und Erde‘ aufgenommen, aus der Ausgabe 1956 gestrichen wegen der „Befürchtung der CDU-Staat könne ihn zum Anlaß nehmen, den ganzen Band zu unterdrücken“, so H. E. Schröder im Vorwort zu MUE.
- ²⁷ Schonauer 1960, 78.
- ²⁸ Robert Boehringer hat in der zweiten Auflage seiner Erinnerungen ‚Mein Bild von Stefan George‘ seine frühere Darstellung widerrufen (dazu Baal Müller: Alfred Schuler – Cosmogonische Augen, Paderborn 1997, 10f.), was aber auch im Jahr 1999 Ralf Klausnitzer (Opposition zur stählernen Romantik – Der Klages-Kreis im Dritten Reich, in: Banalität mit Stil, Zeitschrift für Germanistik, Beiheft 1 Bern 1999, 43-78, hier 51) nicht hindert, die Fabel unter Berufung auf Boehringers frühere Auflage weiter zu kolportieren (ähnlich auch Heißerer). Ohne solche Berufung sondern als scheinbar eigene Erkenntnis kolportiert sie auch George L. Mosse, Historiker an der Madison University in Jerusalem, in seiner insgesamt recht konturlosen Materialsammlung ‚Die völkische Revolution‘ von 1964 (Neuaufgabe Frankfurt/M. 1991, 87), er spricht überdies von den „beiden völkischen Fanatikern Schuler und Klages“ (ebd 227).
- ²⁹ Stefan Breuer: Ästhetischer Fundamentalismus, Darmstadt 1995, 100. Breuer ist zwar bekannt, daß Hitler und Schuler sich nicht im Hause Bruckmann begegnen sein können, sein Fehler liegt jedoch tiefer. Er ist selbst so sehr der Moderne verhaftet, daß er die Rechte nur als reaktionär, d.h. gegen Freiheit und Gleichheit gerichtet, verstehen kann, nicht in ihrer eigentlichen Substanz, nämlich an der Transzendenz des Menschseins und der daraus gewonnenen Normativität orientiert (vgl. Grundpositionen der deutschen Rechten, Tübingen 1996, 16ff.). Desgleichen erkennt er nicht, daß auch die Webersche Verschiebung von Wertfragen auf das sogenannte praktisch politische Leben (ebd. 10) ein aus der Verstrickung in die Moderne resultierender Zirkelschluß ist, der konsequent weitergeführt zum Diskursdarwinismus (der den Wahrheitsgehalt von Meinungen nach ihrer argumentativen Durchsetzung bemißt) führt.
- ³⁰ Eine vollständige Ausgabe hat Baal Müller 1997 vorgelegt.
- ³¹ Friedrich Wolters: Stefan George und die Blätter für die Kunst, Deutsche Geistesgeschichte seit 1890, Berlin 1930, 258.
- ³² Baal Müller 1997, 29 unter Berufung auf O.A.H. Schmitz: Dämon Welt, München 1926, 293f.
- ³³ Baal Müller 1997, 28
- ³⁴ Baal Müller 1997, 21. Ebenso wie Derleth hat aber auch Schuler theosophische Ideen unter anderem von Papus übernommen (ebd. 35). Zu Derleth: Dominik Jost: Ludwig Derleth, Gestalt und Leistung, Stuttgart 1965.
- ³⁵ Breuer 1995, 39; Baal Müller 1997, 29.
- ³⁶ Zuvor hatte Schuler seine Hoffnungen auf eine Zeitenwende mit Nietzsche und der Kaiserin Elisabeth von Österreich verbunden (Baal Müller 1997, 31f.).
- ³⁷ Breuer 1995, 38f.
- ³⁸ Richard Benz: Geist und Reich – Um die Bestimmung des Deutschen, Jena 1933, 130ff.
- ³⁹ Preußner 1999, 148. Wenn man, wie Preußner, den Anspruch, daß es so etwas wie Seherium und Mantik geben könnte, verwirft und am Maßstab des ästhetizistischen Dichters mißt, dann kann man natürlich die These vertreten, der Einfluß Georges hätte Klages künstlerisch gut getan.
- ⁴⁰ Klages betont die Ausschließlichkeit der großen Liebe. Nicht jeder begegnet dem Urbild der Frau, das er sucht; aber wer ihm begegnet, der nur einmal (RR 244 und 249).
- ⁴¹ Franziska zu Reventlow: Tagebücher 1895-1910, Frankfurt 1976, 198. Breuer wirft Klages vor, die Freundin als Person kaum wahrgenommen zu haben und betrachtet dies als Symptom von Liebesunfähigkeit. Der Satz ist aber mehr ein Symptom für den Unwillen Breuers, in seinem Kategorienapparat eine Wesensschau zuzulassen.
- ⁴² Die Sirenenhaftigkeit des Äußeren der Reventlow hat Schuler betont (GSL 280 und 322).
- ⁴³ Reventlow 1976, 179. Sie erwähnt auch selbst die Bezeichnung als „heidnische Heilige“ (ebd. 180).
- ⁴⁴ Reventlow 1976, 128, GSL 271 und 289, vgl. Ulla Egbringhoff: Franziska zu Reventlow, Reinbek 2000, 73f.
- ⁴⁵ Reventlow 1976, 233, 236, 238 und vor allem 245.

- ⁴⁶ Dieser Satz wird später zum Motto des zweiten Bandes des Hauptwerks (WID 513).
- ⁴⁷ Vgl dazu auch: Burkhard Müller: Schlußstrich, Lüneburg 1995, 25f.
- ⁴⁸ Vgl. W. Hager: Das Realitätsproblem bei Ludwig Klages, in Hönel 33; eine Wiederholung der alten These von den angeblich durch die Metaphysik verdorbenen phänomenologischen Befunden findet sich bei Breuer 1995, 106, der sich immer wieder mit Klages befaßt und in der Bewertung seiner Philosophie starke Schwankungen zeigt.
- ⁴⁹ Vgl. dazu Hans Kasdorff: Ludwig Klages, Werk und Wirkung, 2. Bde., Bonn 1974, II, 52.
- ⁵⁰ Erschwerend kommt hinzu, daß heute der von Klages positiv gemeinte Begriff der Seele kaum noch verwendet wird. ‚Psyche‘ dagegen meint meist einen Apparat.
- ⁵¹ Konrad Eugster: Die Befreiung vom anthropozentrischen Weltbild, Bonn 1990, 156f.
- ⁵² Ebd., 159.
- ⁵³ Zum Problem des Sinnbegriffs: R. Falter: Dimensionen des Menschseins als Dimensionen von Naturschutz, in: Elemente der Naturwissenschaft (65) 1996 Heft 2, 34ff.
- ⁵⁴ J. Ortega y Gasset: Geschichte als System, Stuttgart 1952, 55; Georg Picht: Geschichte und Gegenwart, Stuttgart 1993, 263.
- ⁵⁵ Die Dreigliederung ist für Klages dem ersten Anschein eines rigorosen Dualismus zum Trotz ein Bauprinzip der Wirklichkeit (WID 132). Sie tritt überall da auf, wo eine Polarität über einen Rhythmus zum Ausgleich kommt.
- ⁵⁶ Zur Unterbelichtung der Mitte in der triadischen Auffassung vgl. SaQ 222.
- ⁵⁷ Eindrucksfähigkeit wiederum ist an die Selbstbewegungsfähigkeit gekoppelt (WdB 318); damit nimmt Klages die zentrale These des Gestaltkreiskonzeptes von Viktor von Weizsäcker vorweg (vgl. dazu auch D. Wyss: Viktor von Weizsäckers Stellung in Philosophie und Anthropologie der Neuzeit, Göttingen 1957, 245). Klages findet auf der leiblichen, der seelischen und der geistigen Ebene je eine Grundpolarität: Empfindung und Bewegung, Schauung und Gestaltung, Auffassen und Wollen (GDC 151).
- ⁵⁸ Vgl. dazu: Michael Großheim: Ludwig Klages und die Phänomenologie, Berlin 1994.
- ⁵⁹ R. Heiß: Einleitung in HDM 10ff.
- ⁶⁰ Eine bloß philologische Aufarbeitung dieser Traditionen reicht nicht. Mehr ist aber auf der Basis der heute üblichen Wissenschaftstheorie, die anstelle einer Theorie der Wissensformen eine Apologie des Reduktionismus darstellt, nicht möglich.
- ⁶¹ Zu den Gründen vgl. Hans Prinzhorn: Um die Persönlichkeit, Heidelberg 1927, 98f.
- ⁶² G. Lukačs: Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1988, 418, meint als Negativum feststellen zu müssen, daß bei Klages „die Kategorie Leben eine jede Beziehung zur Biologie verliert“.
- ⁶³ K. Löwith: Sämtliche Schriften, Bd. 6, Stuttgart 1987, 8.
- ⁶⁴ Der Begriff ist durch den Neostukturalismus und vor allem durch Derrida bekannt geworden, findet sich aber pointiert in Klages' Hauptwerk.
- ⁶⁵ Dazu: Arno Müller: Das Formniveau, in: Hestia 1994/95, 71-94.
- ⁶⁶ Hans Kasdorff: Ludwig Klages, Werk und Wirkung, Bd. I, Bonn 1969, 5435 (Nr 315).
- ⁶⁷ Am breitesten dargestellt in dem späten Buch ‚Die Sprache als Quell der Seelenkunde‘.
- ⁶⁸ Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches, in: Nietzsche, Werke, hg. von Karl Schlechta, Bd. I, Frankfurt o.J., 460.
- ⁶⁹ Vergleichbar ist damit Viktor von Weizsäckers Impossibilitätstheorem: „Verwirklicht wird das Unmögliche.“
- ⁷⁰ Die Unsterblichkeit der individuellen Seele lehnt Klages als Hybris ab; gerne zitiert er Goethes Bemerkung, daß die Menschen nicht auf gleiche Weise unsterblich seien.
- ⁷¹ Gedanken dieser Art kennzeichnen z.B. Schellings Begründung der Naturphilosophie.
- ⁷² Dazu R. Falter: Was ist Phänomenologie? In: Novalis 3/1996.
- ⁷³ Das Ding ‚an sich‘ wird gesucht, nicht nur in Abstraktion vom Wesen, sondern schließlich auch noch von Raum und Zeit in der transzendentalen Apperzeption

(GWA 78).

⁷⁴ Als lohnendes Thema einer künftigen Habilitationsschrift empfiehlt Klages (SAQ 87), "die philosophische Theoretik ungefähr seit Platon einmal auf die [...] Besonderheit zu untersuchen, wie man es anfangs, nach Zumauerung aller Pforten, gemalte Ein- und Ausgänge einigermaßen glaubhaft für wirklich auszugeben".

⁷⁵ Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I/1, 236, Zürich 1977.

⁷⁶ Arno Müller: Das Formniveau, in: Hestia 1994/95, 71-94.

⁷⁷ Ausführlicher dazu: R. Falter in forum 6/97 und R. Falter: Natur neu denken, Klein-Jasedow 2003; zur seelischen Verwurzelung sowohl des Blauen Reiters als auch von Klages im Genius Loci Münchens vgl. R. Falter: Warum ist Bayern anders? München 2001. Hans Sedlmayr (Die Revolution der modernen Kunst, Köln 1985, 112) hat (ohne Klages zu nennen, weil er 1955 noch voraussetzen konnte, daß das indirekte Zitat verstanden würde) mit Recht gesagt: "Der Geist als Widersacher der Seele, das ist eine typisch expressionistische Devise." Freilich meint Sedlmayr als bürgerlicher Platonist dies nicht positiv. Schon die Romantik, die die Hierarchie der Künste umkehrte und die Musik statt der Architektur an die oberste Stelle setzte, weil sie in ihr die Näherung von reinem Gefühl und reiner Form sah, ist für Sedlmayr (ebd. 54) der Beginn der Selbstüberschätzung einer Autonomie suchenden Kunst.

⁷⁸ Klages ordnet die Bildlichkeit eher den Südländern, das Hörvernögen eher den Nordländern zu.

⁷⁹ Die einem solchen Einverständnis entsprechende ‚Ethik‘, die im Satz des Anaximander ausgesprochen scheint, habe ich mehrfach erläutert; vgl. R. Falter: "Als was wir sie schauen, das tun wir den Dingen an" – Ludwig Klages zum 40. Todestag, in: Novalis 10/1996. Auf den Hintergrund des *ius talionis* ist jüngst Stefan Grätzl eingegangen. Er stellte jedoch nicht die Frage, ob an der zum Verständnis des Mythos unabdingbaren Bewußtseinshaltung auch heute noch etwas Berechtigtes ist (Stefan Grätzl: Mythos und Logos bei Klages, in Hestia 20, 200/01 19- 31). Ausführlicher zu Klages' Kritik des Christentums: R. Falter: Das Christentum und die Dynamik der Säkularisierung, Stuttgart 2000, 33ff.

⁸⁰ Eine Vermischung von sachwissenschaftlicher und erscheinungswissenschaftlicher Betrachtung lehnte Klages ab (GSL 1352) und wirft Aristoteles vor, durch die Verwechslung substanzartiger Symbole mit gegenständlichen Kategorien die Elementenlehre der griechischen Hyliker mißverstanden und "in lauter Irrtümer" aufgelöst zu haben (WID 1124). Damit gewinnt längerfristig der Wille zum System die Oberhand über Erfahrbarkeit.

⁸¹ Ist das Wasser das Urbild des Stetigen, des Flusses des Lebens, so ist der Mond das zyklisch Wechselnde; die Synthese beider stellt das Urbild des Baumes dar, der die Grundpolarität von Himmelgerichtheit der Krone und Erdverhaftetheit der Wurzeln zu einer Dreiheit von Unten, Mitte und Oben wandelt (WID 1321). Auch in den menschlichen Grundverhältnissen zeigt sich die Polarität von aktiv zeitgestaltendem Mann und raumorientiert bergender Frau, doch in deren Wandlung zur Mutter kommt ein neues Grundverhältnis hinzu; der Gegenpol der Mutter ist dann nicht mehr der Mann, sondern das Kind (WID 1335). Im Kind aber ereignet sich die "ewige Wiederbringung des Ursprungs" (WID 1338), so daß es nicht so sehr Anfang einer ungewissen Zukunft als vielmehr Erfüllung ist. Die Bezeichnung solcher Zusammenhänge als "dialektische Struktur" (Behnke 1999, 257) ist allzu formalistisch.

⁸² Klages übersetzt: "Des Menschen Sinnesart ist sein Dämon" (WID 854). Heidegger (Brief über den Humanismus, in: Wegmarken, Frankfurt 1967, 351) übersetzt *ethos* mit Aufenthalt.

⁸³ Die "Flucht der Götter" ist Klages und Schuler unabhängig voneinander im Mai 1905 zum inneren Erlebnis geworden (GSL 397f).

⁸⁴ D. Wysz: Viktor von Weizsäckers Stellung in Philosophie und Anthropologie der Neuzeit, Göttingen 1957, 240.

⁸⁵ Hier kommt die Problematik der Benennung der neuen Qualität als Geist besonders deutlich zum Ausdruck, denn was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist seine Transzendenzfähigkeit, seine Fähigkeit, das Begegnende nicht im Hinblick auf Befriedigung seiner Bedürfnisse, sondern in seinem Selbstsein wahrzunehmen. Die Rückseite davon ist die Fähigkeit zur Vergegenständlichung. Es ist eine historische Tatsache, daß diese überhandgenommen hat und heute dabei ist, die Transzendenzfähigkeit des Menschen zu vernichten; darüber hinaus droht die Vernichtung alles höheren Lebens im ökologischen Holocaust. Dennoch ist die Menschwerdung auch als Selbstentfaltung der Natur zu verstehen, der Mensch könnte Organ der Natur sein. Daß dieses Organ krank ist und nun den ganzen Leib vergiftet, bedeutet nicht, daß es von vorneherein eine Fehlentwicklung war.

⁸⁶ Die Gleichsetzung der Wende mit dem Christentum ermöglicht es Klages allerdings, das Geschehen, statt als Radikalisierung einer bereits in der abendländischen Geschichte bestehenden Tendenz, als Einbruch von außen, nämlich der Wüstenreligion, zu verstehen. Klages betont sogar, daß auch schon das dualistisch-leibfeindliche

Denken der sog. griechischen Philosophie "nicht auf abendländischem Boden gewachsen" ist (SAQ 205).

⁸⁷ Deutlich hat der Mythologe Walter F. Otto (Mythos und Welt, Stuttgart 1962, 163), der Klages' psychodiagnostisches Seminar besuchte, postuliert: Geschichte soll die Erlösung der Vergangenheit sein, freilich nur des Erlösbaren, durch Wiederverflüssigung des Erstarrten, nicht durch folgenloses Erklären, sondern durch den Versuch, ihr ein Weiterwirken zu verschaffen. "Das Verstehen des Lebendigen ist kein Nachrechnen und Kombinieren von Tatsachen, sondern die Antwort des verwandten Lebens."

⁸⁸ Hayden White: Auch Clío dichtet oder die Fiktion des Faktischen, Stuttgart 1986. Interessant ist, daß nur an einem Punkt von diesem Umgang mit der Vergangenheit eine Ausnahme gemacht werden soll: bei den nationalsozialistischen Greueln bzw. dem Holocaust, der von der liberalen Weltzivilisation zum Zwecke politischer und erbsicher Normierungen instrumentalisiert wird.

⁸⁹ Bachofen wendet sich gegen eine besserwisserische ‚kritische‘ Geschichtsschreibung, denn was sich kritisch nennt, ist vielfach nur das Maßnehmen am eigenen Glauben: Wäre die Erzählung Herodots von der matrilinearen Erbfolge in Lydien nicht so gut belegt, meint Bachofen, "dann würde ihre Rätselhaftigkeit selbst als Beweis der Erfindung durch irgend einen albernem Mythographen geltend gemacht, und zuletzt diejenige Tatsache, um welche sich der Mythos wie die Schale um ihren Kern angesetzt hat, umgekehrt als aus dem Mythos abstrahiert, mithin rückwärts aus ihm gedichtet dargestellt und als wertloser Kehrriecht jenen unbrauchbaren Notizen zugewiesen, deren täglich wachsende Zahl den zerstörenden Fortschritt der sogenannten kritischen Sichtung des überlieferten Materials bekundet" (J.J. Bachofen: Mutterrecht und Urreligion, hg. von Rudolf Marx, Leipzig 1927, 91ff.).

⁹⁰ Vgl. dazu R. Falter: Meister der Schwellenkunde, Walter Benjamin zum 100. Geburtstag, in: Novalis 7/8 (1992).

⁹¹ Klages führt an, daß der jeweilige Grundimpuls einer Epoche dieser selbst notwendig unbekannt bleibt; und was in einer Zeit als großer Gegensatz empfunden wird, erscheint im Rückblick als gering gegenüber dem Unterschied zu anderen Epochen. Gerade das Verfehlen des eigensten Impulses im Nichterkennen des zentralen Unterschieds zu anderen Epochen zeigt aber auch, daß die Impulse vergangener Epochen verfälscht und in Richtung der Normalität der eigenen Zeit zurechtgebogen werden. "Was wir heute Hassen, Lieben, Verehren, Verachten, Verzweifeln nennen, unterscheidet sich weit von den gleichbenannten Gefühlen eines Karthagers und nicht wenig bereits von denen eines Deutschen aus dem Dreißigjährigen Krieg" (WID 274).

⁹² Der Leviathan ist eine der wenigen echten mythologischen Neubildungen der Moderne. Vgl. dazu: R. Falter: Rassen und Volksseelen in Theosophie und Anthroposophie, in: Jahrbuch für anthroposophische Kritik 1997. Bei Rolf Peter Sieferle (Epochenwechsel, Berlin 1994) steht ‚Leviathan‘ für das Gewaltmonopol des starken Staates und ‚Behemot‘ für die Ordnung privater, oft maföser Schutzgemeinschaften. Diese Deutung geht in ihrem Kern auf Carl Schmitt (Der Leviathan, 1938) zurück. Beide bedingen sich wechselseitig. Schmitt freilich meint, daß Hobbes sich in der Benennung geirrt habe. Gerade der Leviathan sei nicht Staat geworden, sondern der absolutistische und nationale Staat habe auf dem Festland Gestalt gewonnen und wäre richtiger als Behemot zu bezeichnen. Der Sozialist Franz Neumann hat den Nationalsozialismus als Behemot gesehen. Er bestreitet, daß es sich bei ihm um einen Staat handle. Vielmehr handle es sich um ein ständiges Ringen der vier totalitären Gewalten von Partei, Armee, Industrie und Bürokratie; und der Führer als Verlautbarung des je aktuellen Kompromisses werde nicht als Organ, sondern als Verkörperung des Volkes (miß)verstanden. In einem gewissen Sinn hat der Nationalsozialismus tatsächlich viel mehr als der Stalinismus den Staat zum Absterben gebracht. Leviathan dagegen ist das Prinzip, das heute dabei ist, ihn völlig zu überwältigen: der gegenüber nationalen genauso wie gegenüber religiösen Traditionen indifferente Götze des Wohlstandescommonwealth. Als solchen hat ihn Franz Vonessen in seinem Buch ‚Die Herrschaft des Leviathan‘ (1978) richtig apostrophiert. Der Kieler Philosoph Wolfgang Kersting (Plädoyer für einen nüchternen Universalismus, in: Information Philosophie, März 2001, 8-22, hier 16f.) bezieht sich positiv auf den Leviathan, den er als "gewaltfreies Pluralitätsmanagement" anspricht. Der Staat sei der Garant friedlicher Koexistenz der Differenzen um den Preis, daß die Differenzen als private verstanden werden müssen. Daraus ergibt sich aber eine Bevorzugung bestimmter Differenzen, nämlich solcher ohne soziale Ausrichtung, und eine Ächtung von Ideen, die einen übersubjektiven Wahrheitsanspruch erheben. Letztlich wird damit das Schwergewicht menschlicher Aktivität in den Bereich des wirtschaftlichen Handelns verschoben, wo es tatsächlich nur um individuellen Vorteil geht. Alle kulturellen Aktivitäten werden dagegen durch beständigen Subjektivitätsvorbehalt zersetzt.

⁹³ Zu Böcklin in der Auffassung von Klages: Robert Kozljanič: Böcklin und die daimonische Dimension der Natur, in Hestia, Bd. 19 (1998/99), 104-128.

⁹⁴ R. Falter: Prägung des Menschen durch die Landschaft – Umweltpsychologischer Forschungsansatz oder Rückfall in Blut und Boden-Ideologie? Eine geographiehistorische Revision, in: Cosmographica et Geographica, Festschrift für Heribert M. Nobis zum 70. Geburtstag, hg. von Bernhard Fritscher (= Algorismus, Hefi 13, 2. Halbbd., 369-402), München 1994.

- ⁹⁵ Günter Dux: Die Logik der Weltbilder, Frankfurt 1982, 237f.
- ⁹⁶ Ebd. 279.
- ⁹⁷ Ausdrücklich bemerkt Klages, wieviel vom bildhaften Erleben sich im Katholizismus erhalten habe (WID 1264). Umgekehrt schützt eine aggressive Wendung gegen Juden als ‚Ungläubige‘ oder ‚minderwertige Rasse‘ viele Antisemiten nicht davor, selbst jüdische Vorstellungen, wie die vom auserwählten Volk oder von Rassenreinheit, die durch Heiratsvorschriften aufrechterhalten werden soll, zu übernehmen. Pikant ist diesbezüglich, daß Mussolini die Vorstellung von Rassenreinheit für jüdisch erklärte und Rasse als ein Gefühl, nicht als eine Realität bezeichnete (Nolte 1984, 288). Eine deutscher Autor, der Ähnliches verlauten ließ, ist Richard Benz: „Im neuesten Blut- und Rasseglauben kehrt die jüdische Idee vom auserwählten Volk schon in unheimlicher Verwandtschaft wieder.“ Benz geht bis zu der Warnung, das jüdische Schicksal „als das welthistorische Beispiel einer Apostasie eines Volkes von seinem geistigen Genius“ könnte auch das deutsche werden: „Auch wir erleben die apokalyptische Hoffnung auf ein irdisches Reich, die jüdische Hoffnung auf einen dem Wesen des Volks nur halb entsprechenden Machtstaat, die beim Juden ironisch genug mit ewiger Ohnmacht und Staatsvernichtung bezahlt ward [...]. Ist es dann Utopie, daß vielleicht der Deutsche einst, wie der Jude, entmachtet, entrechtet, ein Dasein führt, das nur deshalb, hier wie dort, als Fluch empfunden wird, weil es gegen das ursprüngliche Schicksal ist, weil es Abfall ist von der eigensten Sendung: Fassung, Gefäß, Körper für einen geistigen Wert zu sein?“ (Benz 1933, 195f.)
- ⁹⁸ Gunnar Heinsohn: Monotheismus und Antisemitismus – auf immer unerklärbar? in: Rainer Erb u. Michael Schmidt (Hg.): Antisemitismus und jüdische Geschichte, Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss, Berlin 1987, 409-447.
- ⁹⁹ M. Stern: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Bd. 1, Jerusalem 1974, 10 und 155. Nach der Planetengötterzuordnung des Ptolemaios sind die Juden besonders von Widder und Mars geprägt, was sie überheblich, intrigant und zu *atheoi* mache. Ptolemy: Tetrabiblos 1980, 143, zit. nach: Menahem Stern: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Bd. II, Jerusalem 1980, 165.
- ¹⁰⁰ R. Falter: Das Christentum und die Dynamik der Säkularisierung, Stuttgart 2000.
- ¹⁰¹ H.S. Strelow: Ein grüner Vordenker, in: Hestia 1994/95, 46.
- ¹⁰² Vgl. R Falter: Was heißt Natur? Zur notwendigen Wiedergewinnung eines Begriffs, in: Novalis 4/97.
- ¹⁰³ Für den Vergleich mit schulphilosophischen Autoren (insbesondere Husserl und Heidegger) verweise ich auf das Buch von Michael Großheim (1994).
- ¹⁰⁴ H. Kasdorff: Ludwig Klages, a.a.O., Nr. 285.
- ¹⁰⁵ Renate von Heydebrand: Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, Münster 1966; H. Kasdorff, Ludwig Klages, a.a.O., Nr. 2087.
- ¹⁰⁶ Thomas Rohkrämer 1999, 166 nennt insbesondere Musils ‚Mann ohne Eigenschaften‘ 439, 752ff. und 781ff., Rowohlt-Ausgabe 1978, 1520ff.
- ¹⁰⁷ Kasdorff 1974, 392.
- ¹⁰⁸ Huth wurde bei seiner Einstellung beim Ahnenerbe von dessen Geschäftsführer Sievers genötigt, Klages abzuschwören, da „die Weltanschauung Klages‘ nicht die unsere“ sei (Michael H. Kater: Das Ahnenerbe der SS, München 2001, 72).
- ¹⁰⁹ Thomas Rohkrämer 1999, 168.
- ¹¹⁰ Klausnitzer: Opposition zur stählernen Romantik 1999, 46.
- ¹¹¹ Klausnitzer 1999, 59.
- ¹¹² W. Gerloff: Die Entstehung des Geldes und die Anfänge des Geldwesens, Frankfurt, 3. Aufl. 1947, 29.
- ¹¹³ Klausnitzer 1999, 51.
- ¹¹⁴ H. Kasdorff 1974, 392.
- ¹¹⁵ H. Prinzhorn: Die Seele, in: Keyserling (Hg), Mensch und Erde, Darmstadt 1927, 91.
- ¹¹⁶ Ziel der Psychotherapie bei Prinzhorn ist Wiedereingliederung des Menschen in ein Überpersönliches. Hans Kunz (Martin Heidegger und Ludwig Klages, München 1976, 79) bezweifelt, ob dies für den modernen Menschen sinnvoll möglich ist.
- ¹¹⁷ H.E. Schröder: Schiller-Nietzsche-Klages, Bonn 1974, 76ff.

- ¹¹⁸ Ebd. 76ff.
- ¹¹⁹ Prinzhorn, in Keyserling 1927, 279.
- ¹²⁰ Prinzhorn: Um die Persönlichkeit, Heidelberg 1927, 98f.
- ¹²¹ Prinzhorn: Psychotherapie Leipzig 1929, 67.
- ¹²² Ebd. 99 und 102.
- ¹²³ Prinzhorn 1927, 101f.; ausführlich zitiert bei Kunz 1930/1976, der darauf hinweist, daß bei Prinzhorn der Dualismus von Geist und Seele konstitutiv für den Menschen sei, während für Klages der ursprungsnahe Mensch durch ein Übergewicht des (seelischen) Schauens gekennzeichnet ist.
- ¹²⁴ Prinzhorn 1927, 227.
- ¹²⁵ Ebd. 203f.
- ¹²⁶ Ebd. 204.
- ¹²⁷ Ebd. 219 bzw. Prinzhorn 1929, 29 und 174.
- ¹²⁸ Prinzhorn 1929, 138. Auch andere Klages-Schüler wie Albrecht von Kobilinski (Zeitschrift für Menschenkunde Jg. 3, S 181ff.) sahen optimistischer; freilich will Kobilinski die Charakterkunde überhaupt vom metaphysischen Dualismus lösen, während Prinzhorn das gerade als unmöglich bezeichnet.
- ¹²⁹ H.E. Schröder 1972, 216.
- ¹³⁰ Prinzhorn 1927, 119.
- ¹³¹ Prinzhorn, in Keyserling 1927, 293 und 289.
- ¹³² Hans Kunz: Die Metaphysik von Ludwig Klages und ihre Bedeutung für die Persönlichkeitsforschung, in: ZBL. f. Psychotherapie 3, 1930, 665-695; wieder abgedruckt in: Ders: Martin Heidegger und Ludwig Klages, München 1976.
- ¹³³ Kunz 1976, 78.
- ¹³⁴ Ebd., 71.
- ¹³⁵ Ebd., 49.
- ¹³⁶ Ebd., 50.
- ¹³⁷ Ebd., 53.
- ¹³⁸ Ebd., 51.
- ¹³⁹ Kunz hält Klages‘ Rede vom Verhältnis von Leib und Seele für anthropozentrisch; für Tier und Pflanze seien Inneres und Äußeres identisch (ebd. 64). Bei Klages heißt es jedoch ähnlich: „Das farbige Außen der Dinge ist ihr Sinn und Wesen“ (RR 255).
- ¹⁴⁰ Kunz 1976, 54f. Hier schlägt Kunz die Brücke zu Heidegger, den er für nicht direkt von Klages beeinflusst hält, obgleich er doch eine Aufnahme der Klageschen Metaphysik konstatiert (ebd., 62).
- ¹⁴¹ Kunz zitiert (1923, 128) eine Stelle bei Klages, nach der auch der Tierkadaver noch in gewisser Weise lebendig ist.
- ¹⁴² Kunz 1976, 58; in der anthroposophischen Darstellung werden Sinnes-Nervenprozesse quasi physiologisch als Todesprozesse interpretiert (Rudolf Steiner: Von Seelenrätseln, 5. Aufl. Dornach 1983, 150ff.).
- ¹⁴³ Kunz 1976, 82.
- ¹⁴⁴ Max Herzog: Tod und Bewußtsein, Frankfurt 1983, 97; vgl. auch dort 113.
- ¹⁴⁵ Ebd., 151.
- ¹⁴⁶ Ebd., 159.
- ¹⁴⁷ Ebd., 316.
- ¹⁴⁸ Ebd., 97.
- ¹⁴⁹ GDC zit. Widmann a.a.O. 188 (Science of Character, 269). Man kann darin eine Vorwegnahme von Hans Jonas‘ Idee der drei Anthropina ‚Werkzeug, Bild und

Grab' (allerdings ohne den mittleren Pol) sehen.

¹⁵⁰ Marwedel 1987, 101.

¹⁵¹ Ebd., 104.

¹⁵² Ebd., 100.

¹⁵³ Ebd., 52.

¹⁵⁴ Von linken Ideologen ist dagegen Lessings ‚Vernunftethik‘ der bei Klages angeblich zu findenden „Rauschethik der Stärke und des Todes“ entgegengestellt worden (Marwedel 1987, 64).

¹⁵⁵ Carus/Lessing: Symbolik der menschlichen Gestalt, Celle 1925, 79.

¹⁵⁶ Ebd., 75.

¹⁵⁷ Ebd., 84.

¹⁵⁸ Ebd., 83.

¹⁵⁹ Ebd. 517f. Zu den Arten der ‚Ahmung‘: Lessing: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, München 1983, 64f.

¹⁶⁰ Ebd., 520.

¹⁶¹ Ebd., 77 und 85.

¹⁶² Ebd., 77 und 85.

¹⁶³ So ordnet er nicht nur der Gestalt die Ahmung, sondern der Form den Verstand und der Idee die Vernunft zu (ebd., 521).

¹⁶⁴ Lessing: Der jüdische Selbsthaß, München 1984, 13.

¹⁶⁵ Ebd., 15.

¹⁶⁶ Ebd., 19.

¹⁶⁷ Ebd., 23.

¹⁶⁸ Ebd., 32.

¹⁶⁹ Ebd., 26.

¹⁷⁰ Ebd., 36.

¹⁷¹ Ebd., 217f.

¹⁷² Wie es Max Weber immerhin noch von sich selbst eingestand. Zu Max Weber: H.D. Sander: Die Auflösung aller Dinge, München 1988, 118ff. Max Weber schreibt an Tönnies: „Ich empfinde mich auch in dieser Richtung als einen Krüppel.“ Daß seelische Krüppel die Protagonisten der Entzauberung sind, ist von Klages' Einsichten her eigentlich selbstverständlich.

¹⁷³ Von Sznajder aus kann man den Eindruck gewinnen, daß die ganze Theorie der Zivilgesellschaft eine Nachfahrin der nachmaccabäischen Dämonisierung des Staates und der Entgegensetzung des Volkes Gottes zu diesem ist. Der antistaatliche Affekt war damals wie heute der Gegenschlag einer Enttäuschung, nachdem vorher der Staat als Heilsinstitution vergötzt und überfordert worden war. Es fragt sich aber, ob es nicht heute die Abwendung vom Staat ist, die ihn zur Beute einer Negativauswahl von Politikern macht (Nathan Sznajder: Holocausterinnerung und Globalisierung, Vortrag an der Universität München am 15.7.2000; vgl. sein neues Buch: The citizen shopper – Consumption as civilizing process in Germany).

¹⁷⁴ Eine linke Position zu vertreten, bedeutet Wertunterschiede zwischen Menschen zu leugnen, was schon Nietzsches als Reflex der Minderwertigen erkannt hat. Da der Konservatismus in seiner Anpassung an den Marktmechanismus, der eine Pseudoelite (Plutokratie) züchtet, die Fähigkeit verloren hat, Grundlagen von Wertunterschieden zu formulieren, reduzierte er sich auf die Verteidigung des Eigennutzes. So wird heute von Autoren aus linker Tradition beansprucht, sie seien die Umsetzer des Kantschen Imperativs. Insofern dieser der Ausdruck einer Gleichmacherei ist, die Wertunterschiede negiert, ist das zweifellos richtig.

¹⁷⁵ Wyss 1957, 259.

¹⁷⁶ Ebd., 240.

¹⁷⁷ Auch der Gestaltpsychologe W. Metzger (Psychologie, Darmstadt 1975, 63) beruft sich für die Bestimmung der Gestalteigenschaften auf Klages' Ausdruckslehre.

¹⁷⁸ Ebd., 243; Wyss (ebd. 247) sieht Weizsäckers Weiterentwicklung gegenüber Klages darin, daß dieser auch die Triebbedingtheit des Geistes gesehen und dadurch die „fragwürdige Metaphysik des Geistsprungs“ umschiff hat. Es ist freilich die Frage, ob hier mit ‚Geist‘ dasselbe gemeint ist wie bei Klages. Zudem lassen sich Ansätze für Übergänge entgegen der scharfen Betonung völliger Geschiedenheit auch bei Klages entdecken. Ist doch die Empfindung als elementare Quantifiziererin eigentliche Grundlage nicht nur des Einbruchs des Geistes, sondern auch Ansatzpunkt zum Verständnis seines Wesens vom Leben her.

¹⁷⁹ Wyss 1957, 241.

¹⁸⁰ Newton überschreitet die Sinnlichkeit schlechthin, während Goethes Physik von einer Wahrnehmung zur entgegengesetzten schreitet, seine Transzendenz eine immanente ist (Weizsäcker: Diesseits und Jenseits der Medizin 1949, S:273): „Man kann hier leicht bemerken, daß diese Lehre gar nicht vom Verhältnis von Mensch zur Natur abgeleitet wurde, sondern sie erhebt sich eigentlich aus dem Umgang der Natur, von welcher der Mensch ein Stück ist, mit sich selbst: die Natur selbst ist Umgang.“

¹⁸¹ V. v. Weizsäcker: Anonyma, in: Gesammelte Werke Bd. 7, 83ff.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Wyss 1957, 317.

¹⁸⁴ V. v. Weizsäcker: Anonyma, in: Gesammelte Werke Bd. 7, 83ff.

¹⁸⁵ V. v. Weizsäcker: Gestalt und Zeit, Halle 1942, 42.

¹⁸⁶ V. v. Weizsäcker: Diesseits und Jenseits der Medizin 1949, 267ff.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Wyss, 1957, 250.

¹⁸⁹ V. v. Weizsäcker: Natur und Geist 145; zit. R. Denker: Zur Einleitung, in: Der Gestaltkreis, Frankfurt 1973, S. XIII.

¹⁹⁰ E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1973, 66, 86 und 116.

¹⁹¹ W. Horkheimer: Die Psychotherapie Carl Gustav Jungs in: Psyche XI, Jg 10, Heft Jan. 1958, 563f.

¹⁹² C.G. Jung: Erinnerungen, Träume, Gedanken, Olten 1987, 29.

¹⁹³ C.G. Jung: Erinnerungen, Urfassung 1942, 203; zit. bei: H. Balmer: Die Archetypenlehre von C.G. Jung, eine Kritik, Berlin 1972, 115.

¹⁹⁴ C.G. Jung 1987, 43 und 56.

¹⁹⁵ Ebd., 186.

¹⁹⁶ Ebd., 191ff.

¹⁹⁷ Ebd., 67 und 97.

¹⁹⁸ Ebd., 259.

¹⁹⁹ Ebd., 211.

²⁰⁰ C.G. Jung: Die Erdbedingtheit der Psyche, in: Keyserling: Mensch und Erde, Darmstadt 1927, 100f.

²⁰¹ Balmer 1972, 97.

²⁰² L. Franz: Psyche und Materie, Einsiedeln 1988, 35ff., vgl. Falter: Bedeutungswissen am Wasser, in: Bedeutungswissen am Wasser, in: Wasserwirtschaft 7-8/2002, 34-37.

²⁰³ H. Balmer 1972, 95.

²⁰⁴ Balmer 1972, 87.

²⁰⁵ Der Begriff ist von Hermann Schmitz geprägt worden.

²⁰⁶ C.G. Jung: Bewußtes und Unbewußtes, Frankfurt 1957, 33f.

- ²⁰⁷ Das auszusprechen, hat er seinem gehässigsten Kritiker Balmer überlassen.
- ²⁰⁸ Dabei erscheinen dann etwa Zahlen als psychische Phänomene (L. Franz: *Psyche und Materie*, Einsiedeln 1988, 49).
- ²⁰⁹ C.G. Jung: *Briefe Bd. 1*, 344, zit. bei: Tilman Evers, *Mythos und Emanzipation*, Hamburg 1987, 294; vgl. dazu über den Fluch der Asklepiden im 4. Kapitel Gesagte.
- ²¹⁰ C.G. Jung: *Wotan*, in: *Neue Schweiz Rundschau*, Zürich, Neue Folge, 3. Jg. 1935/36, 666.
- ²¹¹ C.G. Jung: *Die Erdbedingtheit der Psyche*, in: Keyserling: *Mensch und Erde*, Darmstadt 1927, 99; Wolff 455.
- ²¹² C.G. Jung: *Wotan a.a.O.*, 664 und 668.
- ²¹³ C.G. Jung, *Wotan a.a.O.*, 664 und 668.
- ²¹⁴ M. Brumlik: *C.G. Jung zur Einführung*, Hamburg 1993, 21f., 49, 123, 142. Diese sog. Einführung besteht zum weitaus größten Teil aus einer Auseinandersetzung von Jungs Verhältnis zum Judentum.
- ²¹⁵ C.G. Jung: *Bewußtes und Unbewußtes*, Frankfurt 1957, 23.
- ²¹⁶ Tilman Evers: *Mythos und Emanzipation*, a.a.O., 294.
- ²¹⁷ C.G. Jung 1957, 25.
- ²¹⁸ Emma Jung: *Die Anima als Naturwesen in Festschrift zum 80. Geburtstag von C.G. Jung*, Zürich 1955, 96.
- ²¹⁹ Hans Christoph Schöll: *Die drei Ewigen*, Jena 1936, 89, zitiert aus den *Decreta* des Burchard von Worms (ca. 1020) das Verbot von ausgelassenen Spielen und Mummenschanz bei Leichenfeiern. Das Verhalten der Nymphen oder Feen entspricht auch hier dem der Heiden, die beim Tod das Weitergehen des Lebens feierten.
- ²²⁰ So neben Theodor Abt besonders Thomas Scheurer; er geht davon aus, daß das Verhältnis von Mensch und Landschaft ursprünglich eines ist, bei dem der Mensch "die von ihm wahrgenommene Landschaft in seine Seelenlandschaft" integriert. Dabei bilden sich im Verlauf der Stammesgeschichte (Savannentheorie) und der Individualgeschichte (individuelle Beheimatung) Abstimmungen aus, die als Archetypen erkennbar werden. Durch die Landschaftsveränderung entsteht das Problem, daß Außenlandschaft und Seelenlandschaft nicht mehr zueinander passen. Nun kann die Integration nicht mehr problemlos (und unbewußt) erfolgen, es muß eine ‚Zurechtbiegungsarbeit‘ geleistet werden. Damit tritt an die Stelle der ursprünglichen symbiotischen eine analytische Haltung. Die Tendenz zu analytischer Betrachtung tritt erst auf, wenn dies nicht passiv (d.h. als Vorgang des Unterbewußten) geht, sondern wenn eine Störung gegeben ist, die aktive Integration fordert. Die Erklärung stellt die Störung in einen funktionellen Zusammenhang, so daß sie aus einem Anstoß zu einem Verstandenen wird. Außer der Möglichkeit der kausalen Erklärung nennt Scheurer als Form der aktiven Integration die Verdrängung (Ignorieren), die Flucht (Suchen) und die Aktivität (Nutzen). Was Scheurer formuliert, ist eigentlich ein konkretes Beispiel für das Auftreten des Bewußtseins an Störungsstellen des Lebensstromes, in diesem Fall des Flutens von Bild und Seele.
- ²²¹ Richard Benz: *Geist und Reich – Um die Bestimmung des Deutschen*, Jena 1933, 15 und 81ff. Das Büchlein zeigt, was 1933 noch (bei Diederichs) publiziert werden konnte. Später soll es verboten worden sein (Benz: *Zum geistigen Frieden*, Heidelberg 1947, 9).
- ²²² Ebd., 82.
- ²²³ Ebd., 83f.
- ²²⁴ Ebd., 83.
- ²²⁵ Ebd., 85 f.
- ²²⁶ Ebd., 87 f.; vgl. Klages: *GWA*, 331.
- ²²⁷ Ebd., 90; doch eine Verwandtschaft bestehe auch zur Willensanstrengung der Magier und Fakire.
- ²²⁸ Ebd., 91 und 106.
- ²²⁹ Ebd., 93.
- ²³⁰ Ebd., 94.
- ²³¹ Ebd., 96.
- ²³² Ebd., 100f.

- ²³³ Ähnlich wie bei Voegelin im Anschluß an Carus ist das Ideal des Goetheschen Menschen für Benz das, was in der Rasse irrtümlich gesucht wird.
- ²³⁴ Vgl. auch Benz 1933, 125.
- ²³⁵ Vgl. Ortmar Rutz: *Neue Methoden der Ausdruckswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Menschenkunde*, Jg. 1, Hef 2, 23-40. Rutz hatte vier Haupttypen, den sphärischen (heiß und weich) den parabolischen (kühl und weich, angeblich beim Deutschen vorherrschend), den pyramidalen (kühl und heftig) und den polygonischen (heiß und heftig, angeblich beim Afrikaner dominierend) aufgestellt. Diese Typologie ist aus der Praxis des Gesangslehrers entwickelt; durch Einnehmen der entsprechenden körperlichen Stellungen soll jedes Musikstück bzw. auch ein vorzulesender Brief daraufhin überprüft werden, welche Haltung ihm am besten entspricht. Rutz' ‚Lehrbuch der Physiognomie‘ wurde 1927 von Wilhelm Emil Mühlmann (*Anthropologie und Physiognomik*, in *Zeitschrift für Menschenkunde*, Jg. III. 34-42) wegen seiner angeblich mangelhaften Berücksichtigung der Anthropologie, sprich Rassenkunde, kritisiert.
- ²³⁶ Ebd., 115f. Den Titel "Widersacher der Seele" nennt er 139.
- ²³⁷ Ebd., 162, wie Klages das 1913 auch sehen wollte.
- ²³⁸ Ebd., 164f.
- ²³⁹ Ebd., 123.
- ²⁴⁰ Ebd., 145.
- ²⁴¹ Ebd., 147.
- ²⁴² Ebd., 151.
- ²⁴³ Ebd., 152.
- ²⁴⁴ Ebd., 152, ähnlich auch 168. Hitler wollte den ökonomischen Konkurrenzkampf mit England nicht wieder aufnehmen und stattdessen nach Autarkie streben, die eines weiten Hinterlandes (im Osten) bedurfte. Das ökonomische Denken wurde also lediglich transformiert.
- ²⁴⁵ Ebd., 195f.
- ²⁴⁶ Benz 1947, 202f.
- ²⁴⁷ So auf einem von der Münchner Volkshochschule 2002 veranstalteten Seminar für US-Amerikaner der Organisation Elderhostel.
- ²⁴⁸ Richard Benz: *Zum geistigen Frieden*, Heidelberg 1947, 42f.
- ²⁴⁹ Ebd., 193.
- ²⁵⁰ Max Scheler: *Die Wissensformen a.a.O.*, 200ff.; *Die Formen des Wissens a.a.O.* 41ff.
- ²⁵¹ Scheler: *Formen des Wissens a.a.O.*, 47 u. *Wissensformen a.a.O.*, 210; dabei bemerkt er, daß es auch eine im Abendland kaum entwickelte "Hälfte" des Herrschaftswissens gebe: die der Herrschaft über die Natur, die wir selbst sind (Scheler: *Formen des Wissens a.a.O.*, 43). Freilich ist diese Aufteilung schon in der Terminologie verborgen durch die Identifizierung des Religiösen mit den Erlösungsreligionen.
- ²⁵² Allerdings erscheint Schelers Verfehlung gering im Vergleich zu der völligen Verkennung der Religiösen als "Technik" der magischen Beeinflussung bei Dilthey (*Gesammelte Schriften Bd. 8*, 88).
- ²⁵³ Nicht die Vergegenständlichung, sondern die Transzendenz ist das eigentliche Humanum. Daß der Mensch "weltexzentrisch" (Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*, in: Keyserling, *Mensch und Erde*, Darmstadt 1927, 249) wird, ist bereits ein Verfehlen des Humanum, das vielmehr darin besteht, daß er selbstexzentrisch ist.
- ²⁵⁴ Ebd., 234 und 247.
- ²⁵⁵ Ebd., 237.
- ²⁵⁶ Scheler: *Gesammelte Werke Bd. 9*, 65; Klages freilich wollte kaum mit diesen Autoren in einem Atemzug genannt werden: Spengler, Weininger, Frobenius bezeichnet er als "abscheuliche Modegrößen" (GSL 1066). Spenglers Äußerungen zu Klages hingegen bezeugen Hochachtung, wenngleich auch Distanz (A. Kotanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München 1968, 146). In seinen Nachlaßfragmenten ist Klages der mit Abstand meistgenannte Zeitgenosse, wenn auch dñwie Bemerkungen Spenglers wenig Verständnis verraten.
- ²⁵⁷ Scheler: *Philosophische Weltanschauung*, 77ff.

- ²⁵⁸ Scheler: Gesammelte Werke Bd. 9, 66.
- ²⁵⁹ Für den Vergleich mit anderen schulphilosophischen Autoren (inbes. Husserl und Heidegger) verweise ich auf das Buch von Michael Großheim: Klages und die Phänomenologie. Heidegger kommt weder als Rezipient noch als Kritiker von Klages in Betracht. Die wenigen kritischen Äußerungen zeugen vielmehr davon, daß er sich nicht eingehend mit Klages beschäftigt hat, ja an den Titeln hängen geblieben ist, sonst wäre sein Gerede von einer "psychologisch-biologischen Deutung Nietzsches" oder "Philosophie des Orgasmus" nicht möglich (Großheim 1994, 182).
- ²⁶⁰ Michael Pauen: Eros der Ferne, Walter Benjamin und Ludwig Klages, in: Akten des Benjamin-Kongresses Osnabrück 1992; zitiert nach dem Manuskript S. 3.
- ²⁶¹ Benjamin: Gesammelte Schriften V, 1, 592.
- ²⁶² Benjamin, Gesammelte Schriften I, 3, 1243.
- ²⁶³ Kasdorff 1974, II, 88.
- ²⁶⁴ Mit Recht sieht Michael Pauen (Walter Benjamin a.a.O., 6) eher eine Parallele zum Aufgreifen des sog. "Primitiven" in der expressionistischen Kunst, etwa bei Franz Marc. Ein Bild wie Heckels ‚Gläserner Tag‘ (Pinakothek der Moderne, München) ist besetzt vom selben Verzweiflungskampf gegen den die Aura zerstörenden Reduktionismus. Auch hier scheint die Fülle des Lebens vor dem giftigen Anhauch des Geistes zu verdorren.
- ²⁶⁵ Benjamin, Gesammelte Schriften II, S. 125f.; dazu: R. Falter: Meister der Schwellenkunde, in: Novalis 7/8 1992, 41.
- ²⁶⁶ Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt 1982, 20.
- ²⁶⁷ Benjamin: Trauerspiel a.a.O., 16.
- ²⁶⁸ M. Pauen: Pelasgertum und Pessimismus, in: Hammer 1992, 33.
- ²⁶⁹ Benjamin: Trauerspiel, Frankfurt 1982, 20.
- ²⁷⁰ Benjamin: Gesammelte Schriften V, 1, 577.
- ²⁷¹ Benjamin: Trauerspiel a.a.O., 25.
- ²⁷² Benjamin: Gesammelte Schriften V, 1, 493.
- ²⁷³ Karl Löwith: Sämtliche Schriften Bd. 6, 8f.
- ²⁷⁴ Löwith: Sämtliche Schriften Bd. 6, 8f.
- ²⁷⁵ Prinzhorn: Die erdentrückbare Seele, a.a.O., 282.
- ²⁷⁶ Löwith: Sämtliche Schriften Bd. 6, 12 und 21.
- ²⁷⁷ Löwith: Sämtliche Schriften Bd. 6, 48.
- ²⁷⁸ Löwith: Sämtliche Schriften Bd. 6, 23.
- ²⁷⁹ Erwa wenn Auffassungsgabe als Passivität des an sich aktiven Geistes gedeutet wird (Löwith: Sämtliche Schriften Bd. 6, S.40 unter Bezug auf ABW 179), oder daß die Anerkennung des *verum factum* (GOE 56f.) problematisch bleibt. Doch könnte man auch sagen, die nähere Bestimmung des Verhältnisses sei eben weiterer Forschung vorbehalten, und diese müsse Erlebensforschung sein, sozusagen seelische Beobachtung dessen, wie der Einschlag des Geistes sich jeweils vollziehe.
- ²⁸⁰ Löwith: Sämtliche Schriften Bd. 6, 24.
- ²⁸¹ Ebd., 36
- ²⁸² Ebd., 42.
- ²⁸³ Ebd., 44.
- ²⁸⁴ Armin Mohler: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1923 – Ein Handbuch, 4. Auflage, Darmstadt 1994, 368 schreibt, Claus sei "zweifelloser der Geniale und der Bedeutendste unter den deutschen Rassekundlern dieser Zeit; unter Verzicht auf zoologische Methoden und unter Fruchtbarmachung der Phänomenologie hat er eine ‚Rassenseelenkunde‘, die nicht zum Haß aufreizt, sondern zum Verstehen des Anderen führt", entwickelt. Zu Claus: Hans-Dietrich Schultz: Die deutschsprachige Geographie von 1800 bis 1970, Berlin 1980, 210 und 347. Unqualifiziert ist Michael H. Kater (Das Ahnenerbe der SS, München 2001, 209ff.), der die NS-Wertung Claus' als "unwissenschaftlich" übernimmt und diesem vorwirft, er sei nationalsozialistisch gesinnt gewesen, obwohl er dessen nicht-biologische Haltung

- erwähnt, ja sogar von "nazistischer Scheinwissenschaft" spricht, die nur ausgerechnet von den Nazis bekämpft worden sei. Katers Buch ist ein typisches Beispiel für die mit vielen Fußnoten bewehrte Verdächtigungspublizistik. Weit überboten wird er darin noch von Böhnigk (Kulturanthropologie als Rassenlehre, Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker, Würzburg 2002, 131); dieser hat, wie er selbst zugibt (2002, 110), Weingarts Werk erst gelesen, nachdem er für seine ebenfalls böswillige Darstellung Rothackers bereits Claus als typischen Nationalsozialisten vereinnahmt hatte; um seinen Text nicht grundlegend ändern zu müssen, verdächtigt er Weingart der gewollten Weißwaschung von Claus, ohne dafür ein plausibles Motiv anzugeben. Böhnigk (2000, 56 und 2002, 132) zitiert unter Berufung auf den seinerseits ungenau zitierenden Helmut Heiber (Universität unterm Hakenkreuz, Teil 1, München 1991, 490) eine kompromittierende angebliche Äußerung von Claus, die allerdings nur indirekt von SS-Hauptsturmführer Bruno Beger (fälschlich ‚Berger‘ genannt) gegenüber Himmler zitiert wird (Weingart 165ff.), und durchaus eine Vereinnahmung von Claus in deckender Absicht ist, um ihn vor den Folgen des Parteiausschlusses zu schützen (völlig verdreht bei Böhnigk 2002, 115, der das Gelingen des Eintritts in die SS wieder als Beleg der Gesinnung wertet).
- ²⁸⁵ Carus/Lessing: Symbolik der menschlichen Gestalt, Celle 1925, 22 und 82.
- ²⁸⁶ P. Weingart: Doppelleben, Ludwig Ferdinand Claus: Zwischen Rasseforschung und Widerstand, Frankfurt 1995, 26.
- ²⁸⁷ Ebd., 92.
- ²⁸⁸ Claus: Rasse und Seele, München 1926, 33ff.
- ²⁸⁹ Claus: Die nordische Seele, Halle 1923, 75 zit. Schultz 1980, 347.
- ²⁹⁰ Claus 1926, 33ff.
- ²⁹¹ Claus: Die Seele des Anderen, Baden-Baden 1958, 45.
- ²⁹² Ihre Ergebnisse beruhen, so kritisieren Gross (Leiter des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP), Gieseler (Direktor des Rassenbiologischen Instituts in Tübingen) und Schultz (Direktor des biologischen Instituts der Reichsakademie für Leibesübungen), auf Intuition; sie erscheinen als nicht lehrbar (P. Weingart, 1995, 119f.). Vgl. zum Wissenschaftsanspruch als politischem Kampfmittel in der Nazizeit: R. Falter: Blut oder Boden, in: Hagia Chora 8 (2001), 52-59.
- ²⁹³ Eric Voegelin: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, Berlin 1933, 1 und 18.
- ²⁹⁴ In seinem Buch ‚Rasse und Charakter‘ von 1936 weist er auch auf Klages' Unterscheidung von echten Charaktereigenschaften und Verhaltensmerkmalen hin (Kasdorff 1972, Nr. 2619). Auch Löwith hat in seiner in der Zeitschrift für Menschenkunde veröffentlichten Rezension zu Claus' ‚Rasse und Seele‘ die Vermutung eines großen methodischen Einflusses von Klages geäußert. Ebenso wie an Klages kritisiert Löwith an Claus die quasi-ästhetische Betrachtungsweise, die einen Typus statt des individuellen Menschen zum Subjekt der Betrachtung mache (41) und den konkreten Menschen als Urbildträger in bewußter Analogie zum Kunstwerk bewerte. Claus spricht ja explizit von der Übertragung einer kunstgeschichtlichen Methodik.
- ²⁹⁵ R. Faber: Die Restauration der Götter, Würzburg 1986, 119f.
- ²⁹⁶ Zit. Faber 1986, 116.
- ²⁹⁷ Berlin 1923, 76; hier betont er die Körperlichkeit der Traumgestalten. Dieser Irrtum von Klages verfälscht auch seine Mythenedeutung (Kasdorff 1972, Nr. 275).
- ²⁹⁸ Kasdorff 1972, Nr. 2452.
- ²⁹⁹ W.F. Otto: Die Gestalt und das Sein, Darmstadt 1955, 189.
- ³⁰⁰ Ebd., 194.
- ³⁰¹ Ebd., 198ff.
- ³⁰² Ihr wichtigster Protagonist ist der Historiker Fritz Stern (Kulturpessimismus als politische Gefahr, Bern 1963).
- ³⁰³ Stefan George: Das Neue Reich, Gesamtausgabe der Werke, Berlin 1927ff., Bd. IX, 29. Viele George-Jünger, bzw. Schüler von Klages, haben diese exklusive Position ihrer Vorbilder nicht geteilt und zeigten sich stärker vom Zeitgeist beeinflusst.
- ³⁰⁴ So betätigte sich Sombart an einer Initiative gegen das Kraftwerk Laufenburg.
- ³⁰⁵ R. P. Siefert: Die konservative Revolution, Frankfurt 1995, 88f.
- ³⁰⁶ Siefert 1995, 94 und 112.

³⁰⁷ Zur Vorgeschichte: Michael Großheim: *Ökologie oder Technokratie, der Konservatismus in der Moderne*, Berlin 1995, 128ff.

³⁰⁸ F. Weinhandl: *Geist und Intellekt, Wissenschaft und Wirklichkeit: Rede*, gehalten in der Sitzung vom 21. Januar 1938, Schriften des NSD-Dozentenbundes, Kiel o.J., 4f. und 7; dazu Klausnitzer 1999, 61.

³⁰⁹ Schultz 1980, 280ff.

³¹⁰ Klausnitzer 1999, 57.

³¹¹ Alfred Rosenberg: *Gestalt und Leben*, Halle 1938, 42ff. Heute erscheint Kant umgekehrt als Wegbereiter des Rassismus: Zu Kant als Bahnbrecher des Rassengedankens: Volker Böhnigk: *Kant und der Nationalsozialismus*, Bonn 2000. Böhnigk mahnt einerseits Differenzierung an, vor dem Hintergrund eigener Orientierung an Feyerabend und dessen Kritik an Universalismus und Objektivismus bestreitet er, daß diese ihre Anhänger gegenüber dem Nationalsozialismus gefeiert hätten. Auf der anderen Seite weigert er sich Differenzierungen innerhalb des Antisemitismus/Antijudaismus zuzulassen (17).

³¹² Ebd.

³¹³ Vgl. R. Falter: *Ein Leben für die Landschaft: Die Biographie des Naturschutzes im zwanzigsten Jahrhundert: In Memoriam Alwin Seifert (1890-1972)*, in: *Novalis* 3/95; Seiferts Optimismus war freilich zum Teil auch gespielt, er schätzte Klages durchaus und stand zeitweise mit ihm in Briefwechsel.

³¹⁴ H.E. Schröder 1972, Nr. 222, 224 und 225 und Klausnitzer 1999, 63.

³¹⁵ Klausnitzer 1999, 59.

³¹⁶ Weingart 1995, 69, 72, 76f. und 173. Zu Baeumlers Betonung der aktiven Rolle des Volkes gegenüber der Landschaft: Schultz 1980, 216. Zu Claus: R. Falter: *Was ist Phänomenologie?* in *Novalis* 3/1996 und R. Falter: *Blut oder Boden* in: *Hagia Chora* 8 (2001), 52-59.

³¹⁷ Christian Tilitzki: *Thomas Mann und Alfred Baeumler*, in: *Siebt Etrappe* (Bonn Oktober 1991), 137.

³¹⁸ Marianne Baeumler/Hubert Brunträger: *Thomas Mann und Alfred Baeumler*, Würzburg 1989, 116 und 223; dazu auch Tilitzki 1991, 137-142; zur Haltung Baeumlers im Fall Steiner: R. Falter: *Rassen und Volksseelen*, in: *Jahrbuch für anthroposophische Kritik*, 1997.

³¹⁹ Tobias Schneider: *Der Philosoph Ludwig Klages und der Nationalsozialismus 1933-1938*, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* Heft 2/2001, 275-294, hier 280. Es handelt sich bei dem Aufsatz um eine methodisch unreflektierte Arbeit, die auf allerlei Verdächtigungen basiert. Das beginnt bei der Behauptung einer "noch heute bei rechtskonservativen Intellektuellen durchaus beliebten Lehre vom Geist als Widersacher der Seele" (275). Belege dafür gibt er nicht. Aussagen werden ohne Reflexion auf den jeweiligen Sprecher nebeneinander gestellt; nicht einmal der Unterschied zwischen anbietender Selbsteinordnung von Intellektuellen in den Nationalsozialismus und deren Beurteilung durch Parteifunktionäre wird gemacht. Ebenso wenig wird reflektiert, aus welchen Hauptbestandteilen die Nazi-Ideologie besteht und wie sich Klages dazu verhielt. Die Heterogenität der Nazi-Kader ist für Schneider nur ein willkommener Anlaß, alles Mögliche in die Nähe des dann doch wieder als undifferenzierte Einheit gesehene Nationalsozialismus zu rücken.

³²⁰ Baeumler: *Das mythische Weltalter*, München 1965, 292.

³²¹ R. Marx, in: J.J. Bachofen: *Mutterrecht und Urreligion*, Leipzig 1927, 272.

³²² Baeumler 1965, 292.

³²³ Baeumler 1965, 371.

³²⁴ Baeumler/Brunträger 1989, 61, 117 und 137.

³²⁵ Baeumler, 1965, 202; als Fehler widerrufen 1965, 348.

³²⁶ "Nicht die Natur ist chaotisch – sie ist das Reich einer strengen Gerechtigkeit. Chaotisch wird die Welt der Menschen, wenn sie sich von der Gerechtigkeit, die im Wesen der Dinge liegt, zu emanzipieren suchen, wenn sie den Willen zur Macht verleugnen. [...] Human, fügen wir hinzu, ist eine Welt, in der die Rangordnung gilt, nicht eine Welt, in der moralische Begriffe das Wort führen (Alfred Baeumler: *Der Wille als Macht*, in: Alfredo Guzzoni: *90 Jahre philosophische Nietzscheinterpretation*, Königsstein 1979, 49).

³²⁷ Thomas Mann: *Pariser Rechenschaft*, in: *Über mich selbst, Autobiographische Schriften*, Frankfurt 1994, 309ff.

³²⁸ Baeumler/Brunträger 1989, 169, 178, 180.

³²⁹ Brief an Emrich vom 20.6.1932, in: Baeumler/Brunträger 1989, 178.

³³⁰ Wiedmann 1995, 191f. Die selbstgerechte und "in jedem Satz sich selbst Beifall klatschende Art" Thomas Manns als "Exponent einer bis zur Dummheit gehenden Abneigung gegen Deutschland", welcher sich selbst zum Repräsentanten des wahren deutschen Geistes stilisierte, hat bereits 1950 Gerhard Nebel mutig und scharf formuliert (siehe Caspar von Schrenck-Notzing: *Charakterwäsche, die Politik der amerikanischen Umerziehung*, München 1981, 258).

³³¹ Hinter dieser Verwirrung steht der Irrtum der Gleichsetzung von Irrationalismus und Destruktivität, die vor allem aufklärerische und jüdische Autoren wie Aby Warburg vertraten, wenn dieser z.B. in „Heidnisch antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten“ Luthers Weltbild dem astrologischen Aberglauben als relativ rational entgegengesetzte. Thomas Mann war zu sehr von dieser Dichotomie geprägt, um zu einem Gefühl stehen zu können, das ihn zu einer argumentativ schlecht zu verteidigenden Position trieb. Daß gerade der Rationalist und Kantverehrer Baeumler und nicht die Irrationalisten und Romantiker das Terrorregime konzipierten, daß aber dann der Irrationalismus, unter besonderer Mithilfe der Luther- und Bismarck-Verehrer sowie der Kantianer die Schuld zugewiesen bekam, dazu hat Mann entscheidend beigetragen.

³³² Joachim Fest: *Die unwissenden Magier, über Thomas und Heinrich Mann*, Siedler o.O. u.J., 52 und 54.

³³³ Baeumler/Brunträger: 1989, 228.

³³⁴ Die direkten Angreifer sind hier Gross (Leiter des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP), Gieseler (Direktor des Rassenbiologischen Instituts in Tübingen) und Schultz (Direktor des biologischen Instituts der Reichsakademie für Leibesübungen).

³³⁵ Christian Tilitzki: *Thomas Mann und Alfred Baeumler*, in: *Siebt Etrappe* (Bonn, Oktober 1991), 139.

³³⁶ *Probleme der Graphologie*, 1910, 80 zit. Schröder 1972, 103.

³³⁷ Klausnitzer 1999, 64 und 76.

³³⁸ Schröder 1972, Nr. 209f. und Nr. 212; Ulrich Hintze (*Um Werner Deubel*, Anmerkungen zur deutschen Geistesgeschichte nach 1914, in: *Werner Deubel: Im Kampf um die Seele – Wider den Geist der Zeit*, Bonn 1997, 39) macht auf die tendenziösen Verdrehungen aufmerksam, mit denen Breuer die klare Ablehnung des Nationalsozialismus durch Klages negiert; Breuer scheint sogar die bittere Ironie mancher Äußerungen nicht zu bemerken.

³³⁹ Klausnitzer 1999, 65 sieht tatsächlich einen Zusammenhang zwischen den zeitweiligen Avancen von Klages und Kern an die Nazi-Machthaber und der Möglichkeit, weiter in Deutschland publizieren zu können: "Und Klages hat wohl 1940 an einen Sieg Hitlerdeutschlands geglaubt, so daß es (auch abgesehen von seinem Lebensalter) keinen Sinn gehabt hätte, mit der Publikation zu warten."

³⁴⁰ Klages geht so weit, einen Zusammenhang zwischen Schulers Beschäftigung mit dem Hakenkreuz und dem Nationalsozialismus anzudeuten (SFV 55), den von Schuler beeinflussten Gebrauch der Swastika im Georgekreis jedoch als Blasphemie darzustellen (SFV 79). Wolfskehl wird unterstellt, er habe eine „Loge“ zur Neutralisierung von Klages und Schuler gründen sollen (SFV 78). Nach dem Scheitern dieses Projekts sei die Taktik zugunsten eines Totschweigens gewechselt worden, und alles Aufgeschnappte habe nun als geistiges Eigentum von George und seinem Kreis ausgegeben werden sollen (SFV 79).

³⁴¹ August K. Wiedmann 1995, 190; über den „esoterischen“ Gebrauch der Bezeichnung „Juda“ äußert sich Klages 1953 (GSL 1349f.). Bekanntlich versuchen die Kapitäne der Holocaustindustrie die Definitionsmacht auch insoweit auszuweiten, als sie den Unterschied von Antijudaismus und Antisemitismus bewußt verwischen und jegliche kritische Äußerung gegenüber Juden als „antisemitisch“ deklarieren. Sie argumentieren dabei so, daß sich „Antisemitismus“ von vornherein nur gegen Juden und nicht gegen andere semitische Völker gerichtet habe, weshalb es heute legitim sei, auch nicht-rassistische Kritik am Judentum mit einem Begriff zu belegen, der rassistisches Denken suggeriere (so z.B. Moshe Zimmermann: *Eine Frage der Haltung*, in: *SZ* vom 24.5.02, 14). Daß sich ein Konjunkturpublizist wie Goldhagen nun gegen die katholische Kirche wendet, ist kein Zufall.

³⁴² Gerd Klaus Kaltenbrunner: *Europa*, Heroldsberg 1982, 316.

³⁴³ Sander 1988, 128.

³⁴⁴ Michael Großheim (1995, 132) vermutet, daß Klages' Schärfe durch Friedrich Wolters' Darstellung der Kosmiker in seinem Buch über Stefan George (1932, besonders 65-72 und 246-274.) aufgelöst worden sei. Damit allein kann allerdings die Frage nach dem Wahrheitsgehalt seiner Äußerungen gegen Judaismus und Jahwismus nicht abgetan werden, auch wenn sicher eine Vermischung verschiedener Ebenen vorliegt.

³⁴⁵ Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung von Willy Hellpach (Politische Prognose für Deutschland, Berlin 1928, 58) über den deutschen Unwillen, große Menschen anzuerkennen: "Fast nur die deutschen Juden sind mitlebenden Talenten gegenüber verherrlichungsbereit." Gegenüber dem stark ausgeprägten Mitleiden sei die "Fähigkeit, am Glück, am Schönen, am Erfolg des Mitmenschen teilzunehmen," in Deutschland unterentwickelt.

³⁴⁶ Sander 1988, 176; Kasdorff 1974, 88 u. 392.

³⁴⁷ Es ist insofern der Gipfel von Naivität, wenn anthroposophische Autoren meinen, sich gegen den Vorwurf, Rudolf Steiner sei Antisemit gewesen, damit wehren zu können, daß sie seine Äußerungen als innerhalb des Diskussionspektrums jüdischer Autoren erweisen. Zum einen erkennen sie damit das Definitionsmonopol an, zum anderen wollen sie nicht wahrhaben, daß dasjenige, was einem Angehörigen des auserwählten Volkes, der per se als Opfer und nicht als Täter gilt, erlaubt ist, einem Nichtjuden noch lange nicht zugestanden wird (dazu Norman Finkelstein: Die Holocaust-Industrie - Wie das Leiden der Juden ausgebeutet wird, München 2001). Freilich ist für solche doppelte Moral, die dem Angehörigen einer Rasse erlaubt, was andere nicht dürfen, das Wort 'rassistisch' berechtigt (Ernst Nolte: Historische Existenz, München 1998, 713).

³⁴⁸ Von einer 'zweiten Zerstörung' hat meines Wissens zuerst Erwin Schleich bezüglich des Städtebaus gesprochen. Auf die erste Zerstörung durch nationalsozialistischen Größenwahn und Krieg folgte die zweite Zerstörung durch einen Wiederaufbau, der sich vielfach nicht daran orientierte, das noch halbwegs Unversehrte zu retten, sondern möglichst schnell verkehrsgerechte und nutzbare Städte haben wollte (Schleich: Die zweite Zerstörung Münchens, Stuttgart 1978).

³⁴⁹ Siefert 1994, 105; Seyyed Hossein Nasr: Mystik und Rationalität im Islam, in: H.P. Dürr/W. Ch. Zimmerli (Hg.): Geist und Natur, Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung, Bern 1989, 221-241, hier 235.

³⁵⁰ Beat Wüss: Georg Lukács, ein politischer Ästhet, in: Der Blaue Reiter 12 (2001), 84-89.

³⁵¹ August K. Wiedmann (1995, 170) nennt es "a crudely partisan polemic". Lukacs ist nicht der erste Vertreter solcher geistesgeschichtlicher 'Ahnenforschung'. Der ungarische Psychoanalytiker Aurel Kolnai hatte bereits 1938 versucht, mit seinem Buch 'The War against the West' eine angloamerikanisch-sowjetische Allianz gegen Deutschland geistesgeschichtlich zu fundieren. Er sieht Klages, von dem er nur 'Mensch und Erde' zitiert, als Vorreiter eines nationalsozialistischen Neopaganismus. Daß das Christentum die Vorreiterrolle für das Fortschrittsdenken innehat, will er nicht prüfen – und falls dies so sei, hält er es für etwas Positives (938, 239).

³⁵² G. Lukács: Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1988, 417. Interessant ist die Bemerkung von Dietrich Jäger (Erscheinungswissenschaft und Erzähltheorie, in Hestia 19 (1998/99), 163) daß Lukács auch in seiner Erzähltheorie keinen Blick für Naturschilderungen hat und daß der Mensch bei ihm fast ausschließlich als Täter gesehen wird.

³⁵³ Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1973, 65ff.

³⁵⁴ Stefan Grätzel: Mythos und Logos bei Klages, in Hestia 20, 200/01 19-31, hier 23.

³⁵⁵ Pauen, in: Hammer 1992, 38; in der 'Dialektik der Aufklärung' wird auf Klages auch nur in polemischer Gegenstellung gegen seine 'magische' Theorie des Opfers Bezug genommen. Horkheimer und Adorno offenbaren dabei nur einmal mehr ihre Unfähigkeit, andere Beziehungen als solche von Nutzen und Tausch überhaupt zu denken.

³⁵⁶ Adorno: Ästhetische Theorie, Frankfurt 1973, 132.

³⁵⁷ Ebenso vor recht unterschiedlichem Hintergrund: H. Schmitz (Herkunft und Schicksal der Ästhetik, in: Kulturwissenschaften, Festgabe für Wilhelm Perpet zum 65. Geburtstag, Bonn 1980) und H. Rombach (Der Ursprung, Freiburg 1994, 40).

³⁵⁸ M. Pauen: Eros der Ferne, Walter Benjamin und Ludwig Klages, in: Akten der Benjamin Konferenz, Osnabrück 1992, 5.

³⁵⁹ Adorno 1973, 113f.

³⁶⁰ Ebd.

³⁶¹ Ebd., 110.

³⁶² In der FAZ vom 3.8.1956; Kasdorff: Ludwig Klages, a.a.O., Nr 1569.

³⁶³ Dies kommt durchaus mit Ernst Noltes Analyse des Faschismus als "Todeskampf der souveränen, kriegerischen, in sich antagonistischen Gruppe" überein (Ernst Nolte: Der Faschismus in seiner Epoche, München 1984, 515).

³⁶⁴ Carl Amery: Hitler als Vorläufer, München 1998, 44 und 122.

³⁶⁵ Brief an den Verfasser vom 2. November 1998.

³⁶⁶ Alexander Kissler (Der Zeitreisende, SZ vom 9. April 2002, 17) greift Amery als "über das Ziel hinausgeschossen" an, wenn er "das Schweigen der Intelligenz zur Zerstörung des Planeten" einen "Verrat" nennt, der "den Verrat der dreißiger Jahre angesichts der faschistischen Barbarei an objektiver Bedeutung noch übersteigt". Amery meint diesen Tabubruch nicht wirklich ernst. Prägender als die ökologische Frage, die er im vorgerückten Alter für sich entdeckte, ist für ihn der Antifaschismus, der ihm früher die willkommene Munition für einen scheinbar objektivierenden Ausdrucks seines Leidens am Katholizismus lieferte.

³⁶⁷ Amery 1998, 173.

³⁶⁸ Nolte 1998, 669ff.

³⁶⁹ Im Sinn von Hegels Rechtsphilosophie §102f.; vgl. Angehrn: Die Überwindung des Chaos, Frankfurt 1996, 353.

³⁷⁰ Eine kultische Handlung, in der das nämliche Prinzip zum Ausdruck kommt, ist die Tempelprostitution. In ihr zahlt die Frau, die sich der nach Klages aphrodisischen Bestimmung in der Ehe entzieht, den Tribut an die Göttin (WID 1354); vgl. dazu Bachofen: Mutterrecht, Basel 1948, 374f.

³⁷¹ So etwa bei Kurt Hübner, der den Mythos als Formulierung einer alternativen Ontologie betrachtet und damit Kategorien wie 'materiell' und 'ideell' auf ihn zurückprojiziert; vgl. Hübner: Aufstieg vom Mythos zum Logos, in: Macht des Mythos, Ohnmacht der Vernunft, Frankfurt 1989, 37.

³⁷² Rolf Peter Sieferle, Epochenwechsel, Berlin 1994.

³⁷³ Zum Unterschied von Naturschutz und Umweltschutz vgl. Falter: Die feindlichen Brüder in: Naturschutz heute 1/95.

³⁷⁴ Robert Spaemann: Philosophische Essays, Stuttgart 1983, 76.

³⁷⁵ Rhythmus 35, Heft 1, Januar 1962, 7-10.

³⁷⁶ R. Weimann: Die Vernichtung der Natur als Ausgleichsstörung und Glaubenstat, Manuskriptdruck o.O. u. o.J., 11.

³⁷⁷ A. Naess: Ecology, Community, Lifestyle, Cambridge 1989, 61ff.

³⁷⁸ Behnke 1999, 11.

³⁷⁹ Ebd., 29.

³⁸⁰ Ferdinand Fellmann: Lebensphilosophie, Reinbek 1993, 155-165.

³⁸¹ Großheim 1994, 2; Behnke 1999, 30.

³⁸² R. Kozljanič: Die sagenhafte Natur. Ein Plädoyer für die romantische Naturerfahrung, in: Zeitschrift für Menschenkunde (61) 4/97, 202-215 und: Werner Deubel - Dichter der Magna Mater. Zur Wiederentdeckung eines spätgeborenen Romantikers, in: Novalis 51 (1997), Heft 10, 46-50. Es wirft kein gutes Licht auf die Differenzierungsfähigkeit der sich ideologiekritisch gebärdenden Literaturwissenschaft, wenn sie allein aufgrund des Veröffentlichungsortes dieses Aufsatzes von "Bemühungen um eine Wiederentdeckung der Modernitätskritik der Klages-Jünger von anthroposophischer Seite" faselt (Klausnitzer 1999, 54). Eine geringfügige Kenntnis der anthroposophischen Ideenwelt hätte genügt, um zu konstatieren, daß die Magna Mater und eine radikale Zivilisationskritik in der fortschrittsgläubigen Anthroposophie keinen Platz haben (dazu: R. Falter: Fortschrittssucht als Hindernis realistischer Kulturkritik, in: Jahrbuch für anthroposophische Kritik 1998, 193-203).

³⁸³ Kozljanič: Kunst und Mythos, Oldenburg 2001.

³⁸⁴ Gernot Böhme: Weltweisheit, Lebensform Wissenschaft, Frankfurt 1994, 62-72.

³⁸⁵ Böhme: Atmosphäre, Frankfurt 1995, 134ff.

³⁸⁶ Schließlich schwingt er sogar die Keule des Rassismusvorwurfs, zu der alle Verteidiger der Moderne greifen, wenn sie mit ihren Argu-

menten am Ende sind: Einen Zusammenhang zwischen Wesen und Gesicht dürfe es beim Menschen nicht geben, sonst wäre er ja nicht frei und gleich geboren.

³⁸⁷ Böhme 1995, 101ff. und 108. Dazu ausführlicher: R. Falter: Klages' Charakterologie und esoterische Philosophie, in: Hestia Bd. 19 (1998/99), 173-191; hier 176.

³⁸⁸ Böhme, 1995, 113; schärfer noch: H. Schmitz: Adolf Hitler in der Geschichte, Bonn 1999, 83.

³⁸⁹ Auch Klages geht übrigens einmal im Anschluß an Nietzsches Passagen aus der „Götzendämmerung“ auf das Äußere von Sokrates ein. Er kennzeichnet es treffend als Ausdruck einer „Herrschaft der losgelösten Vernünftigkeit über die entwurzelten Triebe“ (ZAC 255).

³⁹⁰ Löwith: Sämtliche Schriften, Bd. 6, Stuttgart 1987, 44.

³⁹¹ Schmitz: Was bleibt vom Philosophen Ludwig Klages?, in: Hestia 1992, 15.

³⁹² Schmitz 1974/75, 23.

³⁹³ Schmitz wirft Klages ebd. einen Neo-Averroismus vor.

³⁹⁴ Schmitz 1974/75, 32 ff.

³⁹⁵ Schmitz 1974/75, 26.

³⁹⁶ Schmitz 1992, 17.

³⁹⁷ Schmitz 1974/75, 26.

³⁹⁸ Schmitz 1992, 17.

³⁹⁹ Schmitz 1992, 21.

⁴⁰⁰ Schmitz: Der unerschöpfliche Gegenstand, Bonn 1990, 140ff.

⁴⁰¹ Gefühle, die an optisch, taktil oder auditiv gegebenen Objekten sich abzeichnen und dabei den Kategorien räumlicher Anordnung unterworfen sind: Schmitz: System der Philosophie, Bd. III, 2, 367-374.

⁴⁰² Anmerkung zu Klages, ebd. 375.

⁴⁰³ Ausführungen in: Schmitz: System der Philosophie, Bd. II, 2. 37ff., II, 2, 6 und 42.

⁴⁰⁴ Schmitz 1990, 141.

⁴⁰⁵ Schmitz: System der Philosophie, Bd. III, 5, 216f. Die Kunstrichtung, die der Tendenz zur Ausleibung am meisten entspricht, ist der Impressionismus. Die Dinge werden nicht zerbrochen wie im Expressionismus, sie hören jedoch auf, fesselnde Zentren der Einleibung zu sein. Als seine spezifische Bildgattung bezeichnet Schmitz die Landschaft (III, 5, 225). Der Zusammenhang ist nicht nur ein akusaler, sondern auch ein undramatischer. Umgekehrt bezeichnet Schmitz den Kampf als Grundform phänomenaler Kausalität, nämlich als Bezwungenwerden oder als Versuch, sich gegen einen Einfluß wie Brandung, Wind etc. zu behaupten (III, 5, 102ff.). Demgegenüber betont Klages (WID 1131) den Unterschied zwischen impressionistischer Erscheinung und Wesenserscheinung.

⁴⁰⁶ Vgl. Ingo Christians: Das Vergessen des Denkens, in: Novalis 3/96.

⁴⁰⁷ Vgl. Klages' oben zitierte Bemerkung über die höchst gewaltsame Haltung, die der Wissenschaftlichkeit zugrundeliegt.

⁴⁰⁸ vgl. Christians 1996.

⁴⁰⁹ RR 20, zit. von Pauen in: Hammer 1992, 30f.

⁴¹⁰ Z.B. Dirk Sollies: Natur in der Distanz – Zur Bedeutung von Georg Simmels Kulturphilosophie für die Landschaftsästhetik, St. Augustin 1998.

⁴¹¹ Das gilt auch für die Anthroposophie und ihren Wissenschaftsanspruch, der sehr problematisch ist.

⁴¹² Klaus Dießen und Ernst Walter Reiche: Naturschutz und Wissenschaft in: Naturschutz und Landschaftsplanung 32 (2-3), 2000, 55-62.

⁴¹³ Der Blaue Reiter 1, 25.

⁴¹⁴ Ernst Rudorff: Über das Verhältnis des modernen Lebens zur Natur, in: Preußische Jahrbücher 1880, 266.

⁴¹⁵ Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Zürich 1977, 245f.

⁴¹⁶ Ott, Porthast, Gorke, Nevers: Über die Anfänge des Naturschutzgedankens in Deutschland und den USA im neunzehnten Jahrhundert, in: Naturnutzung und Naturschutz in der europäischen Rechts- und Verwaltungsgeschichte (Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte), Baden-Baden 1999, 1-55.

⁴¹⁷ R. Falter: Für eine qualitative Naturästhetik, in: Natur und Landschaft 3/1992.

⁴¹⁸ R. Falter: Der Fluß des Lebens und die Flüsse der Landschaft, in: Natur – Welt der Sinnbilder, Laufener Seminarbeiträge 1/2000, 37-50.

⁴¹⁹ „To know a thing is to know what we can do if we have it“ (Robert Spaemann: Philosophische Essays, Stuttgart 1983, 44). Was man nicht haben kann, was kein Ding ist, ist damit vom Wissen ausgeschlossen.

⁴²⁰ Hermann Schmitz: Der unerschöpfliche Gegenstand, Bonn 1990, 5

⁴²¹ Die Entgegensetzung von Anthropozentrismus und Biozentrismus scheint mir nicht weiterzuführen, vielmehr bedeutet, sein eigentliches Wesen als Mensch zu realisieren eben gerade die Überschreitung der Interessenperspektive.

⁴²² Dazu Falter: Geomantie - eine alte Tradition? in: Hagia Chora 10 (2001), 30-36.

⁴²³ Wenn etwa in der Debatte um die Versteppung der südlichen Plains in den USA der dreißiger Jahre Frederic Clements die These vertrat, daß die Verlandwirtschaftung der Region keine Steigerung des ökologischen Niveaus sei, sondern ein Eingriff in eine Klimax, dann geht die Kontroverse um Produktivität oder Stabilität eines Ökosystems als Leitwert (Edward Goldsmith: Der Weg, München 1996, 300).

⁴²⁴ Was der ursprüngliche Begriff von *physis* oder *natura* bedeutet.

⁴²⁵ Die nicht physikalistische Chemie bis ins 18. Jahrhundert sieht wohl eher den Raum als konstant, in dem vollständige Verwandlung der *Quale* stattfindet.

⁴²⁶ So als Möglichkeiten eines Flusses oder als Charakterzüge von Flußgöttern: R. Falter: Der Fluß des Lebens und die Flüsse der Landschaft, in: Natur – Welt der Sinnbilder, Laufener Seminarbeiträge 1/2000, 37-50.

⁴²⁷ Stefan Grätzel: Mythos und Logos bei Klages, in: Hestia 20, 200/01, 19-31.

⁴²⁸ Jürgen Pohl: Regionalbewußtsein als Thema der Sozialgeographie, Kallmünz 1993, 73.

⁴²⁹ Caspar von Schrenck-Notzing: Charakterwäsche, München 1981, 106ff.

⁴³⁰ Auch für Ernest Gellner (Pflug., Schwert und Buch, Grundlinien der Menschheitsgeschichte, München 1993, 310) stellt die Psychoanalyse nicht viel mehr „als eine raffinierte Methode dar, sich jedem Falsifikationsversuch zu entziehen“.

Literatur

Zitierte Werke von Ludwig Klages

- ABW: Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, München 1968.
AUC: Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde, Gesammelte Abhandlungen, Heidelberg 1926.
CAR: Einführendes Vorwort des Herausgebers in: C.G. Carus: Psyche, Jena 1926.
GDC: Die Grundlagen der Charakterkunde, 11. Aufl., Bonn 1951.
GDW: Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, Bonn 1950.
HDM: Die Handschrift des Menschen, München 1964.
HUC: Handschrift und Charakter, 24. Auflage, Bonn 1956.
MUE: Mensch und Erde, Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1973.
KGE: Vom kosmogonischen Eros, 9. Aufl., Bonn 1988.
PDC: Prinzipien der Charakterologie, in: Ludwig Klages, Sämtliche Werke, hg. von Ernst Frauchiger, Gerhard Funke, Karl J. Groffmann, Robert Heiss und Hans Eggert Schröder. Bonn 1964ff., Bd. IV.
PEN: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, Leipzig 1926.
RR: Rhythmen und Runen, Leipzig 1944.
SAQ: Die Sprache als Quell der Seelenkunde, Zürich 1948.
SG: Stefan George, Berlin 1902.
SFV: Alfred Schuler, Fragmente und Vorträge, mit Einführung von Ludwig Klages, Leipzig 1940.
WDB: Vom Wesen des Bewußtseins, in: Sämtliche Werke, Bd. III.
WDR: Vom Wesen des Rhythmus, 2. Aufl., Zürich und Leipzig 1944.
WID: Der Geist als Widersacher der Seele, 5. Aufl., Bonn 1972.
EKL: Herbert Hönel (Hg.), Ludwig Klages. Erforscher und Kunder des Lebens, Linz 1947.
GSL: Hans Eggert Schröder: Ludwig Klages, die Geschichte seines Lebens, Bonn 1966, 1972 und 1992.

Weiterführende Literatur in Auswahl

- Bartels, Enno: Ludwig Klages, seine Lebenslehre und der Vitalismus, Meisenheim am Glan 1953.
- Behnke, Thomas: Naturhermeneutik und physiognomisches Weltbild, die Naturphilosophie von Ludwig Klages, Regensburg 1999.
- Bendiek, Hugo: Der Gegensatz von Seele und Geist bei Ludwig Klages, Grundlinien seiner philosophischen Systematik, Werl 1935.
- Braunbehrens, Hermann von: Klages' Lehre vom begrifflichen Erkennen, eine kritisch-systematische Auseinandersetzung, Würzburg 1937.
- Eugster, Konrad: Die Befreiung vom anthropozentrischen Weltbild, Ludwig Klages' Lehre vom Vorrang der Natur, Bonn 1989.
- Frauchiger, Ernst: Auf Spuren des Geistes, ein Neurologe mit Ludwig Klages und Teilhard de Chardin, Bern/Stuttgart/Wien 1974.
- Großheim, Michael: Ludwig Klages und die Phänomenologie, Berlin 1994.
Ders. und Waschkes, Hans-Joachim (Hg.): Perspektiven der Lebensphilosophie, zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages, Bonn 1999.
- Hammer, Steffi (Hg.): Widersacher oder Wegbereiter? Ludwig Klages und die Moderne, Materialien der gleichnamigen Tagung, die vom 21. bis 23. Mai 1992 in der Martin-Luther-Universität zu Halle/S. stattfand, Heidelberg/Berlin 1992.
- Huch, Roderich: Alfred Schuler, Ludwig Klages und Stefan George, Erinnerungen an Kreise und Krisen der Jahrhundertwende in München-Schwabing, Castrum Peregrini 110 (1973).
- Kasdorff, Hans: Ludwig Klages im Widerstreit der Meinungen, eine Wirkungsgeschichte von 1895–1975, Bonn 1978.
Ders.: Ludwig Klages, Werk und Wirkung, Einführung und kommentierte Bibliographie, Bonn 1969.
- Kern, Hans: Von Paracelsus bis Klages, Studien zur Philosophie des Lebens, Berlin 1942.
- Kotowski, Elke-Vera: Feindliche Dioskuren. Theodor Lessing und Ludwig Klages, das Scheitern einer Jugendfreundschaft (1885-1899), Berlin 2000.
- Kronawetter, Karl-Heinz: Die Vergöttlichung des Irdischen, die ökologische Lebensphilosophie von Ludwig Klages im Diskurs mit der christlichen Theologie, Bonn 1999.
- Müller, Baal: Kosmik, Prozeßontologie und temporale Poetik bei Ludwig Klages und Alfred Schuler: Zu Philosophie und Dichtung der Schwabinger Kosmischen Runde (erscheint voraussichtlich 2004).
- Müller, Roland: Das verzwestete Ich – Ludwig Klages und sein philosophisches Hauptwerk "Der Geist als Widersacher der Seele", Bern/Frankfurt 1971.
- Pauen, Michael: Dithyrambiker des Untergangs, Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne, Berlin 1994.
- Preußner, Heinz Peter: Ein Neuromantiker als Ästhetizist, über den Dichter Ludwig Klages, in: Romantik und Ästhetizismus, Festschrift für Paul Gerhard Klussmann, hg. von Bettina Gruber und Gerhard Plumpe, Würzburg 1999, S. 125-163.
- Schneider, Tobias: Ideologische Grabenkämpfe, der Philosoph Ludwig Klages und der Nationalsozialismus 1933-1938, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, hg. von Karl Dietrich Bracher, Hans-Peter Schwarz und Horst Möller, Heft 2 (2001), S. 275-294.
- Tenigl, Franz: Ludwig Klages, Vorträge und Aufsätze zu seiner Philosophie und Seelenkunde, Bonn 1997.

Zeittafel

10.12.1872 Ludwig Klages in Hannover geboren
 1893 Übersiedelung nach München; Begegnung mit Stefan George und Alfred Schuler
 1894-1904 Mitarbeit an Georges ‚Blättern für die Kunst‘
 1896 Gründung der Deutschen graphologischen Gesellschaft
 1897-1908 ‚Berichte der Deutschen graphologischen Gesellschaft‘, ab 1899 als ‚Graphologische Monatshefte‘, unter der Redaktion von Klages
 1899 Beginn der Beziehung zu Franziska zu Reventlow; Ende der Freundschaft mit Theodor Lessing
 1901 ‚Versuch zu einer Synthese des Menthons‘; Promotion in Chemie
 1902 Klages' erste Buchveröffentlichung: ‚Stefan George‘
 1903/4 Auseinanderbrechen der Kosmischen Runde
 1903 ‚Hestia‘ (erster Versuch eines Hauptwerkes)
 1905 Gründung des Psychodiagnostischen Seminars in München
 1908 Beginn der Freundschaft mit Melchior Palágyi
 1910 ‚Die Probleme der Graphologie‘; ‚Prinzipien der Charakterologie‘
 1913 ‚Mensch und Erde‘; ‚Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft‘ (1922 fast auf das Doppelte erweitert)
 1914 ‚Vom Traumbewußtsein‘
 1915 ‚Bewußtsein und Leben‘; Übersiedelung in die Schweiz
 1916-1919 ‚Geist und Seele‘ (erste Vorstufe des Hauptwerks)
 1920 Beginn der Freundschaft mit Hans Prinzhorn
 1921 ‚Vom Wesen des Bewußtseins‘
 1922 ‚Vom kosmogonischen Eros‘
 1923 ‚Vom Wesen des Rhythmus‘ (1934 überarbeitet)
 1925-1943 ‚Zeitschrift für Menschenkunde‘
 1926 ‚Die Grundlagen der Charakterkunde‘, ‚Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches‘
 1929-1932 ‚Der Geist als Widersacher der Seele‘
 1930 ‚Graphologisches Lesebuch‘

164

1931 ‚Deutsche Kulturrevolution‘, hg. von Werner Deubel
 1932 ‚Goethe als Lebensforscher‘; Festschrift zum 60. Geburtstag, hg. von Hans Prinzhorn; Verleihung der Goethe-Medaille durch den Reichspräsidenten Hindenburg
 1933 Gründung des ‚Arbeitskreises für biozentrische Forschung‘ durch Julius Deussen in Leipzig; 1936 Auflösung auf Anordnung der Gestapo.
 1934 ‚Geist und Leben‘
 1935 ‚Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck‘
 1940 ‚Einführung des Herausgebers‘, in: Alfred Schuler: Fragmente und Vorträge, aus dem Nachlass hg. von Ludwig Klages
 1944 ‚Rhythmen und Runen‘
 1947 Festschrift zum 75. Geburtstag, hg. von Herbert Hönel
 1948 ‚Die Sprache als Quell der Seelenkunde‘
 1953 Neubegründung der ‚Zeitschrift für Menschenkunde‘ durch J.H. Schultz und A. Vetter.
 29.07.1956 Tod in Kilchberg bei Zürich
 1963 Gründung der Klages-Gesellschaft Marbach/N.
 1964 Beginn des Erscheinens der ‚Sämtlichen Werke‘

165

Jetzt als Taschenbuch!



Reinhard Falter

Warum ist Bayern anders?

**328 Seiten
Karten, Abbildungen
14 €**

**ISBN 3-935115-22-9
via verbis *bavarica***

Das Buch für alle Bayern und Nichtbayern...

...die sich fragen, was das Typische und so seltsam Aufwühlende an diesem Land und seinen Menschen ausmacht. Fundiert und scharfsinnig wird hier ohne falschen Patriotismus der unglaublich lange bayerische Traditionsstrom analysiert. Was verbirgt sich unter der Patina des modernen Bayerns? Ein uralter Menschenschlag, verhaftet in Bräuchen und Traditionen, sich gut aufgehoben wissend bei Mythen und Göttern – bis heute. Erstaunt wird man feststellen, daß die Vergangenheit nicht irgendwo zu suchen ist: Fröhlich pulsiert sie in den Adern der Gegenwart! Reinhard Falter sucht und findet die bayerischen Grundcharaktere, entstanden am Rande der Alpen im Vielvölkergebräu aus Kelten und Römern, Germanen und Slawen – eine eigenartige und eigenwillige Mischung, die manche Überraschung birgt...

Erhältlich im Buchhandel oder direkt beim Verlag: via verbis *bavarica*, wambach 23, 84416 taufkirchen (viaverbis@aol.com / fax: 089/21 57 80-74).