Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 44 (1985)

Buchbesprechung: Phantasie als anthropologisches Problem

Autor: Herzog, Max / Kühn, Rolf

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rezensionsabhandlungen / Etudes critiques

MAX HERZOG

Phantasie als anthropologisches Problem[1]

Die in dem von A. Schöpf herausgegebenen Sammelband vereinigten Beiträge zum anthropologischen Problem der Phantasie referieren verschiedenste Denkansätze:

Nach der transzendentalen Erkenntnisfunktion der Phantasie als Einbildungskraft im Sinne Kants fragt Pieper, indem sie zugleich den Kantischen Ansatz durch den existenzphilosophischen von Kierkegaard ergänzt und so der Phantasie eine umfassende theoretische und praktische Bedeutung als «Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Seinsvollzugs im ganzen» (60) vindiziert. Das Problem liegt dabei in der Ambivalenz der Phantasie für die personale Selbstwerdung. Diese «gelingt nur nach Massgabe des Findens der richtigen Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig an Phantasie. Beide Extreme verfehlen das Selbst – das eine, weil es über das Selbst hinausschiesst, das andere, weil es hinter ihm zurückbleibt» (61).

Ebenfalls um ein neues erkenntnistheoretisches Fragen nach der Phantasie geht es Prechtl, der ihre Bedeutung in einer an Cassirers «Philosophie der symbolischen Formen» herangetragenen Problemstellung thematisiert. Prechtl löst letztere in die Teilprobleme dreier möglicher Formen der Wirklichkeitserfassung auf: Welche Bedeutung hat die Phantasie für die mythisch-religiöse, die symbolhaft-sprachliche und die begrifflich-theoretische Wirklichkeitserfassung und die jeweilige Erlebnisstruktur des Menschen? Diese Themenstellung führt in die anthropologische Dimension, deren Problemhorizont Prechtl mit den Darstellungen von Phantasie bei Scheler und Gehlen umreisst.

Geschichtlichen Charakter haben die Reflexionen von Kamper und von Henckmann über das Verhältnis von Phantasie, Phantastik und Kunst. Die Krise der Gegenwart liegt für Kamper darin, dass die Realität selbst imaginär wird, die Wissenschaft in Magie umschlägt. «Anscheinend sind Wunsch und

[1] A. Schöpf (Hg.): Phantasie als anthropologisches Problem. Verlag Königshausen + Neumann, Würzburg 1981.

Korrespondenzadresse: Dr. Max Herzog, Zinistrasse 11, CH-8004 Zürich

Wirklichkeit, Traum und Leben, Einbildung und Dingwelt dabei, eine andere anthropologische Ordnung einzugehen, was beim Festhalten an den Normen der bürgerlichen Anthropologie wie die schlimme Wiederkehr der ‹Anarchie›, der Barbarei, der ‹Wildnis› anmutet» (13). Während Kamper in der gegenwärtigen Situation die positive Chance einer Neuentfaltung der lebendigen Kreativität der Phantasie jenseits von Phantastik und «Wiederverzauberung» der Welt, und zwar in der Poiesis als der produktiven Synthese von magischer und wissenschaftlicher Welt durch die Einbildungskraft («poetische» Anthropologie) sieht, können für Henckmann die künstlerische Poiesis und das ästhetische Erleben mit dem Begriff der Phantasie gar nicht mehr zureichend erfasst werden, denn dieser «verschleiert, dass die Kunstwerke sich auf unterschiedlichen ontologischen Ebenen konstituieren» (43).

Der Beitrag von Zeil-Fahlbusch will aufweisen, dass die Phantasie auch in der genetischen Epistemologie Piagets als «kreatives» Denken im Hinblick auf die durch Adaption und Organisation näher bestimmte Entwicklung des operationellen Denkens bedeutungsvoll ist – wobei der Prozess der kognitiven Weltbemächtigung bei Piaget an die mit der Mitwelt in Wechselwirkung stehende Entwicklung des moralischen Urteils gekoppelt ist.

Aspekte der im wesentlichen bekannten psychoanalytischen Deutung der Phantasie erörtern Bittner, Schöpf, Lorenzer und Kessler. Dabei legt der Beitrag von Lorenzer das Gewicht auf die Sozialisationsleistung der Phantasie. Er begründet diese Akzentsetzung einerseits durch den Rückgang auf «unbewusste Phantasien» als den bedeutungsvollen Situationsspuren in Körpervorgängen und andererseits durch die Betonung der Prägung dieser «basalen Erfahrungsformeln» durch das *Kollektiv,* «das über eines seiner Teile – die Mutter – die Erlebnisbasis, die körperlichen Aktions- und Reaktionsformeln *vor*gibt» (219). Hierbei gilt es eine spezifische Schwierigkeit zu überwinden: Dieses «Verständnis von der ursprünglichen *Einheit von Trieb und Phantasie in Körperprozessen,* verlangt freilich die Klärung des folgenden Rätsels: wie gewinnen die anfänglich ‹nur-organismischen› Körpererfahrungen allmählich Erlebnisqualität und schliesslich Bewusstsein» (221)?

Die praktische Bedeutung der Phantasie schliesslich stellen Waschkuhn und Ottmann insbesondere als Handlungstheorie innerhalb der Institutionenlehre Gehlens dar und Altmann erweitert das Problem auf die philosophische Dimension von Nietzsches Grundbestimmung des Menschen als des Schaffenden, denn die «dem Menschen ureigene Phantasie zeichnet ihn als offenes, werdendes Wesen gegenüber der festgefügten und beständigen Natur aus. Zugleich erweist sie seine Ausgesetztheit und Gefährdetheit, kann sie ihn doch ebenso in den Wahn führen» (123) – womit in gewisser Weise durch Nietzsches Ansatz der Bogen wiederum zurück zu der zuerst erwähnten Arbeit von Pieper über Kant und Kierkegaard geschlagen ist.

Im Hinblick auf diese hier nur fragmentarisch angedeutete Vielfalt der Ansätze zur Klärung des Phantasie-Problems zeigt sich eine Hauptschwierigkeit des Themas darin, nach der Phantasie so zu fragen, dass ihre Rolle in der leiblich-seelisch-geistigen Gesamtverfassung des Menschen sichtbar wird, womit allererst der spezifisch anthropologische Anspruch in der Behandlung des Phantasie-Problems erfüllt würde. In diesem Sinne schreibt denn etwa auch Prechtl, eine positive Antwort auf «die Frage nach den ‹erkenntniskritischen› Möglichkeiten der Phantasie» könne «nicht ohne Folgen bleiben für eine philosophische Anthropologie» (63), und ganz allgemein lässt sich mit Prechtl fragen: «Welchen Sinn und welche Bedeutung hat Phantasie für die Wirklichkeitskonstitution und die Erlebnisstruktur des Menschen» (72)?

Die anthropologische Dimension des Problems der Phantasie in ähnlicher Weise antönend, schreibt Pieper, «dass der Imagination unter den zentralen menschlichen Vermögen eine ausgezeichnete Stellung zukommt, insofern ohne ihre vermittelnde Tätigkeit nicht nur jedwede künstlerische Produktivität, sondern auch menschliches Denken, Wollen und Fühlen unmöglich wäre» (45).

Allerdings, so bemerkt hinwiederum Zeil-Fahlbusch, sei «erstens die Problematik menschlicher Phantasie ausserordentlich heterogen und facettenreich», und es sei «zweitens auf diesem Feld noch nicht allzu viel herausgebracht» (81). Auch Henckmann moniert, dass das Thema «im 20. Jh. auffallend wenig Resonanz gefunden» habe (43). Angesichts dieser und ähnlicher Aussagen bleibt es nun freilich schwer verständlich, warum das umfassende und die Zugänge zum Problem der Einbildungskraft grundlegend eröffnende Buch über die Phantasie von den im vorliegenden Sammelband vereinigten Autoren praktisch völlig übergangen wurde. Es ist die aus dem Jahre 1946 stammende zweibändige Abhandlung des kürzlich verstorbenen Basler Anthropologen Hans Kunz über «Die anthropologische Bedeutung der Phantasie»[2]. Auf dieses Werk wird nur zweimal und nur am Rande hingewiesen (96, 179). Es handelt sich hierbei nicht um das Übergehen eines beliebigen Beitrages zur Phantasie-Problematik, sondern um das Vergessen der bis heute eingehendsten Analyse der Literatur zur Phantasie und einer systematischen Phänomenologie der Einbildungskraft.

Die im vorliegenden Sammelband vereinigten Beiträge gehen allesamt nicht über das Spektrum hinaus, das schon Kunz im ersten Band seines Werkes erörtert hat. Darüberhinaus findet sich dann im zweiten Band auch jene weiterführende Interpretation der Phantasie im Hinblick auf ihre anthropologische Relevanz, die in den vorliegenden Aufsätzen nur ansatz- und frageweise

[2] Basel 1946 (= Studia Philosophica Suppl. 3 + 4).

erreicht wird. Letztere bleiben grösstenteils an gegenständlich fassbaren – psychologisch, gnoseologisch, soziologisch, pädagogisch, politologisch, künstlerisch-ästhetisch – zugänglichen Manifestationsweisen der Phantasie orientiert.

Demgegenüber hat Kunz das Problem der Phantasie so fundamental gefasst, dass sie als «Existenzial» im (freilich ontisch-ontologisch doppeldeutigen) Sinne von Heideggers Analytik des Daseins erscheint, wodurch dann zugleich die Fruchtbarkeit des Themas für eine philosophische Anthropologie überhaupt aufscheint – wie etwa bei W. Keller das Phänomen des Wollens als Ausgangspunkt für die Konzeption einer philosophischen Anthropologie dient[3]. Das Fragen nach der anthropologischen Bedeutung der Phantasie muss alle gegenständlichen Betrachtungsweisen des Menschen durchdringen auf das vorgegenständliche Geschehen hin, das das Menschsein in seiner spezifischen Seinsart konstituiert.

Diese existenziale Diskussion des Themas erfordert freilich eine sachlich-philosophische, i.e. eine von den aufweisbaren Sachverhalten ausgehende und auf die diese ermöglichenden Bedingungen zurückschliessende methodische Grundhaltung, die sich in diametralem Gegensatz zur Aufforderung Henckmanns ausbildet, man solle «Phantasie nicht zu wörtlich nehmen, sondern produktiv, inspirativ, erfinderisch – nicht ‹über› sie reden, sondern ‹durch› sie» (31). Eines ist das Waltenlassen des eigenen Phantasierens, ein anderes, anthropologisch (philosophisch und wissenschaftlich) etwas über dieses Geschehen in Erfahrung zu bringen.

Der erste Band des Hauptwerkes von Kunz hat jene Klarheit in die Terminologie und phänomenale Begrenzung des Phantasie-Problems gebracht, die man bei der Lektüre des Sammelbandes vermisst. Es scheint, dass jeder Autor sich auf einen anderen Begriff von Phantasie oder Einbildungskraft beruft – je nach philosophischem oder wissenschaftlichem Standort. So muss auch Schöpf in der Einleitung die Verlegenheit bekundende Frage stellen, ob denn die Phantasie eine bestimmte «Fähigkeit», eine «Tätigkeit» oder ein «Vermögen» sei (10)? Und wie lässt sich anthropologisch das Verhältnis von Phantasie und Denken nun wirklich von den Phänomenen her begreifen, wenn einerseits die «Ehe zwischen Phantasie und Denken» angeführt (32) und andererseits vermutet wird, «dass ‹Phantasie› und ‹logisches Denken› gemeinsame Wurzeln haben, wechselweise aufeinander angewiesen sind» (81)? Ist es denn phänomenal gerechtfertigt, wenn Kessler «Phantasieren» und «Vorstellen» promiscue gebraucht (149, 152) oder Henckmann gar von «Phantasie, Verstand und anderen Vermögen des menschlichen Geistes» spricht (37)? Und

[3] W. Keller, Psychologie und Philosophie des Wollens, München/Basel 1954.

will Schöpf den Tieren Phantasietätigkeit zusprechen, wenn er schreibt: «Zweifellos haben höhere Tiere ein reges Vorstellungsleben, wie wir an träumenden Hunden beobachten können» (137)?

Will man Verbindliches über die Phantasie als anthropologischen Sachverhalt aussagen, so kommt man um eine minutiöse Bestimmung dessen, was mit dem Terminus «die Phantasie» gemeint ist, nicht herum. Die Problemstudien von Kunz haben hierfür das notwendige Instrumentarium bereitgestellt. Um hier nur auf einige Diskussionspunkte hinzuweisen: Verschiedene Autoren des Bandes referieren in unterschiedlicher Breite und Intention den Stellenwert, den die Phantasie-Problematik in Gehlens anthropo-biologischem Ansatz einnimmt. Sie übergehen dabei durchwegs den Sachverhalt, dass Gehlen seine These von der Phantasie als einem «vitalen Geschehen»[4] in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Rothacker und Kunz formuliert. Er erweitere, schreibt Gehlen, deren «Hypothesen nur in Hinsicht der phylogenetischen Dimension und in der anderen, dass dieser Prozess im Menschen beginnt, zu sich selbst in ein Verhältnis zu treten»[5].

Die These von der vitalen, resp. triebhaften Verwurzelung der Phantasie wird bei Kunz in eingehenden Analysen und in ständiger Auseinandersetzung mit anderen Vertretern, die die Phantasie mit der humanen Vitalität in Verbindung brachten (etwa Klages, Scheler, Freud, Rothacker, v. Uexküll, Palágyi, Plessner u.a.) diskutiert. In Modifikation des Klagesschen Ansatzes betrachtet Kunz die die triebhaften Objektbezüge ursprünglich bestimmenden «triebimmanenten Bilder»[6] als die Keimzellen der menschlichen Imagination. Die phantasierten Bilder oder Phantasmen wären so die durch die geistbedingte Lockerung der humanen Umweltrelationen (eine These, die hier nicht näher erörtert werden kann) freigewordenen Abkömmlinge eines vital-triebhaft fundierten teleoklinen Geschehens. Wenn man solcherart die Phantasie vital verankert (und sie dementsprechend auch nicht als Reservat des Menschen betrachtet), so muss man im Anschluss an Klages zwischen der vitalen bilderschaffenden Kraft der Phantasie im Reiche des Lebendigen überhaupt und dem spezifischen (intentionalen) Denkenkönnen des Menschen unterscheiden. Letzteres kann die Phantasmen nicht selbst hervorbringen, sondern sie nur gleichsam «übernehmen», in gewissen Grenzen «steuernd» in den bewegten Strom phantasierter Bilder «eingreifen». Dass das Phantasieren nicht der Beliebigkeit des gerichteten intentionalen Denkens überantwortet ist, hat im übrigen auch Freuds These von der surrogativen Funktion der Phantasie angesichts der triebhaften Ansprüche einerseits und der Möglichkeit ihrer realen

[4] A. Gehlen, Der Mensch, 11. Aufl., Wiesbaden 1976, S. 316.
[5] Ebd., S. 323. Die letztere Bestimmung findet sich freilich auch bei Kunz.
[6] Cf. H. Kunz, Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, a.a.O., Bd. I, S. 120ff.

Befriedigung andererseits betont (vgl. hierzu die Referate von Bittner, Schöpf und Lorenzer). Es wäre also von hier aus das «reine» bildhafte, sich im Wachzustand am prägnantesten im weltabgewandten Tagtraum realisierende Phantasieren von der Übernahme bildhafter Phantasmen durch das Denken und ihre Umformung zu Vorstellungen zu unterscheiden. Von dieser Auffassung her, die die Phantasie vital verwurzelt, fiele dann auch ein Licht auf den von Bittner monierten Cartesianismus in der Medizin resp. in der Psychosomatik. Bittners Rückgriff auf die romantische Medizin zur Kritik des «Körpermaschine-Denkens» (105) ist nicht originell, sondern schon bei Kunz ausführlich diskutiert worden und gipfelt bei letzterem in die Auffassung, «dass die Phantasie die ‹verinnerlichte› organische ‹Bildungskraft› darstellt»[7]. Man kann hier, wie es Ottmann mit Blick auf die Gehlensche anthropo-biologische Interpretation der Phantasie tut, von einer «vitalistischen Metaphysik» (171) sprechen, doch ändert dies nichts an der Tatsache, dass die Interpretation der Phantasie vom vitalen, nicht-intentionalen Geschehen des Menschseins aus erst die fundamentale Bedeutung der Phantasie in allen objektivierbaren Gebarens- und Erlebnisweisen des Menschen verständlich erscheinen lässt, im speziellen dann auch die mögliche Fruchtbarkeit des Phantasierens als Quelle für das psychoanalytische Erkennen. Denn im Phantasieren machen sich immer auch ursprüngliche Triebimpulse bemerkbar, deren Dynamik die Arbeit des Psychoanalytikers aufdecken will. Kunz hat diesen Sachverhalt sehr klar hervorgehoben[8]. Es ist deshalb eine wissenschaftliche Peinlichkeit, wenn Kunz ein «Bausch-und-Bogen-Verweis der Phantasien in den Bereich des Irrealen, ja Wahnhaft-Halluzinatorischen» unterstellt wird, der «dem psychoanalytischen Phantasieverständnis ein arges Handicap mitgegeben» habe (96).

Das Grundproblem, das die Phantasie in anthropologischer Hinsicht kennzeichnet, ist ihre Ambivalenz. So schreibt Kessler zu Recht: «Die Phantasie bezeichnet von Anfang an ein Moment äusserster Gefährdung ebenso wie den Kern unserer Hoffnung. So vieldeutig wie der Begriff der Phantasie erscheint auch die Ambivalenz, die mit ihm gesetzt scheint» (147). Unter anderem ist in der Ambivalenz der Phantasie die Notwendigkeit begründet, zwischen der nicht von uns hervorgebrachten – Kunz sagt «eigenständigen» – Realität (der Gesamtheit der Natur als des in Wirklichkeit begegnenden Seienden) und den von unserem Phantasieren und Denken hervorgebrachten Gebilden zu unterscheiden. Wenn Verbindliches über die Realität ausgesagt werden soll, so genügt jedenfalls der Rekurs auf das blosse Erleben nicht – Lorenzer betont

[7] Ebd., Bd. I, S. 133.

[8] Vgl. den Anhang zum 2. Kap. des ersten Bandes über «Das Phantasieren als Quelle der psychologischen Erkenntnis».

denn auch, dass die «Psychoanalyse keine Ereignisanalyse, sondern eine Erlebnisanalyse» sei, was zumindest Freuds Revision der Theorie vom sexuellen Trauma nahelegt (215). Das Problem spitzt sich so zu in der Unterscheidung von innerer, «psychischer» und äusserer, «materieller» Realität. Die eine Seite des Problems führt in die Dimension der transzendentalen Erörterung der Einbildungskraft als notwendigem Ingrediens des Erkennenkönnens von realem Seiendem der Aussenwelt, und die andere Seite rührt an die Schwierigkeiten einer zureichenden Bestimmung der Seinsart der psychischen Realität unserer Innerlichkeit. Letztere manifestiert sich unter anderem in den Bildern unserer Phantasietätigkeit.

Wie immer das Problem der Phantasie angegangen wird, es mündet in diese Ambivalenz. Und nur weil sich die Unterscheidung wahrgenommener und bloss innerlich produzierter Bilder so ungeheuer schwer durchführen lässt, deshalb werden Phantasmen immer wieder und allzuleicht als Realität ausgegeben, was wiederum die Kunzsche Grundhaltung mitmotivierte, in allen gnoselogischen Erörterungen auch auf das von der Erkenntnisanlage des Subjekts unabhängige eigenständige Seiendsein von Seiendem zu rekurrieren. Die Ambivalenz des Phantasieproblems, so liesse sich auch sagen, liegt in der teleoklinen Lebensdienlichkeit der triebimmanenten Bilder einerseits und in der spezifisch menschlichen Losgelöstheit der Phantasmen aus ihrer vitalen Gebundenheit andererseits. Die Phantasmen konstituieren im Menschsein gewissermassen eine eigene «Wirklichkeits»region, ein inneres Reich von Bildern, wodurch der humanen Phantasie eine, wie Kunz sagt, «kosmogonische» Rolle zufällt.

In diesem Sinne ist darauf hinzuweisen, dass Kunz, entgegen Bittners Kritik, sehr ausführlich auch die transzendentale Rolle der Einbildungskraft für das Erkennen ebenso wie die an Kant anknüpfenden Überlegungen von Mass und schliesslich diejenigen von Scheler diskutiert. Wenn schon Prechtl, der die Schelersche Auffassung vom Primat der Phantasie vor der Wahrnehmung referiert (73–77), vom «merkwürdig schillernden Charakter» (77) von Schelers Phantasie-Interpretation spricht, so ist hier an die viel ältere Kritik von Kunz an Scheler zu erinnern. Zwar schliesst Kunz einerseits nicht aus, dass es ohne Phantasie keine Wahrnehmung gäbe[9], aber er kritisiert andererseits jene Schelersche These vom Primat des Phantasierens, dergemäss sich erst allmählich die Wahrnehmung – aufgrund von Widerstandserfahrungen – von den Phantasmen scheiden soll. Es scheint vielmehr die Annahme einer Gleichursprünglichkeit von Phantasie und Wahrnehmung den Sachverhalt am ad-

[9] Vgl. etwa die Auffassung Kants in KrV A, wo die Einbildungskraft als apprehendierende Tätigkeit ein notwendiges Ingrediens der Erkenntnis bildet.

äquatesten zu treffen und zwar zufolge der mit dem «Einbruch des Geistes» (Klages[10]) erfolgten humanen Distanzierung zur Umwelt wie zur eigenen Innerlichkeit. Diese Distanzierung beinhaltet, was Kunz als «Abständigkeit» des Menschen zur Welt, Scheler als «Weltoffenheit», Gehlen als «Hiatus», Plessner als «exzentrische Position» bezeichnen. Dadurch erhebt sich auch allererst das Problem der weltlichen Transzendenz als Widerschein der möglichen «Selbstverfangenheit» (Plessner) des Menschen im Reiche seiner inneren Bilderwelt.

Diese Abständigkeit des Menschen zu seiner Um- und Mitwelt ist der Quellpunkt für die Gefährdung des Realitätsbezuges des Menschen durch die potentielle Überwucherung des Vernehmens von eigenständig Seiendem mit phantastischen Gestaltungen der humanen Phantasie und des Denkens, d.h. mit Bildern und Vorstellungen, deren Seinsgeltung ausschliesslich auf die innere, psychische Realität beschränkt ist. Geschichtlich gesehen treibt offenbar heute dieses, die eigenständige Welt zugunsten der menschlichen Denkerzeugnisse (das Wort im weiten, auch das Phantasieren miteinschliessenden Sinne genommen) derealisierende, Geschehen einem neuen Höhepunkt entgegen. So schreibt Kamper: das «Problematische an der Phantasie ergibt sich heute aus dem tendenziellen Zusammenfall des Imaginären und des Realen in der menschlichen Erfahrung (Baudrillard), so dass das quasi selbstverständliche Realitätsprinzip der Moderne fortschreitend ausser Kraft gesetzt wird» (13). So gilt es gerade angesichts einer möglichen «Wiederverzauberung der Welt» (als surrogativer Reaktion auf die heute weitgehend entsinnlichte – das Wort in Anlehnung an E. Straus genommen – Umwelt) auf der Unterscheidung rezeptiv erfahrbarer Wirklichkeit von den imaginierten Gehalten unserer Innerlichkeit resp. von beliebigen Sinndeutungen zu bestehen, wenn anders wir nicht einer – jetzt tatsächlich wahnhaften – Omnipotenzfiktion unseres Denkens und Phantasierens anheimfallen wollen, die schliesslich konsequenterweise die gesamte Welt als humanes «Konstrukt» (184) auffassen muss (vgl. das Kokoschka-Motto, 13). Solchen und ähnlichen vermeintlich tiefsinnigen Deutungen der Phantasie sei die Nüchternheit der Kunzschen Analysen gegenübergestellt. Das anthropologische Problem der Phantasie müsste so auch die Augen öffnen vor der Tatsache unserer sinnlich weitgehend verarmten urban-kulturellen und landschaftlich-natürlichen Umwelt, die zusehends mehr durch phantastische Gebilde unserer Phantasie ersetzt werden muss.

Das Werk von Kunz ist bis heute das einzige geblieben, das die Phantasie aus dem anthropologischen Gesamtkontext der existenzialen menschlichen

[10] Kunz gibt der Auffassung von Klages durch seine eigene – hier nicht zu erörternde – These vom Todesursprung des Geistes einen anthropologisch greifbaren Sinn.

Seinsverfassung versteht, innerhalb derer ihr eine sie als human auszeichnende «kosmogonische» Rolle zufällt. So ist es mehr als ein marginales literarisches Versäumnis, ein Buch mit dem Titel einer anthropologischen Interpretation der Phantasie anzukündigen, dessen Beiträge einerseits im bloss Facettenhaften bleiben und andererseits die für das Thema entscheidende weiterführende Denkleistung des 20. Jahrhunderts unberücksichtigt lassen. Schliesslich würe es gewiss auch eine Form des Dankes an den Mitforscher, wenn seine Bemühungen in das eigene Denken aufgenommen würden – insbesondere Hans Kunz gegenüber, der wie kein zweiter Denker die eigene Leistung immer wieder vor den Werken und Auffassungen anderer Autoren zurücktreten liess.