

METAPHYSIK
und
METAPHYSIKKRITIK

Bulletin
der Heinrich Barth-Gesellschaft

Heinrich Barth-Gesellschaft

Präsident: Dr. Christian Graf, Kirchstrasse 24, CH-4415 Lausen

Sekretariat: PD Dr. Kirstin Zeyer, Auf der Horst 33, D-48147 Münster

Quästor: Rudolf Bind, Gartenweg 24, CH-4144 Arlesheim

Übriger Vorstand: Dr. Felix Belussi; Günther Hauff; Dr. Daniel Kipfer; Prof. Dr. Harald Schwaetzer; Andreas Siemens

Das Bulletin wird für die Gesellschaft herausgegeben von Christian Graf.

Redaktion: Kirstin Zeyer und Harald Schwaetzer

Beirat: Christian Danz (Wien), Pierfrancesco Fiorato (Sassari / Genua), Stephan Grätzel (Mainz)

Michael Hofer (Linz), Lore Hühn (Freiburg), Guy van Kerckhoven (Brüssel), Christian Krijnen

(Amsterdam), Thomas Rentsch (Dresden), Claus-Artur Scheier (Braunschweig), Wolfgang Christian

Schneider (Bernkastel-Kues)

Bulletin Nr. 20 / Januar 2016

Inhalt

Vorwort	2
<i>Christian Graf</i>	
Cusanus als Existenzphilosoph?	5
<i>Harald Schwaetzer</i>	
Konjunktur der Kontingenz	20
<i>Kirstin Zeyer</i>	
BUCHHINWEIS	
Armin Wildermuth: Findlinge. Gefundenes und Erfundenes.....	34
<i>Christian Graf</i>	
Das Erscheinen und seine Nicht-Darstellbarkeit	39
<i>Armin Wildermuth</i>	
Roman Signer und die „schnelle Veränderung“	47
<i>Armin Wildermuth</i>	
WIEDERABDRUCK	
Kant und die moderne Metaphysik	54
<i>Heinrich Barth</i>	
Impressum	73

Vorwort

Zum Thema „Metaphysik“ hatte Heinrich Barth ein ambivalentes Verhältnis. Einerseits kritisierte er mit Kant und der Marburger Schule, der er entstammte, die metaphysische *Denkform*. Im Text „Kant und die moderne Metaphysik“, 1928 erschienen in der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten*, mit dem wir die Reihe der Wiederabdrucke vereinzelt schon einmal erschienenen Texte Heinrich Barths fortsetzen, wird dies überaus deutlich. Die Theorieversessenheit und der Ausgriff auf eine ausdrücklich oder unausdrücklich bildhafte Vergegenwärtigung des Ganzen der Welt sind dabei die Kennzeichen dieser von ihm kritisierten Denkform. Nicht weniger deutlich wird in dem besagten Text aber auch, dass Barth die metaphysischen Fragehorizonte als keineswegs überholt betrachtet, sondern im Gegenteil zurückgewinnen möchte, nicht zuletzt auch gegenüber seiner philosophischen Herkunft aus dem Neukantianismus, wo diese Notwendigkeit in der Regel nicht in gleichem Maße gesehen wurde. Insbesondere den Gedanken metaphysischer Transzendenz, also den philosophischen Gottesgedanken, sieht er einer Erneuerung im Medium des Transzendentalen ebenso fähig wie bedürftig, was auch darin zum Ausdruck kommt, dass er dem erneuerten Thomismus der damaligen Zeit bei aller Kritik nachrühmt, „von einer zentralen Erkenntnis der in metaphysischen Dingen in Betracht fallenden Problemdimensionen getragen“ zu sein und über eine „Vertikalaxe“ (sic!) zu verfügen, die „jenen unvergleichlichen Fernblick“ eröffne, „in dem das begrenzte Wesen das Bewusstsein seiner Schranke und seiner Freiheit findet“ (S. 63 in diesem Heft). Der Thomismus sei so „im abendländischen Geistesleben auch in geistesarmen Epochen der Hüter und Wahrer einer transzendierenden, auf das göttliche *prius* sich hinbeziehenden Lebensorientierung geworden“, wofür ihm der Protestantismus dankbar sein müsse.

Das ambivalente Verhältnis zur Metaphysik zeigt sich auch anhand Barths Einstellung zu *Platon*, die selbst wiederum von einer analogen Ambivalenz geprägt ist. Heinrich Barth wurde schon mehrfach als „Antiplatoniker“ bezeichnet, so zuletzt etwa von Dieter Mersch im Blick auf seine Erscheinungsphilosophie und insbesondere seine Betonung des Erscheinens der Erscheinung, das gegen die Aufhebung der Erscheinung in das sie auslegende Eidos zu schützen sei. Diese Akzentsetzung als „antiplatonisch“ zu bezeichnen, mag nicht völlig unberechtigt sein. Auf der anderen Seite zeigt sich etwa in Barths Kritik des Kant'schen Ideenbegriffs, dass er der platonischen Ideenlehre viel größere systematische Relevanz zuerkennt. An durchaus entscheidenden Stellen in der Entfaltung seiner *Philosophie der Praktischen Vernunft* wendet er sich von Kant ab und orientiert sich an Platon bzw. Sokrates.

Im November 2014 fand in Basel ein Kolloquium statt, das Heinrich Barth im Kontext des Platonismus und Neuplatonismus verortete. Die Textvorlage bildete in erster Linie Barths Habilitationsschrift zur Seele in der platonischen Philosophie. Eines konnte dabei jedenfalls nicht verborgen bleiben: Barths Auseinander-

setzung mit Platon war niemals nur historisch orientiert. Vielmehr legte er mit den beiden Monographien zu Platon und Kant die Grundlage für seine spätere Philosophie, wobei die dritte Monographie zu Augustin sowie die zweibändige *Philosophie der Erscheinung* mehr Befestigung und Erweiterung als Infragestellung und Relativierung dieser Grundlegung bedeuten.

Das vorliegende Heft enthält zunächst einen Text von *Harald Schwaetzer*, in dem der Autor fragt, inwiefern man in Cusanus schon einen Vorläufer der Existenzphilosophie sehen kann. Der existenzphilosophische Bezug wird zunächst über Karl Jaspers hergestellt, der sich ausführlich über Cusanus geäußert hat, viel ausführlicher als Heinrich Barth, dessen Konzept der transzendentalen Transzendenz in der weiteren Gedankenfolge des Textes dann aber eine wichtige und Jaspers' Cusanus-Bild korrigierende Bedeutung bekommt. Cusanus ist im Blick auf das Thema dieses Heftes ohne Zweifel ein sehr interessanter Referenzpunkt, weil er einerseits als Wegbereiter der Moderne und des wissenschaftlichen Denkens der Neuzeit gilt, während er andererseits tief in der Geschichte der Metaphysik verwurzelt war und diese Geschichte fortgeschrieben bzw. erneuert hat – was in Jaspers' Deutung übrigens der dominierende Gesichtspunkt ist.

Kirstin Zeyer ist sodann vertreten mit einem Text zum Thema *Kontingenz*, das für Barth bekanntlich von zentraler Bedeutung war und in dem sich Barths *Metaphysikkritik* in gewisser Weise konzentriert. Der Text unter der Titel „Konjunktur der Kontingenz“ ist veranlasst durch die Erscheinung einer umfangreichen Studie, diesmal über das Problem der Kontingenz überhaupt: Sie wurde 2011 vorgelegt von Peter Vogt und trägt den Titel *Kontingenz und Zufall*. Der Autor lobt darin ausdrücklich die Behandlung des Problems durch Heinrich Barth in dessen *Philosophie der Erscheinung*.

Auf ein weiteres kürzlich erschienenenes Buch musste in diesem Heft eigens hingewiesen werden, zumal sein Autor dem Kreis der Barth-Gesellschaft angehört: das neue Buch von Armin Wildermuth unter dem Titel *Findlinge. Gefundenes und Erfundenes*. Es ist mir eine große Freude, dieses Buch allen, die es noch nicht kennen, ans Herz zu legen.

Bevor das Heft mit dem eingangs angesprochenen Wiederabdruck eines Textes aus Heinrich Barths eigener Feder seinen Abschluss findet, kommt *Armin Wildermuth* nun auch noch selbst zu Wort; einerseits in einem Text mit dem Titel „Das Erscheinen und seine Nicht-Darstellbarkeit“, in dem er auf den dem Erscheinen gewidmeten ersten Band einer Reihe zum Thema „Sichtbarkeiten“ hinweist, der seinerseits wieder eine Würdigung Heinrich Barths durch Dieter Mersch enthält, zum anderen in Überlegungen zur skulpturalen Ereigniskunst Roman Signers, in deren Zentrum die „schnelle Veränderung“ und das Plötzliche steht. Beide Texte gehen weit über eine bloße Besprechung dessen hinaus, was ihr Anlass war, stellen sie dasselbe doch in den weiteren Kontext von Barths Philosophie und damit überhaupt der Denkgeschichte. Wer an den beiden Heinrich Barth-Tagungen zum pla-

tonischen Kontext (2014) und zur Frage der Systematik (2015) dabei war, kann den ersten Text übrigens auch als Kommentar zu den dort aufgeworfenen Grundfragen lesen. Und der von Wildermuth anlässlich der Kunst Roman Signers aufgerufene Zusammenhang zum platonischen *exaiphnès* (S. 53 in diesem Heft) mag uns daran erinnern, dass wir die Geschichte auch der *Metaphysikkritik* letztlich bis zu Platon zurückverfolgen können.

Christian Graf

Cusanus als Existenzphilosoph?

Harald Schwaetzer

1. Einleitung

Cusanus als Existenzphilosoph? Die Frage scheint entweder unangebracht oder oberflächlich: unangebracht, weil Nikolaus über 500 Jahre von der Existenzphilosophie trennen und damit nur ein besonderer Fall der Konstruktion einer zweifelhaften Modernität vorliegen würde, und oberflächlich, weil in der Fragestellung offensichtlich der Begriff der Existenz unterbestimmt ist. Ohne jeden Zweifel ist Cusanus kein Existenzphilosoph, wenn ein solcher durch die Fragestellung der Geworfenheit in die Welt in einem gottfernen, säkularen Zeitalter geprägt ist. Zuschreiben kann man ihm das Prädikat eines Existenzphilosophen ebenso zweifelsfrei, wenn Existenzphilosophie das Ringen um Formen und Möglichkeiten eines Durchbruchs zur Transzendenz unter den Vorzeichen einer Philosophie im gewandelten Gewande der ehemaligen negativen Theologie bezeichnet. Aber in diesem Sinne waren sehr viele der Philosophen vor dem 20. Jahrhundert wahrere Existenzphilosophen als die meisten, die unter diesem Namen firmieren.

Die Fragestellung muss also anders aufgefasst werden, um sie sinnvoll behandeln zu können. Deswegen beginnt der erste Teil zunächst mit einer Anleihe bei Karl Jaspers und einer Klärung seines Verständnisses von Existenzphilosophie, um die Frage als solche zu schärfen.

2. Denken als inneres Handeln

Dazu wird auf die Vorträge zurückgegriffen, die Jaspers unter dem Titel „Existenzphilosophie“ hat erscheinen lassen. In ihnen klärt er in der „Einführung“ auf kurzem Raum und für sein Denken repräsentativ, was das Wesen der Existenzphilosophie grundsätzlich ausmache. Gleich die Eingangsbestimmung verdeutlicht, dass der Rückbezug auf Nikolaus von Kues einerseits möglich, andererseits problematisch ist.

„Was Existenzphilosophie genannt wird, ist zwar nur eine Gestalt der einen, uralten Philosophie. Daß aber Existenz für den Augenblick das kennzeichnende Wort wurde, ist nicht zufällig. Es betonte, was die eine Zeitlang fast vergessene Aufgabe der Philosophie ist: *die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, – im inneren Handeln – zu ergreifen.*“¹

Von Jaspers' zentraler Bestimmung der „Philosophievergessenheit“ ausgehend, ergibt sich eine Berechtigung, nach Cusanus als Existenzphilosoph zu fragen. Zugleich ergibt sich daraus eine These: Wenn Cusanus ein Existenzphilosoph in diesem Sinne ist, dann gehört er zu denjenigen Denkern, die nicht in dem Sinne mo-

¹ Barth: Erkenntnis der Existenz, 1.

dern sind, dass sie Jaspers zufolge zum Vergessen der Aufgabe der Philosophie beigetragen haben. Cusanus wäre aus dieser Sicht – im Falle einer positiven Antwort – zwar nicht modern, aber aktuell.

Das im Zitat genannte Kriterium ist ein Doppeltes: Existenzphilosoph ist, wer a) die Wahrheit im Ursprung zu erblicken vermag und sie b) dabei und zugleich im inneren Handeln als Form des Umgehens mit sich selbst ergreift.

Diese zweifache Bestimmung weist Existenzphilosophie als eine Form der Metaphysik mit Bezug zur Spiritualität oder Mystik aus. Sie impliziert ein philosophierendes Bewusstsein, das im Spannungsfeld von Ursprungs- und Selbsterkenntnis in geistiger Entwicklung und Dynamik gedacht ist.

Wie so häufig in seinem Werk, setzt Jaspers dieses Verständnis der Philosophie von der gängigen Auffassung der Wissenschaft ab. Die exakte Wissenschaft liefert gesichertes Einzelwissen, aber sie gibt kein Ganzes. Die Wissenschaft, so Jaspers, erkaufte ihre Sicherheit ferner mit dem Postulat der Wertfreiheit. Damit aber macht sie sich unfähig, auf Wert- und Sinnfragen zu antworten. Die Ausbildung der reinen Wissenschaften hat aus der Sicht von Jaspers schließlich die Einsicht erlaubt, dass die trübe Mischung von Wissenschaft und Philosophie der falschen Voraussetzung huldigte, dass dadurch wahre Ziele und Werte des Lebens eindeutig bewiesen und gegeben seien, dass man durch Wissenschaft das richtige Handeln ableiten könne. Auf der anderen Seite habe die Scheidung und Beschränkung dazu geführt, dass man an der reinen Wissenschaft in ihrer vermeintlichen Objektivität und Wertfreiheit nur verzweifeln könne, eben weil sie keinerlei Orientierung für das Leben biete.²

Das Philosophieren des 20. Jahrhunderts steht für Jaspers unter diesen Bedingungen. Der Weg führt von einer „verfallenen Philosophie“ über die „realen Wissenschaften“ zur Wiedergewinnung einer „eigentlichen Philosophie“.³ Sie grenzt er gegenüber der Wissenschaft negativ wie positiv ab.

1. Wissenschaft liefert nur Detailerkenntnis.
2. Wissenschaft kann keine Sinndeutung für das Leben geben.
3. Wissenschaft vermag ihren eigenen Sinn nicht zu bestimmen.

Aus dieser negativen Abgrenzung wird eine Aufgabenstellung der Philosophie deutlich, wie Jaspers sie versteht; sie darf das Niveau der Wissenschaft in bestimmten Punkten nicht unterschreiten.

1. Philosophie bedarf der methodischen Klarheit der Wissenschaft.
2. Philosophie bedarf der Welt-Einsichten der Wissenschaften.
3. Philosophie erfolgt aus der Haltung oder Denkungsart der Wissenschaft.

Deswegen bindet sich die Philosophie, so Jaspers, an die Wissenschaft. Gleichwohl wurde bereits an der Kritik deutlich, dass die Eigenständigkeit der Philosophie in

² Barth: Erkenntnis der Existenz, 4f.

³ Ebd., 7.

einem Denken jenseits der Wissenschaften liegt, welches eben diese Wissenschaften überhaupt erst sinnstiftend zu tragen vermag.

Aus der Frage um die Gewinnung der Unabhängigkeit des philosophischen Ursprungs erwächst die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Existenzphilosophie:

„Erst dadurch, daß er [der Philosoph, HS], im hellen Raum der Wissenschaften bei jeder vorschnellen Behauptung der kritischen Schärfe dieses Lichtes ausgesetzt, doch seiner Eigenständigkeit inne wurde, wurde auch *die eine uralte Philosophie* in ihren großen Erscheinungen wieder sprechend.“⁴

Damit gibt Jaspers die methodische Begründung für die Möglichkeit eines Rückbezugs der Existenzphilosophie auf die Geistesgeschichte. Sie ist keine absolute Neuheit, sondern stellt die Reformulierung des aus seiner Sicht entscheidenden Paradigmas unter den Bedingungen der Gegenwart dar. Mit demselben Griff und noch weitaus extensiver arbeitet übrigens auch der Basler Kollege von Jaspers: Heinrich Barth.⁵ Wesentlich an Jaspers Argument ist, dass er der Genese einen Primat vor der Geltung einräumt, wenn und sobald das Verstehen eines Subjektes im Spiele ist.

Jaspers selbst lässt keinen Zweifel daran, auf welche Tradition er sich bezieht:

„Es waren Kant, Hegel, Schelling, Nikolaus von Kues, Anselm, Plotin, Platon und wenige andere so neu gegenwärtig, daß man die Wahrheit des Schellingwortes erfuhr: die Philosophie sei ‚offenbares Geheimnis‘. Man kann Texte *kennen*, die Gedankenkonstruktionen genau nachzeichnen und doch nicht *verstehen*.“⁶

Das Zitat wirft ein Licht auf das Buch über Nikolaus Cusanus aus der Feder von Jaspers; darin findet sich offenbar genau der Versuch, die neue Gegenwärtigkeit einer vergangenen Existenzphilosophie sichtbar zu machen. Dabei gehört Cusanus zwar in eine Reihe von Denkern, ist aber offenbar im Ganzen der Philosophiegeschichte durchaus ausgezeichnet. Das Schelling-Wort aus der „Philosophie der Offenbarung“ verweist zugleich auf die hermeneutische Schwierigkeit einer solchen Lektüre: Wann ist ein Text verstanden? Im Kontext der Stelle wird deutlich, dass dieses Verstehen für Jaspers der existentielle Akt inneren Handelns im denkenden Umgehen mit sich selbst ist – erneut ein Verweis auf die Unhintergebarkeit der Genese des Erkenntnisprozesses. Die Aktualität des Cusanus ist Jaspers zufolge nicht so sehr eine Frage vermeintlicher objektiver Geschichtsphilosophie, als vielmehr eine nach der Fähigkeit, aus dem Ursprung zu philosophieren – eine Voraussetzung, die innerhalb der Modernitätsdiskussion um Cusanus nicht unbestritten ist, aber geeignet ist, demjenigen, der Schillers Gegenüberstellung von „Brotgelehr-

⁴ Barth: Erkenntnis der Existenz, 1.

⁵ „Auch an dieser Stelle darf es uns zum Bewußtsein kommen, daß die philosophische ‚Neuigkeit‘ – diejenige einer Existenzphilosophie – durchsichtig geworden als ‚Erneuerung‘ dessen, was längst in Angriff genommen worden ist, ihre Auszeichnung und ihre Würde keineswegs verliert, sondern sie umgekehrt im höchsten Maße beglaubigt findet.“ Ebd., 72.

⁶ Ebd., 10.

tem“ und „philosophischem Kopf“ eine Berechtigung zuzuerkennen vermag, Jaspers Existenzbegriff in den Raum der Geschichte zu stellen. Eine Klarheit über die Voraussetzung dessen, was in einem Begriff von Modernität oder Aktualität steckt, ist damit gewonnen: Es geht auch Jaspers um „Universalgeschichte“. Es wird sich zeigen, dass genau dieser Punkt sehr wichtig ist, um die Cusanus-Deutung Jaspers' zu verstehen.

Jaspers bestimmt, wie aus seiner Perspektive Aktualität gedacht werden kann:

„Sehen wir in ihr [der alten Philosophie] den historischen Ausgang unseres Philosophierens, und entwickeln wir das eigene Denken in ihrem Studium, weil es zur Klarheit allein im Umgang mit den alten Philosophen erwächst, so ist philosophisches Denken doch *je-derzeit ursprünglich* und muß in jedem Zeitalter unter den neuen Bedingungen sich geschichtlich verwirklichen.“⁷

Existenzphilosophie ist also die Reformulierung der Philosophie unter den Bedingungen des Zeitalters und in intellektueller Redlichkeit im inneren denkenden Umgang: „Denken als inneres Handeln.“⁸

Auf diese Weise erweist sich das Prädikat einer Existenzphilosophie nicht als eine inhaltliche und zeitgebundene Bestimmung, sondern als ein an bestimmte Voraussetzungen gebundener Vollzug:

„Das Philosophieren drängt denkend dahin, wo *das Denken zur Erfahrung der Wirklichkeit selbst* würde. Um dahin zu kommen, muß ich jedoch durchweg denken, ohne in diesem Denken als solchem schon wirklich zu sein. Auf dem Wege des *vorläufigen vorbereitenden* Denkens erfahre ich ein *Mehr-als-Denken*.“⁹

Die Erfahrung eines „Mehr“ im vorläufigen Denken lässt sich wohl ohne weitere Kommentierung als „docta ignorantia“ bezeichnen. Mit ihr ist eine Haltung bezeichnet, die im Kontext des 21. Jahrhunderts als „Fragendes Denken“ reformuliert worden ist.¹⁰

Damit ist erstens ein Begriff von Existenzphilosophie gewonnen, der in groben Zügen von Denkern wie Jaspers, Heidegger, Heinrich Barth und ihren Schülern zunächst geteilt werden dürfte. Zweitens ist, zumindest von Jaspers aus, der Begriff nunmehr so gefüllt, dass eine direkte Rückfrage an Nikolaus von Kues methodisch gerechtfertigt ist. Drittens verfügt die Anfrage über ein inneres Kriterium zur Entscheidung der Frage: eine wissenschaftliche und zugleich in Absetzung von der Wissenschaft gewonnene Einsicht in das Denken als inneres Handeln, welches zu einer Erfahrung der Wirklichkeit wird.

⁷ Barth: Erkenntnis der Existenz, 10.

⁸ Ebd., 12.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. dazu Schwaetzer (Hg.): Bildung und Fragendes Denken. Ferner: Schwaetzer: Die Erwägung des Entschlusses.

3. Spekulative Wissenschaft als Wagnis

Fast scheint mit der Klärung der Frage, die Antwort schon fertig auf der Hand zu liegen: Die „docta ignorantia“ des Cusanus ist zu offensichtlich eine existenzphilosophische Formulierung, als dass es sich noch lohnen könnte, den Gedanken weiter zu führen. Doch vielleicht ist die Idee, so unzweifelhaft richtig sie ist, zu bestechend. Deswegen sei auf Jaspers Deutung von Cusanus geblickt und gerade auch an der Kritik ein weiteres Feld der Jagd nach der Existenzphilosophie eröffnet.

Zunächst lässt sich am Cusanus-Buch des Oldenburger Philosophen bestätigen, was zu vermuten steht: Das Fragende Denken, das innere Handeln in seiner Unabgeschlossenheit, bildet ein zentrales Thema seiner Cusanus-Deutung. Gerade der Begriff der „coniectura“ bietet eine beispielhafte Möglichkeit einer existenzphilosophischen Deutung. Es ist nicht nur die Standpunkthaftigkeit derselben,¹¹ sondern die kategoriale Vielfalt des Erkennens, die Jaspers hervorhebt, um dann zu formulieren: „Der Geist ist sich nie genug.“¹² Diese zweifelsfrei richtige Zusammenfassung bietet in ihrer Entfaltung klare existenzphilosophische Bezüge im geschilderten Sinne. Aber auch die weitere Beschreibung des Konjekturalen bestätigt diese Lesart. „Das Selbstverständnis unseres endlichen Erkennens als eines konjekturalen Erkennens“, heißt es,¹³ „schließt die Gegenwart des Unendlichen als des Richtung und Maß Gebenden in sich ein. Das Unendliche selber, das nicht erkannt wird, führt das endliche Erkennen und ist in ihm indirekt gegenwärtig.“

Aus dieser Rückbindung an den Ursprung des Philosophierens, und aus ihm allein – so die These – erklärt sich die kategorische Zurückweisung der Modernität des Cusanus in den folgenden Partien. Jaspers hält ihn nicht für einen Vorläufer der modernen Naturwissenschaft, eben weil er ihn als Existenzphilosophen fasst, der sich gerade nicht der Einseitigkeit dieser Wissenschaft schuldig macht. An nahezu allen Punkten ist diese Tendenz sehr klar. Ein einziger weiterer Beleg mag genügen. Jaspers verweist darauf, dass Nikolaus den Gedanken vertritt: „Ich erkenne nur, was ich machen kann.“¹⁴ Man sieht im Hintergrund die Auffassung vom Denken als innerem Handeln durchschimmern. Und so ist es nur konsequent, wenn Jaspers festhält:

„Das ist der Modernität anscheinend so nah, daß Cusanus als ihr früher Zeuge erscheinen konnte. Aber es ist bei ihm eine metaphysische Auffassung unseres Geistes, dessen Sinn in der Gottheit begründet ist. Diese Auffassung deutet aus der selbsterfahrenen Spontaneität des Denkens das schon Geschehene. Sie schreitet nicht auf dem Wege des ‚Machens‘ praktisch voran.“¹⁵

¹¹ Jaspers: Nikolaus Cusanus, 41f.

¹² Ebd., 42.

¹³ Ebd., 43.

¹⁴ Ebd., 142.

¹⁵ Ebd., 143.

Auch wenn über den Praxisbezug des Cusanus noch zu sprechen sein wird, ist ersichtlich, dass Jaspers sich mit Recht gegen Deutungen wehrt, die Cusanus als Vorreiter eines technischen Machens einer objektiven Wissenschaft mit wertfreiem Anspruch zeichnen. So ist Jaspers ganzes Argumentieren gegen einen Beitrag des Cusanus zur Entstehung der Wissenschaften nur in dem Sinne zu verstehen, dass er das, was zur Vergessenheit der Ursprungsfrage der Philosophie führte, nicht unterstützt hat. In diesem Sinne mag Cusanus sogar als vormoderner Denker gelten. Aber gerade diese Vormodernität ist Jaspers Ausweis cusanischer Aktualität, zumal Nikolaus der Modernität in allen Punkten so nah ist, dass man ihn auch nicht in einem klassischen Sinne als vormodern bezeichnen kann, sondern diese Vormodernität bewusst in den Bedingungen der frühen Neuzeit gestaltet zu sehen hat.

Wie also steht Cusanus in seiner Zeit? Jaspers diskutiert diese Frage, indem er auf dessen spekulative Philosophie verweist. Diese weite den geistigen Raum, sie biete überraschende Gedanken, aber löse keine Forschungsprobleme.¹⁶ Insofern bereite sie zwar die Modernität vor, sei aber keine moderne Wissenschaft. „Denn erst das, was unter Preisgabe aller metaphysischen Motive wissenschaftlich allgemeingültig wird, ist moderne Wissenschaft.“¹⁷ Hilfreich ist der Vergleich des Cusanus mit Kepler:

„Kepler gelangt aus seiner Metaphysik einer kosmischen Harmonie zu prüfbareren Theorien [...] Bei den Nachfolgern fällt die Metaphysik ab; die daraus entsprungene wissenschaftliche Erkenntnis hat unabhängig von dieser Herkunft Bestand und setzt sich aus sich selbst fort.“¹⁸

Die metaphysikschwachen Nachfolger lassen sich ohne Zweifel in dem Namen Newton bündeln, und in Erinnerung daran, dass Jaspers schon einmal auf Schelling verwies, erinnert sich der geneigte Leser, dass Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* Kepler als Genie und Künstler, aber nicht als Wissenschaftler bezeichnete; der reine Wissenschaftler ist Newton und die Wissenschaft selbst in diesem Verständnis etwas in gewisser Weise nachgeordnetes. So weist Jaspers der spekulativen Metaphysik des Cusanus in ihrer genialen Kreativität doch recht eindeutig einen Platz in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zu.

Damit wird die Kritik Jaspers' an Cusanus im Sinne einer Reformulierungsnotwendigkeit sichtbar. Dazu trifft Jaspers folgende, für sein Denken typische Unterscheidung:

„Das Denken aus rational bestimmbareren Voraussetzungen zur Erkenntnis von Gegenständen in der Welt nennen wir Wissenschaft. Das Denken aus nicht rational faßbaren

¹⁶ Jaspers: Nikolaus Cusanus, 147.

¹⁷ Ebd., 150.

¹⁸ Ebd., 148.

Voraussetzungen der Existenzverfassung des Menschen nennen wir Philosophie. Das Denken aus Offenbarungsglauben heißt Theologie.¹⁹

Schlägt man, wie Jaspers es tut, Cusanus zur dritten Position, dann ist sein Denken theologisch, aber nicht philosophisch. Die Reformulierung der cusanischen Philosophie bestünde also darin, unter Absehung von Gottesbegriff und Glauben die Positionen des Cusanus neu einzuholen. Man kann die ganze Philosophie von Jaspers von einem solchen Ansinnen her verstehen (ohne sie ausschließlich auf Cusanus beziehen zu müssen, da dieser Sachverhalt offenkundig methodisch übertragbar ist auf die Denker der Tradition).

Die Antwort auf die Frage, ob Cusanus Existenzphilosoph ist, lautet also jetzt trotz allem negativ: historisch gesehen ist er es nicht, man muss ihn reformulieren unter den erkenntniskritischen Bedingungen der Gegenwart.

Sind wir damit an ein Ende gelangt? Wohl kaum. Denn auf dem Prüfstand steht zunächst einmal, ob die Zuweisung von Jaspers richtig ist. Lässt sich Cusanus eindeutig und nur der dritten, theologischen Position zuordnen?

4. *Transzendente Transzendenz*

Der Basler Kollege von Jaspers, Heinrich Barth, hat für sein Verständnis der Existenzphilosophie unter anderen den Begriff der transzendentalen Transzendenz geprägt. Dessen Brauchbarkeit zur Deutung der „docta ignorantia“ ist bereits an anderer Stelle aufgewiesen.²⁰ Hier sei nur vermerkt, was zur Klärung der gestellten Frage nötig ist.

„In die Frage der Kultur sieht sich der Mensch hineingestellt. Diese Frage, die in den zahllosen Möglichkeiten und Beziehungen seiner Existenz nach ihm selbst fragt, diese Frage, deren er nicht mächtig ist, die sich seiner bemächtigt, ist im letzten Grunde nicht eine Menschen-, sondern eine Gottesfrage.“²¹

Diese Wendung wirkt zunächst theologisch im Sinne Jaspers. Aber beide Denker sind sich darin einig, dass die Kultur als Kultur mit einer Sinnfrage konfrontiert ist, die sie aus sich oder ihrer Wissenschaft nicht löst. Deutlich wird die Gemeinsamkeit in folgender Feststellung Barths:

„Es ist nicht wahr, daß der Mensch der kulturellen Betätigungen mächtig sei und daß er ‚von sich aus‘ die wissenschaftliche, politische, künstlerische Leistung vollziehen könne. Schon der einfache Sprachgebrauch belehrt uns dahin, daß alles qualitativ gesteigerte Tun des Menschen auf ‚Begabung‘ beruht.“²²

¹⁹ Ebd., 153.

²⁰ Vgl. Schwaetzer: Non aliud quam docta ignorantia.

²¹ Barth, Heinrich: Glaube und Vernunft als Existenzproblem, 134.

²² Ebd.

Diese Frage der Begabung wird nun von Barth, dem Marburger Kantianer, transzendentalphilosophisch in folgender Weise mit dem Terminus der „transzendentalen Transzendenz“ beschrieben:

„Wir verstehen unter ‚Transzendenz‘ jenes ‚Hinübersteigen‘, das in der ‚transzendentalen‘ Begründung der Erkenntnis, wie sie Kant vollzogen hat, sichtbar wird. ‚Transzendente‘ Bedeutung hat das ‚Prinzip‘ der Erkenntnis, in deren Einheit alle ihre Formen und Möglichkeiten ihre Voraussetzung haben, wie denn auch alle Aktualisierung der Erkenntnis den Logos als solchen in einem transzendentalen Sinne voraussetzt. In diesem prius der transzendentalen Voraussetzung aller möglichen und wirklichen Erkenntnis meinen wir die reine, kritisch einwandfreie und zugleich wahrhaft bedeutungsvolle ‚Transzendenz‘ zu erkennen.“²³

Der Kern der Aussage Barths liegt also darin, dass innerhalb einer im kanti-schen Sinne verstandenen Transzendentalphilosophie die Transzendentalität des sie begründenden Logos als Prinzip erkannt werden kann. Die prinzipientheoretische Fassung der Erkenntnistheorie bei Barth erlaubt ihm also, eine Transzendenz *innerhalb* des Transzendentalen und als Transzendentales zu erkennen.

Diese Position unterläuft die drei Möglichkeiten Jaspers'. Die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie wird damit um eine weitere Variante erweitert: Die transzendente Transzendenz ist nicht theologisch, weil sie in einer modernen Transzendentalphilosophie formuliert ist. Sie ist auch nicht philosophisch, weil sie nicht nur aus den rational nicht fassbaren Existenzvoraussetzungen des Menschen philosophiert, sondern innerhalb des Denkens den Logos als vorgängiges Prinzip anerkennt.

Diese Anschauung Barths hat, wie an anderer Stelle gezeigt ist, ihre klare Parallele in der „docta ignorantia“ des Cusanus und ihren weiteren Formulierungen. Wo immer es darum geht, das Unberührbare auf unberühbare Weise zu berühren, bedient sich der Kueser Denker solcher Wendungen, die auf ein Verständnis transzendentaler Transzendenz zurückweisen. Die Wahrheit wird bei Cusanus in ihrem Ursprung erblickt, indem die „viva imago“ mit sich selbst denkend umgeht. Gleichwohl bleibt diese Wahrheitserfahrung konjunktural, oder anders formuliert, unter einem transzendentalen Vorbehalt.

Nun wird man Cusanus nicht zu einem kantischen Transzendentalphilosophen machen wollen. Aber man wird zumindest darüber nachzudenken haben, ob die Reformulierung der cusanischen Existenzphilosophie nicht eher in Richtung Barth als in Richtung Jaspers geht. Form und Bewegung der Reformulierung sei noch ein wenig weiter nachgegangen, ist doch die Frage nach Cusanus als Existenzphilosoph mit diesem Befund wieder offen.

²³ Ebd., 116.

5. Meditative Denkbewegung

Karl Jaspers akzentuiert von seiner Sicht aus die existentielle Denkbewegung des Cusanus sehr treffend folgendermaßen:

„Wer das metaphysische Denken des Cusanus prüft am Maßstab endlichen logischen Denkens, der hat das, um was es sich handelt, nicht berührt. Es ist kein ‚Gegenstand‘, sondern eine meditative Denkbewegung an gegenständlichen Leitfäden. Man muss in diese Bewegung eintreten, wenn man angemessene Kritik üben will.“²⁴

Die Beschreibung des cusanischen Denkens als „meditative Denkbewegung“ hebt hervor, dass dieses Denken rein in sich selbst als Vollzug zu nehmen ist. Ob dieses an „gegenständlichen Leitfäden“ geschieht, ist zumindest eine problematische Behauptung. Sie erfolgt nicht zufällig in der cusanischen Beschreibung, sondern ist, vielfach thematisiert, essentiell im Denken von Jaspers selbst. Man kann daran die vorige Frage nach der transzendentalen Transzendenz nochmals vertiefen. Nikolaus stellt in seinem Dialog *De non aliud* einen Denkvollzug in den Mittelpunkt, welcher die gemeinte Schwierigkeit illustriert. Der Satz „Nichts anderes ist nichts anderes als nichts anderes“ muss hier nicht in seiner prozessual-trinitarischen Vollzugsform insgesamt verdeutlicht werden, um einsichtig zu machen, dass „Nichts anderes“ ganz offensichtlich gerade nicht als „gegenständlicher Leitfaden“ gedacht wird. Zwar ist es auch nicht kein Gegenstand, aber die transzendental im modernen Sinne anmutende Formulierung, welche in anderer als Kantischer Sprache eine Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis beschreibt, verweist, zumindest in der Intention ihres Autors, zugleich auf eine Transzendenz. Es ist in diesem Sinne bemerkenswert, dass Nikolaus die Einführung des „non aliud“ so inszeniert, dass die Gesprächspartner es gar nicht bemerken. Das Denken als Vollzug und inhaltliches Prius aller Begriffe ist das unbeobachtete Element, welches die Formel von „Nichts anderes“ ins Bewusstsein heben will. Diese Transzendenz, die im Transzendentalen zum Ausdruck kommt, ist nur im uneigentlichen Sinne ein Gegenstand; und sie bildet immer den eigentlichen Inhalt, der den konkreten Begriffsinhalt erst konstituiert.

Diese auf den ersten Blick noch an der letzten Fragestellung hängende Überlegung führt die Überlegung einen Schritt weiter. Denn das „non aliud“ ist nicht nur der Begriff eines göttlich aufgefassten Logos, welcher Grund des Denkens ist, sondern als „nichts anderes“ ist es auch zugleich ein „nichts anderes“ aller Dinge. Gerade seine Transzendenz verbürgt zugleich seine Immanenz – ein Satz, der nicht rein theologisch gefasst werden muss, sondern bezogen auf *De non aliud* eine erkenntnistheoretische Tragweite besitzt. Die radikale Diesseitigkeit des Transzendenten ist nun aber ein Moment, welches eine Existenzphilosophie positiv in Anschlag bringen könnte.

Jaspers selbst verleiht jedoch immer wieder seiner Auffassung Ausdruck, dass Nikolaus von Kues gerade ausschließlich ein kontemplativer Denker sei, dem aller

²⁴ Jaspers: Nikolaus Cusanus, 229.

Bezug zur Praxis fehle. Darin sieht er nicht zuletzt auch ein Stück der Tragik und des Scheiterns des Cusanus. Jaspers spricht von der „harmonischen Grundverfassung“²⁵ des Cusanus. Dem Religionsdialog des Cusanus spricht er ab, das Grundwesen des fremden Glaubens anzuerkennen. Cusanus „kennt nicht die Zerrissenheit des Weltenseins, die Revolte gegen Gott.“²⁶ Jaspers schließt: „Die Harmonie ermöglicht in der Praxis die falsche Beruhigung. Sie gestattet das Scheinende und das Halbe.“²⁷ Die Ursache für diese Haltung ist ihm klar: Cusanus „kämpft für die Macht der einen Kirche, nicht für den Ursprung seiner im philosophischen Denken sich doch ihrer Möglichkeit nach so groß zeigenden Existenz.“²⁸

Wenn dieser Vorwurf von Jaspers trifft, dann zieht er radikale Konsequenzen nach sich, welche Jaspers eigene Interpretation von Cusanus als falsch erweisen würde. Denn das innere Handeln des Denkens, welches Cusanus in Jaspers Deutung so vorbildhaft verkörpert, ist, so lautet der Vorwurf also, reine Theorie ohne praktische Auswirkung. Der angenommene theologische Grund seines Denkens wird unmittelbar mit der Kirche, in der er tätig ist, in eins gesetzt. Und das innere Handeln als Selbstverständigung des cusanischen Geistes erweist sich damit doch nur als kirchliches Denken. Der Existenzbezug verschwindet in einem theologischen *l'art pour l'art*, welches ein cusanisch-faustischer Bürger mit dem Satze reflektieren könnte:

„Nichts Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen, /Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei, / Wenn hinten, weit, in der Türkei, /Die Völker aufeinander schlagen.“

Es gibt einfache Wege, diesen Vorwurf zu entkräften. Man kann sagen, dass Jaspers Unrecht hat, das biographische Theorie-Praxis-Verhältnis in einem solchen Gegensatz zu deuten. Selbst auf einem so problematischen Gebiet wie der Kirchenreform ist sichtbar, dass Cusanus seine Einsichten immer bis in die Praxis zu tragen versuchte. Man kann einwenden, dass die Verklammerung von theologischem Denkhorizont und Kirche eine Voraussetzung ist, welche Jaspers so nicht annehmen darf. Man könnte auch erneut den Gedanken einer transzendentalen Transzendenz ins Feld führen und überhaupt bestreiten, dass es diese Abtrennung eines theologischen Denkens gibt.

Für eine Existenzphilosophie steht aber in dem Vorwurf gleichwohl noch mehr auf dem Spiele. Denkt und lebt Cusanus überhaupt eine Existenzphilosophie, bei der das Existentielle rein im Denken verbleibt? Und dann einfach aufhört? Und aufhört, ohne dass es eine Begründung gibt? Bereits die kleine Überlegung zum „non aliud“ kann dazu veranlassen, die Jaspersche Lösung anhand cusanischer Texte zu überprüfen.

²⁵ Jaspers: Nikolaus Cusanus, 254.

²⁶ Ebd., 255.

²⁷ Ebd., 255.

²⁸ Ebd., 256.

6. Das Spiel der Existenz

Für *De non aliud* ist gezeigt, wie sich radikale Transzendenz und radikale Immanenz miteinander verbinden in einem transzendentalen Vollzug. Auf beiden Seiten hat der späte Nikolaus gearbeitet. In *De apice theoriae* entwickelt er, wie der Name vermuten lässt, eine Reflexion zur meditativen Denkbewegung. Ganz im Sinne auch der Jasperschen Interpretation mündet sie in die Analyse eines reinen Könnens, „*posse ipsum*“. Theorie ist also Handlungsvollzug. Und dieser Handlungsvollzug ist immer fragender Natur, nie dogmatisch oder affirmativ. Dazu genügt ein Blick auf die bekannte, programmatische Eingangspassage des Dialogs.

Der Dialog zwischen Peter von Erkelenz und ihm selbst nimmt seinen eigentlichen Ausgangspunkt von der scheinbar lapidaren Frage Peters her: „*Quid quaeris?*“ Mit dieser Frage möchte Peter wissen, was den Kardinal beschäftigt. Er bekommt die Antwort: „*Recte dicis*“. Peter beschwert sich, dass dieses keine Antwort sei. Nikolaus erklärt ihm, dass die Frage zugleich eine Aussage sei. Er frage nach dem „*Quid*“, nach dem „*Was*“. Die offene Suche einer meditativen Denkbewegung, die weiß, dass sie nicht an den Gegenstand sich klammern, ja nicht einmal am Leitfaden von Gegenständlichem in den Vollzug gehen kann, sondern immer auch das Noch-Gegenständliche in eine Frage einzuklammern hat, – sie ist das Element eines Könnens, um welches es Nikolaus geht.

Man möchte meinen, dass dieses Können in der Tat sehr innerlich meditativ bleibt. Indes verweist der Dialog (n.6) darauf, dass ein jeder das Können kenne und könne: Jeder könne laufen, essen, sprechen etc. Das Können wird also gerade wieder als die selbstverständliche Voraussetzung des Alltäglichen ausgewiesen – und eben dieses Können ist es, welches zugleich in den höchsten Höhen der Theorie wohnt. Die Geste dieser Paradoxie übt Nikolaus seit den Idiota-Dialogen mit ihrer biblischen *Maxime*, dass die Weisheit auf den Plätzen und Straßen ruft und dass ihr Rufen ist, dass sie in den höchsten Höhen wohnt.

Auch hier, wie in *De non aliud*, begegnen wir also einem Denker, der die höchste meditative Spekulation in der Alltagspraxis verankert sehen möchte. Noch einen Schritt weiter lässt sich der Gedanke führen mit dem Dialog *De ludo globi*. Bekanntlich führt Nikolaus in ihm das Spiel mit dem Spielfeld, bestehend aus neun konzentrischen Kreisen, und der eingedellten und dadurch spiralförmig laufenden Kugel ein. An dieser Stelle sei noch einmal auf eine Passage etwas genauer geblickt.

Nikolaus diskutiert den unregelmäßigen, nicht vorhersagbaren und nicht wiederholbaren Verlauf eines jeden Wurfes. Durch Gewöhnung und Übung könne man gleichwohl gewisse Voraussagen mit unterschiedlicher Sicherheit treffen. 1. Recht sicher könne man sich bei einer gewissen Übung sein mit dem Urteil, ob die Kugel im Spielfeld zur Ruhe komme oder nicht. 2. Relativ sicher, wenngleich das Urteil deutlich schwieriger ist und sehr viel Übung erfordert, könne man sich sein, in welchem der Kreise die Kugel zur Ruhe kommt. 3. Gänzlich unbestimmbar aber sei der

exakte Punkt des Ruhens. Im nächsten Satz führt Nikolaus die Analogie der Kugel mit dem Menschen auf seinem irdischen Pilgerweg an, so dass die drei Urteile ganz offensichtlich biographisch-existentiellen Charakter haben.

Es ist schon aufgrund dieser Textstelle unmöglich, den Verlauf der Kugel nur als rein inneres denkendes Handeln zu verstehen. Der Vollzug des Wurfes ist existentiell auch in einem umfassenden biographischen Sinne.

An den drei Urteilsformen ist bemerkenswert, dass sie von einem Verständnis des Vollzugs abhängen. Sobald man das Grundgesetz der spiraligen Bewegung kennt, wird es möglich sein, zu beurteilen, ob die Kugel im Spielfeld zur Ruhe kommt oder nicht. Innerhalb einer dynamischen Erkenntnis ist diese offenbar noch sehr statisch. Weitaus besser muss man den Vollzug begreifen, um vorhersagen zu können, in welchem Kreis die Kugel landen wird. Wer das Spiel gespielt hat, weiß, wieviel von der Bodenbeschaffenheit, der Geschwindigkeit, der Reibung und anderen Zufälligkeiten abhängt. Nicht nur Kugel-, sondern auch Welterkenntnis und das Zusammenspiel beider braucht es für diese Vorhersage. Den Endpunkt präzise zu erfassen würde schließlich bedeuten, die reine Bewegung in der irdischen Bewegung vollständig zu verstehen. Transzendenz und Immanenz fielen vollständig in eins. Der konjekturale Existenzphilosoph weiß darum, dass ihm dieses nicht gelingen wird, aber er versteht auch, dass in seiner möglichen Erkenntnis des Kreises, in dem die Kugel liegen bleiben wird, dieser Endpunkt schon transzendent enthalten ist – sonst wüsste er um den richtigen Kreis nicht.

Ginge es nur um ein denkendes Verstehen, so käme es nur auf den Verlauf an. Nun ist aber das Ziel, dass die Kugel im Mittelpunkt landen soll. Und Nikolaus diskutiert den Lauf der Kugel von der Handlungsseite her, nicht von der Verstehensseite. So spannt er den Wurf von Anfang an ein in den biographischen Kontext von Freiheit und Schicksal, der eingangs der Überlegung zu dieser Passage schon anklang. Es heißt: „Fortuna potest dici id, quod praeter intentionem evenit.“ (n.55). Aus dieser eher traditionellen Formulierung, die mit „fortuna“ ebenso gut Zufall wie Schicksal meinen kann, schließt Cusanus, dass die Kugel, die den Mittelpunkt erreicht, dieses nicht zufällig tut; denn es war ja Absicht. Gleichwohl aber stehe es nicht in der Macht des Einzelnen, dieses zu erreichen. Als ein erstes Bild führt er an: Dies sei so wie ein Läufer, der bergab läuft und sich selbst nicht mehr halten könne. Aus diesem Bild zieht er den Schluss: Man muss also auf den Ursprung der Bewegung achten (*principium motus*) (n.56). Das scheint sehr schlicht, aber es hat Konsequenzen, die vielleicht überraschend klingen:

„Du siehst gut, dass du den Globus, wann du willst und wie du willst, in Bewegung setzt; auch wenn die Konstellation des Himmels sich so verhielte, dass ihr zufolge die Kugel an einem festen Punkt verharren müsste, so wird sein Einfluss dennoch nicht deine Hände halten, dass du nicht trotzdem, wenn du willst, die Kugel bewegst. Das Reich eines jeden

ist frei so wie das des Gesamt, in dem sowohl der Himmel als auch die Sterne enthalten sind; diese sind in der kleineren Welt, wenn auch auf menschliche Weise.“²⁹

Der dadurch gegebene Ausblick mag uns fremd anmuten in einem 21. Jahrhundert. Aber eine ansatzweise Reformulierung fällt nicht schwer. Nikolaus beschreibt eine Existenzphilosophie, welche die äußere Handlung, ihre schicksalsartigen oder theologischen Ursprünge und die freie Handlung des Menschen in einem einzigen Vollzug zu denken versucht. Freiheit wird bestimmt als der Ursprungsmoment einer Handlung, die menschliche Willkür und göttliche Ordnung oder Schicksal in sich vereint.

Die Tragweite dieses Gedankens wird deutlicher, wenn man sie mit dem Schlusswort aus Jaspers' Monographie zu Nikolaus Cusanus in Verbindung setzt:

„Die Metaphysik bringt noch nicht die Freiheit. Aber sie ist Bedingung für das Bewußtsein der Freiheit, die auf ihrem Wege durch innere Bindung erfüllt wird.“³⁰

Die darin enthaltene kritische Würdigung von Cusanus als Metaphysiker greift angesichts der Passage aus *De ludo globi* zu kurz. Gerade wenn Jaspers konstatiert: „Diese unsre Freiheit ist durch Bindungslosigkeit zur Willkür geworden,“³¹ dann deutet *De ludo globi* auf ein Freiheitsverständnis, welches nicht bloß metaphysisch ist und welches nicht einfach eine äußere Willkür meint, sondern welches die innere Bindung an das Denken als inneres Handeln bis in ein Handeln als äußeres Denken in einer existentiellen Bewegung zur Erscheinung bringt.

Noch einmal sei auf Heinrich Barth, den Kollegen von Jaspers verwiesen. Er insistiert in seiner Sprache des 20. Jahrhunderts auf genau diesem Gedanken:

„Einer mag wohl etwas Anderes tun, als was er als vorzüglich feststellt. Aber nicht etwas Anderes, als was er [29] als vorzüglich erkennt! Wenn er etwas Anderes tut, erkennt er etwas Anderes als vorzüglich. Er kann nur das tun, was er als vorzüglich erkennt. *Einem ist es ‚theoretisch klar‘, daß er das Trinken unterlassen sollte. Aber im gegebenen Momente erkennt er etwas Anderes als vorzüglich; in einem subjektiv getrübteten Erkennen. ‚Tun‘ ist also von der Erkenntnis nicht abzulösen. ‚Tun‘ ist Aktualisierung eines entworfenen, als vorzüglich erkannten Zukünftigen. Als vorzüglich wird etwas nur dort erkannt, wo es praktisch vorgezogen wird. Das Vorziehen kann nicht auseinandergelegt werden in einen theoretischen Erkenntnisakt, in dem festgestellt wird, was vorzüglich ist, und einen Akt der Verwirklichung dieser Erkenntnis. Denn Erkenntnis bedeutet hier <Erkenntnis>, daß etwas verwirklicht werden soll; ohne diese Bezogenheit auf die Aktualisierung ist sie nicht Erkenntnis der vorzüglichen Möglichkeit.“³²*

²⁹ De ludo globi I (h IX n. 56): „bene vides, quod globum quando vis et quomodo vis, in motu ponis; etiamsi constellatio caeli haberet globum fixum debere persistere, non tenebit caeli influxus manus tuas, quin si velis globum moveas. Regnum enim cuiusque liberum est, sicut et regnum universi, in quo et caeli et astra continentur, quae in minori mundo etiam, sed humaniter continentur.“

³⁰ Jaspers: Nikolaus Cusanus, 265.

³¹ Ebd., 264.

³² Barth: Grundriss einer Philosophie der Existenz, 35.

7. Kategorien des Existenzvollzugs

Cusanus als Existenzphilosoph – ausgegangen von Jaspers Bestimmung der Existenzphilosophie als einer Art Fragenden Denkens (1.) ist deutlich geworden, dass (2.) an Cusanus mit Recht eine solche Frage in Jaspers' Sinne herangetragen werden kann, dass (3.) Jaspers selbst eine solche Deutung vorlegt, die Cusanus ganz im Raum des Denkens hält, um ihn vor falscher Modernität einer objektiven und wertfreien Wissenschaft zu schützen, dass (4.) diese Rücknahme aber von Jaspers als Theologie gedeutet wird, obwohl hier sachlich begründet ein anderer Weg der „transzendentalen Transzendenz“ in der Deutung vorgeschlagen werden kann, dass (5.) die meditative Denkbewegung eben darum bei Cusanus nicht in sich gefangen bleiben muss – eine Deutung von Jaspers, die seine eigene vorige aufheben würde, sondern dass (6.) beispielsweise in *De ludo globi* genau dieser Gedanke existentiellen Denkens als eines einzigen Vollzugs bis in die Praxis durchdacht ist.

Man kann diese letzte Seite in ihrem biographischen und bei Cusanus schicksalsmäßigen Kontext vom Fragenden Denken dadurch unterscheiden, dass man sie ein Fragendes Handeln nennt. Wie sich die Erkenntnis an das Denken bindet, so weiß sich dieses Handeln an die Ordnung und das Schicksal gebunden, wodurch überhaupt erst die Möglichkeit der Freiheit im Handeln entspringt, weil auch diese Voraussetzung, wie das Denken, transzendent bleibt, um in den Runen biographischer Entwicklung sich zu zeigen. Auch für die göttlich-kosmische Ordnung des Makro- und Mikrokosmos gilt bei Cusanus die Idee einer transzendentalen Transzendenz, ohne dass mit dieser Aussage schon deren ethischer Charakter bestimmt wäre. Dieser könnte, das wäre näher zu untersuchen, gefasst werden durch die Handlungsstufen der Erkenntnis. In seinen *Manuductiones* gewinnt Nikolaus durch eine Auswahl aus der äußeren Welt ein Aenigma: den Kreisel, den Spiegel etc. Dann wird dieses in der Vorstellung in Bewegung versetzt und verwandelt. Schließlich gelingt es Cusanus so, den Begriff im beweglichen Bild in einer *visio intellectualis* sichtbar zu machen. Umgekehrt könnte man in der Wahrnehmung der Situation den Begriff der Handlung aus dem Ursprung des Denkens erzeugen, in ein Bild der zukünftigen Handlung überführen und die Notwendigkeiten und Möglichkeiten der Realisierung bedenken, um die Handlung folgen zu lassen. Allein, wie auch immer man diesen Vollzug denkt, es wird für die Einheit des Fragenden Denkens und des Fragenden Handelns immer darauf ankommen, wie der Erkenntnisvollzug als Entschließungs- oder Entscheidungsvollzug zustande kommt. Bis zu diesem Punkt jedenfalls kann die Frage nach Cusanus als einem Existenzphilosophen die Reformulierungsbemühungen treiben – aus Liebe, wie Jaspers schön sagt, zu einer lebenbegründenden Philosophie.

Literaturverzeichnis

- Barth, Heinrich: Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik, Basel / Stuttgart 1965.
- Barth, Heinrich: Glaube und Vernunft als Existenzproblem. In: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen. In Verbindung mit Hans Grieder und Armin Wildermuth herausgegeben von Günther Hauff. Basel 1967. 125-137.
- Barth, Heinrich: Grundriss einer Philosophie der Existenz. Regensburg 2007.
- Jaspers, Karl: Nikolaus Cusanus. München 1987.
- Nikolaus Cusanus: De ludo globi I. Opera omnia, Bd. 9, Hg. v. H. G. Senger. Hamburg 1998.
- Schwaetzer, Harald: Non aliud quam docta ignorantia. Wegmarken einer Transzendentalphilosophie des Transzendenten. In: Das Mittelalter 19/1 (2014), 34-60.
- Ders. (Hg.): Bildung und Fragendes Denken. Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte. Beiheft 2. Münster 2011.
- Ders.: Die Erwägung des Entschlusses. Fragendes Denken und Fragendes Handeln. In: Silja Graupe / Harald Schwaetzer (Hgg.): Bildung gestalten. Akademische Aufgaben der Gegenwart. Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte. Beiheft 5. Münster 2015, 75-100.

Konjunktur der Kontingenzt: Eine Würdigung der begriffsgeschichtlichen Studien Heinrich Barths

Kirstin Zeyer

Soll die Kontingenztproblematik, wie sie etwa mit Descartes' Kontingenztbewältigung in der Studie von Jürgen Goldstein (*Kontingenzt und Rationalität bei Descartes*, 2007) für eine bestimmte Epoche und Auffassung durchgeführt worden ist, in einem breiteren Kontext zeitgenössischer Philosophie lokalisiert werden, so bestätigen die zahlreichen Forschungsprojekte und Publikationen allein der letzten 25 Jahre eine ausgesprochene Konjunktur der Problematik, an deren Anfang man etwa Richard Rortys populäre Schrift *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) setzen könnte. Die Ergebnisse einer unter dem Stichwort ‚Kontingenzt‘ im Karlsruher Virtuellen Katalog durchgeführten Suche bestätigen den Befund.¹ Nebenbei kann man hier auch die geisteswissenschaftliche Priorität des Begriffs daran ermessen, dass sich unter den Ergebnissen kaum rein naturwissenschaftlich verknüpfte Treffer finden, also *nicht* z.B. die Frage nach medizinischen Häufigkeitsverteilungen in sogenannten ‚Kontingenzttafeln‘, wie sie am Ende dann doch beispielsweise vorkommt. Rezente Monographien, um gezielt einige Belege aus der deutschsprachigen Literatur für die behauptete Konjunktur anzuführen, stammen u.a. von Wilhelm Schmidt-Biggemann (*Geschichte wissen – Eine Philosophie der Kontingenzt im Anschluss an Schelling*, 2014) und Maurizio Cosentino (*Phronesis und Kontingenzt – Rüdiger Bubners praktische Philosophie*, 2014). Während ferner Kurt Wuchterl eine religionsphilosophische Studie vorlegt (*Kontingenzt oder das Andere der Vernunft: zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion*, 2011), präsentieren ein Jahrzehnt zuvor auch die Herausgeber Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger einen Sammelband, zugleich das Ergebnis einer Forschungsgruppe,² zum Thema *Vernunft, Kontingenzt und Gott – Konstellationen eines offenen Problems* (2000), und auch Alfred Schäfer und Michael Wimmer befassen sich in dem von ihnen herausgegebenen Sammelband mit *Tradition und Kontingenzt* (2004), nicht zu vergessen den 1998 erschienenen, umfangreichen Band 17 der Reihe *Poetik und Hermeneutik* unter dem schlichten Titel *Kontingenzt*, herausgegeben von Gerhard von Graevenitz, Odo Marquard und Matthias Christen, in dem neben klassisch (religions)-

¹ Man mache selbst einmal die Probe unter: <http://kvk.ubka.uni-karlsruhe.de>.

² Ob die „Konjunktur der Kontingenzt“ eine kulturelle Notwendigkeit darstellt, fragen Dalferth und Stoellger in ihrer Einleitung. Den Ausgangspunkt der Forschungsgruppe bildete so auch die Arbeitshypothese und These vom zunehmenden Kontingenztbewusstsein: „erst – in der Antike – war alles notwendig und (fast) nichts kontingent; dann – in der christlichen Welt – war Gott notwendig und alles, was nicht Gott ist (die geschaffene Welt), kontingent; schließlich – in der modernen Welt: nach der Schwächung Gottes und der Schwächung des transzendentalen Subjekts – ist nichts mehr notwendig und alles kontingent“ (Dalferth/Stoellger: Einleitung, 1).

philosophischen Problemstellungen z.B. auch die poetologische Frage „Gibt es Kontingenzgattungen?“³ einen festen Platz gefunden hat.

Peter Vogt: Kontingenz und Zufall

Die Liste ist lang und könnte beliebig fortgesetzt werden, verdiente nicht vor allem eine Publikation besondere Aufmerksamkeit: Es handelt sich hierbei um die Habilitationsschrift von Peter Vogt, der 2011 unter dem Titel *Kontingenz und Zufall – Eine Ideen- und Begriffsgeschichte* der Kontingenzforschung ein 730 Seiten starkes *opus magnum* beschert hat. Angesichts des groß angelegten Projekts, das aus dem Umfeld des von der Volkswagenstiftung 2003-2006 geförderten Forschungsprojekts *Kontingenz und Moderne* hervorgegangen ist, und zu dem niemand Geringeres als Hans Joas ein ausführliches Vorwort beigesteuert hat, kann die Entdeckung eigentlich kaum überraschen, dass es Vogts akribischer Forschung nicht entgangen ist, dass (wie noch näher zu zeigen sein wird) bereits Heinrich Barth in beachtlicher historisch-systematischer Tiefe zur Kontingenz geforscht hat.⁴ Und zwar legt sich das wohl nicht zuletzt deshalb nahe, weil letzterer selbst eingehende *ideen- und begriffsgeschichtliche* Untersuchungen betrieben hat, wie es für das Umfeld des Neukantianismus charakteristisch ist, aus dem er bekanntlich nach eigener Aussage als ein „verspäteter Nachzügler“ hervorgegangen ist. Barths *Philosophie der Erscheinung*, die im Untertitel ausdrücklich als eine *Problemgeschichte* konzipiert ist, widmet Vogt sein spezielles und würdigendes Augenmerk, auch wenn seine Auseinandersetzung mit Barths Kontingenzstudie eher knapp gehalten ist. Die fraglichen Passagen sind rasch in den Fokus gerückt. Es dürfte daher zunächst sinnvoll und interessant sein, die systematische Anlage und die eigentlichen Protagonisten der Vogt'schen Studie genauer in den Blick zu bekommen, bevor es auch Barth im Ganzen des Konzepts zu verorten gilt.

Wer sich schnell eine Übersicht verschaffen will, dem bietet das kommentierte Inhaltsverzeichnis neben der Einleitung und dem Vorwort von Joas gute Dienste. Die Tatsache, dass eingangs verschiedene Formate der Zusammenfassung verfü-

³ Die Frage ist Teil der vierten Abteilung des in insgesamt fünf Themenblöcke unterteilten Bandes: 1. Kontingenz: Allgemeines und Besonderes, 2. Kontingenz und Wissenschaft, 3. Kontingenz: Spiele, Texte, Bilder, 4. Bedingungen der Kontingenzdarstellung, 5. Kontingenz und Verstehen.

⁴ Umgekehrt heißt das aber auch, dass weniger groß angelegte Forschungsprojekte zur Kontingenzproblematik Heinrich Barths Beitrag leider oft zu übersehen scheinen, auch dann, wenn sich in der thematischen Umgebung einschlägige Hinweise und Anhaltspunkte mehren, wie das Kontingenzkonzept des Bruders, Karl Barth, das Dietrich Korsch unter dem Titel „Kontingenzverstehen und Gotteserkenntnis“ (S. 255-272) in dem angeführten Sammelband *Vernunft, Kontingenz und Gott* mit Hegels Konzeption vergleicht, gefolgt von dem Beitrag von Helmut Holzhey (S. 273-290) zu „Wissenschaft und Gottesidee“, der sich mit dem Neukantianer Hermann Cohen auseinandersetzt.

bar sind, lässt eine weit verzweigte inhaltliche Landschaft erahnen, die keinem einfachen Schlussfazit genügt, und die sich so auch vor dem Leser in drei großen Schritten über weite Flächen ausbreitet.

Der erste Teil, der sich über vier größere Abschnitte bzw. Kapitel (I-IV) erstreckt, ist „begriffsgeschichtlichen Präzisierungen“ gewidmet. Das erste Kapitel geht dabei der Frage nach, wie sich die Geschichte des Kontingenzbegriffs darstellt, und zwar „von der Latinisierung der aristotelischen Möglichkeitsbegriffe bis zur Gleichsetzung von Kontingenz und Zufall in der zeitgenössischen Philosophie“ (S. 43). Hier begegnen wir in kleinen Etappen vor allem Aristoteles, der Früh- und Spätscholastik, Leibniz und Kant. Erweist sich bis hier die federführende Fragestellung noch als klassisch, so nehmen die restlichen drei Kapitel des ersten Teils eine durchaus eigenwillige Wendung:

Das zweite Kapitel schreibt die Geschichte des Kontingenzbegriffs nicht einfach fort, sondern es wendet, in umgekehrter Richtung, seine Aufmerksamkeit zunächst noch einmal gezielt zurück auf die Frage nach *Tyche* und geht somit auf die griechischen Wurzeln des Zufallsbegriffs zurück. Hier begegnen wir nicht nur erneut Aristoteles, dieses Mal in verschiedenen Kontexten (Zufall in der Metaphysik oder Physik), sondern auch seiner Rezeption, etwa bei Bubner oder Windelband, die kritisch diskutiert wird.

Das dritte Kapitel erörtert Kontingenz und Zufall anhand der drei Sphären „Welt, Natur, Geschichte“ (S. 184). *Welt* – das ist die Sphäre von Kontingenz in der Schöpfungstheologie (*contingentia mundi*); *Natur*: Annahmen über Kontingenz und Zufall liegen hier in der Perspektive der Naturwissenschaften einerseits (Darwin, Heisenberg, Monod, Gould) und in der Perspektive der Philosophie (Boutroux, Peirce) sowie der Theologie (Pannenberg, James) andererseits, und zuletzt in der Perspektive der *Geschichte*, die sich noch einmal unterteilen lässt in Geschichtswissenschaft, Protest gegen die Idee historischer Notwendigkeit (u.a. Popper) und in die Auffassung von der Unverfügbarkeit der Geschichte (Lübbe, Schapp, Musil).

Das vierte Kapitel beschließt den begriffsgeschichtlichen ersten Teil der Studie mit einem Akzent auf der Geschichte und nimmt so die Auseinandersetzung mit Arnd Hoffmanns Studie *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie* auf,⁵ denn in dieser Studie scheint der in der Geschichtstheorie eher seltene Versuch unternommen worden zu sein, „sowohl den Zufall als auch die Kontingenz in der Geschichte als Phänomene“ zu retten, „denen auch in der *ex-ante*-Perspektive der historisch Handelnden und Leidenden Relevanz zukommt und die in ebendieser Hinsicht folglich auch historiographisch berücksichtigt werden müssen“ (S. 332). Kurz, Hoffmann mache gegen Koselleck deutlich, dass Zufall und Kontingenz in der Geschichte nicht nur „historiographische Perspektivbegriffe“ seien, sondern

⁵ Hoffmann: *Zufall und Kontingenz*.

„immer auch ein Bestandteil historischer Wirklichkeit“ (ebd.). An Hoffmanns Studie lässt sich das argumentative Gewicht erproben, das die ausführliche Beschäftigung mit der aristotelischen Theorie des Zufalls als Gewinn mit sich bringt, wenn Vogt nämlich viel schärfer noch als Hoffmann darauf hinweisen kann, dass bereits Aristoteles

„sowohl in seiner Diskussion von *tyche* und *automaton* in der *Physik* als auch in seiner Diskussion von *symbebekos* in der *Metaphysik* darauf verwies, dass der Zufall nicht nur ein Attribut unseres Denkens über die Wirklichkeit ist, sondern einen Aspekt der Wirklichkeit selbst benennt“ (ebd.).

Auf den ersten begriffsgeschichtlichen Teil folgen in einem zweiten Teil von Vogts Studie ideengeschichtliche Skizzen, die drei Kapitel (V-VII) umfassen. Die unter dem begriffsgeschichtlichen Aspekt gewonnenen Themen erfahren hier zunächst eine ideengeschichtliche Vertiefung, wie vor allem die Auseinandersetzung mit Reinhart Koselleck, aber auch mit dem Historismus (das Unverfügbare in der Geschichte) und der Romantik (das Verfügbare in der Geschichte). Die Ursprünge und Vorläufer des Historismus stehen in einem weiteren Kapitel ebenso zentral wie mit dem neuseeländischen Historiker und Politologen J.G.A. Pocock ein Pionier der Ideengeschichte selbst. Verhandelt werden nun vor allem die historische versus die fortunadominierte Zeitanschauung, ein Thema, das in dem abschließenden Kapitel zur *fortuna* in den Epochen von der römischen Antike bis zur Literatur des Barock ausbuchstabiert wird.

Der dritte Teil von Vogts Studie unter dem Titel „Philosophische Schlussfolgerungen“ fällt vergleichsweise kurz aus und widmet sich drei Formen von (moderner) Kontingenzbewältigungspraxis: (1) Richard Rorty und die Ironie, (2) Odo Marquard und die Skepsis, (3) Hermann Lübbe und die Religion; den Schlusspunkt setzt schließlich eine Betrachtung zu (4) William James und die Selbsttranszendenz.

„Begriffsgeschichtlich, dann ideengeschichtlich und schließlich systematisch“, so charakterisiert Hans Joas (Vorwort, S. 11) das ambitionierte Vorgehen von Vogt, um nebst der intendierten Vollständigkeit „Übersicht und Ordnung“ in das kaum mehr überschaubare und begrifflich oft wildwüchsige Schrifttum zu bringen. Auch aus Joas' Sicht fristet das Thema der Kontingenz kein Nischendasein. Im Gegenteil, für ihn ist es in den letzten Jahren „geradezu zu einem Modethema“ (ebd.) geworden, zu dem Rortys Schrift über *Kontingenz, Ironie und Solidarität* von 1989 den wohl wirksamsten Anstoß gegeben habe. Joas führt mit den Soziologen Niklas Luhmann und Zygmunt Bauman zwei weitere Denker an, deren Schriften von der Kontingenzproblematik bestimmt seien; zugleich, um auch ältere Vorläufer zu ihrem Recht kommen zu lassen, verweist er auf eine deutlich vor-postmoderne Interessenlage, wie sie etwa 1910 in dem viel beachteten begriffsgeschichtlichen Aufsatz *Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz* von Ernst Troeltsch anzutreffen sei (vgl. dazu auch Vogt, S. 364).

Was es aus Joas' thematisch nuanciertem Vorwort in unserem Zusammenhang hervorzuheben gilt, ist die Betonung der „Sensibilität“ Vogts „für die Tatsache, dass Aristoteles nicht eine, sondern mindestens zwei Auffassungen des Möglichen vertrat“ (S. 12):

„Während Aristoteles einerseits die berühmt gewordene und immer wieder benutzte Definition des Möglichen (‘*endechomenon*‘) verwendet, es handle sich dabei um das, was weder notwendig noch unmöglich ist, vertritt er in anderem Kontext eine Vorstellung des Möglichen, das dieses nur vom Unmöglichen unterscheidet und damit sogar das Notwendige als Form des Möglichen behandelt.“ (Ebd.)

Hierin liegt ein wichtiger Hinweis auf den Kontext, in dem Barths Ausführungen zur Kontingenzproblematik nämlich ihrerseits das Lob und den Beifall Vogts auf sich ziehen. Wie sogleich genauer darzustellen sein wird, zollt Vogt Barth aus demselben Grund Beifall, aus dem Joas Vogt lobt, nämlich aufgrund der Sensibilität für die aristotelischen verschiedenen Auffassungen des Möglichen. Sollte die auf dem Joas-Vogt-Wege gewissermaßen doppelt gewichtig erscheinende gegenstandsbezogene Sensibilität Barths dann nicht auch eine entsprechend intensive Auseinandersetzung Vogts mit Barth erwarten lassen? Dies gilt sicher für das Kontingenzkapitel im ersten Band der *Philosophie der Erscheinung*, deren Argumente und Struktur auch Vogts begriffsgeschichtlichem Kapitel eine Vorgabe zu bieten vermögen. Vogt bezieht sich zwar an verschiedenen Stellen seiner Studie auf Barth, aber keiner dieser Bezüge sprengt den Rahmen des begriffsgeschichtlichen Teils, innerhalb dessen sich sämtliche Rückgriffe ansiedeln. Die Behandlung von Barths Kontingenzauffassung erfährt somit von vornherein eine begriffsgeschichtliche Beschränkung, so dass über den ersten Teil der Studie hinausführende Fragestellungen ausgeklammert bleiben, vor allem die Frage nach der Aktualität des Begriffs, die Vogt selbst stellt:

„welche theoretischen und praktischen Möglichkeiten [...] offeriert die zeitgenössische Philosophie für die Bewältigung der mit den Themen, Ideen und Begriffen von Kontingenz und Zufall verbundenen und offensichtlich für das menschliche Leben zeitlos konstitutiven, weil noch jede historische Epoche zu entsprechenden theoretischen Reflexionen und praktischen Bewältigungsversuchen reizenden Herausforderungen?“ (S. 17f.)

Dass sich Barth gleichfalls um eine begriffsgeschichtliche Präzisierung der Frage bemüht hat, wie „die Begriffe von Kontingenz und Zufall historisch nachweislich seit ihrem frühesten Auftreten verstanden“ (S. 17) wurden, wird in seiner Würdigung durch Vogt zweifellos vernehmbar. Dennoch bleibt ausgeblendet, dass Barth nicht nur durch seinen problemgeschichtlichen Beitrag zur Kontingenzproblematik heraussticht, sondern dass die von Kontingenz betroffene Sphäre der menschlichen Geschichte, die bei Vogt vor allem als eine begriffsgeschichtliche Frage behandelt wird, in Barths eigener Existenzphilosophie eine ebenfalls bedeutende *systematische* Rolle spielt – diese zu berücksichtigen hätte durchaus einen weiteren Gewinn auch im abschließenden systematischen Kapitel darstellen können. Was

Vogts umfassender Studie nicht zum Vorwurf gemacht werden kann, sei hier lediglich als ein Ansporn formuliert: Wenn Vogt also im Rahmen der Philosophie die Trias von Ironie (Rorty), Skepsis (Marquard) und Religion (Lübbe) als entscheidende (zeitgenössische) Formen der Kontingenzbewältigung anführt, dann stellt sich im Anschluss an seine Studie die erst noch zu bewältigende Aufgabe einer Klärung der systematischen Stellung des Kontingenzbegriffs im Werk von Heinrich Barth, wobei anstelle von Ironie, Skepsis und Religion die entscheidenden Formen dann vermutlich eher in Erkenntnis, Existenz, Erscheinen und Entscheiden zu suchen wären.

*Barths Kontingenzbegriff im begriffsgeschichtlichen Rahmen von
Vogts Studie*

Doch kehren wir an den Anfang zurück, d.h. zum begriffsgeschichtlichen Feld, das bereits Barth, wie Vogt sehr scharf gesehen hat, auf charakteristische Weise durchmessen hat. Gleich Vogts erster Gedanke und Ausgangspunkt des begriffsgeschichtlichen Kapitels seiner Studie gilt Barth insofern, als er klar hervorgehoben habe, dass die aristotelische Lehre der Modalität weder einfach noch eindeutig sei.⁶ Für den Ausgangspunkt von Vogts Studie ist die Tatsache, dass Aristoteles „nicht einen, sondern mindestens zwei Auffassungen des Möglichen vertritt“,⁷ alles andere als „trivial“, da deren begriffsgeschichtliche Kernthese mit der Behauptung, der Begriff der Kontingenz entspringe der Latinisierung der aristotelischen Auffassung und Begrifflichkeit, sich damit auf eine komplexe Grundlage stützt. Ohne Barths eingehende Behandlung des aristotelischen Kontingenzbegriffes selbst zum Gegenstand der Analyse zu machen – auf sein grundlegendes Resultat wird allerdings noch die Sprache kommen –, seien im Folgenden lediglich die weiteren Stellen angeführt und umrissen, an denen Vogt den Blick auf Barth lenkt. Vogt thematisiert zwar nicht den Kontingenzbegriff als roten Faden in Barths eigener Philosophie, aber er kommt dem existenzphilosophischen Gesichtspunkt doch nahe, indem er, auf Leibniz' rationalistische Behandlungsweise der Fragestellung abzielend, sich mit Barth darin einig weiß, dass die „systematische Nüchternheit und Präzision“ in der Weiterentwicklung des Kontingenzbegriffs „der in emphatischer Weise existentiellen Dimension der mit diesem Begriff verknüpften Fragestellungen nicht widerstreiten muss, vielmehr unhintergehbare Voraussetzung für eine rationale, aber eben nicht rationalistische Behandlung dieser Fragestellungen ist“.⁸ Hier wird nun auch deutlich, dass Vogt mit dem *VI. Stück* in Barths *Philosophie der Erscheinung* über Altertum und Mittelalter gut vertraut ist, wenn er dieses umfangreiche Kapi-

⁶ Vgl. Vogt: Kontingenz und Zufall, 43, dort auch der Verweis auf Barths Philosophie der Erscheinung I, 328f.

⁷ Vogt: Kontingenz und Zufall, 43.

⁸ So Vogt: Kontingenz und Zufall, 57.

tel ausdrücklich als „brillante Studie über den Kontingenzbegriff“⁹ einstuft und würdigt. Barth habe in seiner Studie mit Recht auf die „kaum zu ermessende existenzielle Tragweite der Möglichkeitsproblematik“ verwiesen. Als treffenden Beleg führt Vogt (S. 57, Anm. 38) ein Zitat aus Alfarabis *Philosophischen Abhandlungen* an, das er dem Barthschen Text entnimmt und das auch in unserem Zusammenhang eine ungekürzte Wiedergabe verdient:

„Gäbe es in der Welt keine zufälligen Dinge, d.h. solche, die keine erkennbaren Ursachen haben, so würde die Furcht und Hoffnung aufhören. Geschähe aber dies, so würde in den menschlichen Dingen durchaus keine Ordnung stattfinden, weder in der Religionslehre noch in der Verwaltung. Denn gäbe es weder Furcht noch Hoffnung, so würde keiner etwas für morgen erwerben; auch würde der Untergebene dem Befehlshaber nimmer gehorchen ... Man würde weder Gott gehorchen, noch das Gute vorziehen, da der, welcher weiß, dass das Morgende zweifelsohne sein und seinen Lauf nehmen werde, ein Tor und Narr wäre, da er ja sich abmühen würde, das zu tun, wovon er weiß, dass es keinen Nutzen bringt.“¹⁰

Das „Gute vorziehen“, wie Alfarabis Überlegung in typisch Barth'scher Diktion lautet, bzw. sich abmühen, das zu tun, wovon man hofft, dass es einen Nutzen bringt, dies bedeutet also nicht etwa nur irgendein grundsätzliches Einrechnen des Faktors Kontingenz, sondern in Barths Philosophie ist der alles andere als beliebige oder blinde Akt, das Gute vorzuziehen, ein zentraler Akt der *Erkenntnis der Existenz*.¹¹

Aristoteles und Leibniz, zwischen diesen beiden für die Kontingenzproblematik offenbar so gewichtigen Denkern steht noch eine weitere einschneidende historische Entwicklung, auf die Vogt an etwas späterer Stelle seiner Studie zu sprechen kommt: Gemeint ist die Verknüpfung der Rede von der *contingentia mundi* mit der Rede von einer göttlichen *creatio ex nihil*. Es sei Hans Blumenberg gewesen, der in prägnanter Weise auf die „radikale ontologische Relevanz und Dimension der scholastischen Vorstellung von einer Kontingenz der Welt schlechthin aufmerksam gemacht“¹² habe:

„Kontingenz bringt die ontische Verfassung einer aus dem Nichts geschaffenen und zum Vergehen bestimmten, nur durch den göttlichen Willen im Sein gehaltenen Welt zum

⁹ Ebd.

¹⁰ Philosophie der Erscheinung I, 348.

¹¹ Bei Barth heißt es zur existenziellen Tragweite der Möglichkeitsproblematik weiter: „Das Heraustreten des Menschen in die Aktualisierung seines Seins hat die Kontingenz seiner existenziellen Entscheidung zur Voraussetzung. Von ihr muß die Aussage möglich sein, daß sie auch anders geschehen könnte. In allem Wollen - sei es im Wollen Gottes oder des Menschen - ist die Voraussetzung eines offenen Raumes der Möglichkeiten beschlossen. Wenn es hier nicht um einen Schritt in die Ungewißheit des Sein-Könnens ginge, dann gäbe es auch keine Furcht und keine Hoffnung. Es gäbe nichts, woran dem Subjekte des Wollens gelegen sein könnte, und mit dem Verschwinden eines jeden Anliegens würde die menschliche Existenz überhaupt ihren Inhalt verlieren.“ Philosophie der Erscheinung I, 348.

¹² Vogt: Kontingenz und Zufall, 195.

Ausdruck, die an der Idee des unbedingten und notwendigen Seienden gemessen wird. [...] die Welt ist kontingent als eine Wirklichkeit, die, weil sie indifferent zu ihrem Dasein ist, Grund und Recht zu ihrem Sein nicht in sich selbst trägt. Das Sein der Welt nimmt Gnadencharakter an. Der antike Kosmos war weder in seinem Ursprung noch in seinem Bestand einem absoluten Willensakt zugeordnet. Er war die volle Ausschöpfung des eideisch Seinsmöglichen.¹³

Bei diesem Kontingenzbegriff handelt es sich Blumenberg zufolge um einen der „wenigen Begriffe spezifisch christlicher Herkunft in der Geschichte der Metaphysik“.¹⁴ Während Dalferth und Stoellger in ihrem Sammelband kritisch das Blumenbergsche ‚nur‘ diskutieren – also die angeblich „nur durch den göttlichen Willen im Sein gehaltene Welt“,¹⁵ geht es Vogt an dieser Stelle vielmehr erneut um den Zusammenhang mit der begriffsgeschichtlichen Entwicklung, was deutlicher wird, wenn man Blumenbergs Urteil, es handele sich beim Kontingenzbegriff der Schöpfungstheologie um einen der wenigen Begriffe spezifisch christlicher Herkunft der Metaphysik, um den Nachsatz ergänzt: „obwohl er aus der Latinsierung der aristotelischen Logik hervorgegangen ist“.¹⁶ Die Genese des Kontingenzbegriffs betreffend sei nun Barth – so die Schlussfolgerung Vogts – zu einer ähnlich lautenden Einschätzung wie Blumenberg gelangt. Im Sinne des Aufweises einer scholastisch-mittelalterlichen Konjunktur des Kontingenzbegriffs stelle Barth fest: „Wir dürfen darum das Problem der ‚Kontingenz‘ als ein im eminenten Sinne mittelalterliches Problem ansehen.“¹⁷ Vogt spricht von einem „Zugewinn an theoretischer Reputation“, den Barth im Rahmen scholastischer Schöpfungstheologie diagnostiziere. Tatsächlich äußert sich Barth unmissverständlich in diesem Sinne, wenn er feststellt, der „Beweis des absoluten Seins aus den Begriffen der Möglichkeit und Notwendigkeit“ sei „dem Geiste der antiken Philosophie völlig fremd“:

„Wenigstens die uns einsichtig gewordene Problematik des eidetisch bestimmten Seins, in der wir das beherrschende Thema der antiken Ontologie erblicken dürfen, scheint nicht zu verstatten, daß ein Radikalismus der modalen Unterscheidung sich in durchgreifenden ontologischen Folgerungen bemerkbar macht. Daß die Tragweite solcher Unterscheidung für die Erkenntnis von Gott und Welt ihre philosophische Anerkennung fand, hatte jene neue Gewissenhaftigkeit der logisch-ontologischen Gedankenführung zur Voraussetzung,

¹³ Zitiert nach Vogt: Kontingenz und Zufall, 195, vgl. Blumenberg: Kontingenz, Sp. 1793f.

¹⁴ Ebd., vgl. ebd, Sp. 1793.

¹⁵ Dalferth / Stoellger: Einleitung, 6f.: „Der göttliche Wille scheint ‚nur‘ noch als Willkür im Blick zu sein, und nicht mehr als notwendig selbstentsprechende *ordinatio* seiner *potentia*, die ihre Pointe darin hat, gerade nicht revozierbar zu sein. [...] Doch wenn die Welt Schöpfung ist, kann der Schöpfer nicht als potentieller Zerstörer verstanden werden. Die Erhaltung ist daher auch nicht labil und jederzeit gefährdet, sondern so stabil und zuverlässig wie der Erhalter und sein sich selbst entsprechendes Wirken. Erst im Prozeß der Neuzeit wurde die Kontingenz zur Zufälligkeit, – der Voluntarismusvorwurf ist also wesentlich eine *wirkungsgeschichtliche* These.“

¹⁶ Zitiert nach Vogt: Kontingenz und Zufall, 195, vgl. Blumenberg: Kontingenz, Sp. 1793.

¹⁷ Zitiert nach Vogt: Kontingenz und Zufall, 195, vgl. Barth: Philosophie der Erscheinung I, 327.

die nicht davor zurückschreckte, sich die absolute Vollendung des Seins an dem leeren, weltlosen Gegenbegriffe der reinen Möglichkeit klar zu machen. Ein Rigorismus des Denkens, der nicht mehr in der Antike seine Wurzel hat!“¹⁸

Zutreffend hält Vogt, der die hier zitierte Passage in seiner Studie nicht eigens anführt, deshalb eine weitere Übereinstimmung Blumenbergs und Barths hinsichtlich der Gründe für die scholastische Konjunktur des Kontingenzbegriff fest, da er zwar ursprünglich der Latinisierung der aristotelischen Auffassung von Möglichkeit entsprungen sei, aber seine „eigentümliche Relevanz und erheblichen ideengeschichtlichen Folgewirkungen“¹⁹ doch erst in Verbindung mit dem Thema der *contingentia mundi* gewinne. Dass dieser mittelalterliche Kontingenzbegriff sodann als „ein Begriff von unüberbietbarer ontologischer Relevanz reüssiert“, unterstreicht ein weiteres Zitat Barths bei Vogt, das sich in der *Philosophie der Erscheinung* im Anschluss an die Diskussion des aristotelischen Kontingenzbegriffs findet:

„Diejenige Problematik der Modalität, deren Grundzüge uns aus den logischen Schriften des Aristoteles erkennbar werden, konnte erst in einer wesentlich andern geistigen Umwelt zu ihrer philosophischen Bedeutung gelangen. Dem reinen Begriffe der Möglichkeit (possibile contingens) entspricht die Frage: Ist etwas oder ist es nicht? Solche Disjunktion kann aber erst dort wahrhaft gewichtig werden, wo sich das Sein der Dinge als solches von der Möglichkeit seines Nicht-Seins abzuzeichnen scheint. – Die aristotelische Ontologie ist weit davon entfernt, die universale Frage nach Sein oder Nicht-Sein als solchem in ihre Problematik einzubeziehen.“²⁰

In der pointiert resümierenden Formulierung Vogts: „Erst das christliche Bewusstsein, dass Gott die Welt auch nicht hätte schaffen können, lässt aus dem *Begriff* der Kontingenz ein *Problem* der Kontingenz werden.“²¹ Dass und wie im einzelnen (von Duns Scotus über Willem von Ockham bis hin zu ihrem Einfluss auf Descartes) sich das lateinische Mittelalter dann an diesem *Problem* abgearbeitet hat, zeigt auch Jürgen Goldsteins Studie zur *Kontingenz und Rationalität*, insbesondere im Blick auf die kontingenten göttlichen Willensakte. Vogt beruft sich seinerseits also auf Blumenberg und Barth, wenn er festhält, der Gedanke einer „Totalkontingenz der Welt“ habe im Kontext der im Banne antiker Kosmosfrömmigkeit stehenden Philosophie noch gar nicht formuliert werden können.

Reizvoll an Vogts Studie ist das zusätzliche Abgrenzen des antiken „eingehetzten“ Kontingenzbewusstseins, besonders der aristotelischen Thematisierung des partikularen Möglichen nicht nur von Entwicklungen innerhalb der Philosophie, sondern auch innerhalb der philosophischen Themen aufgeschlossenen Literatur, zu der man die Publikationen von Robert Musil wohl unangefochten rechnen darf. So verweist Vogt denn auch mit Recht auf Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, in

¹⁸ Barth: *Philosophie der Erscheinung* I, 327.

¹⁹ Vogt: *Kontingenz und Zufall*, 196.

²⁰ Barth: *Philosophie der Erscheinung* I, 337f.

²¹ Vogt: *Kontingenz und Zufall*, 196.

dem ontologisch die Möglichkeit als eine der Wirklichkeit ebenbürtige Kategorie rehabilitiert werde. In prägnanter Weise ist im *Mann ohne Eigenschaften* von einem „bewussten Utopismus“ die Rede, der „die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt“, kurz, dem auf das Faktische konzentrierten ‚Wirklichkeitssinn‘²² stellt Musil mit Nachdruck den schöpferisch-kreativen ‚Möglichkeitssinn‘²³ an die Seite.

Mit Blick auf William James' Thematisierung der Weltanschauung des Determinismus, der im Unterschied zum Indeterminismus die Kategorie der Möglichkeit prinzipiell ausschließt, kommt Vogt anschließend jedoch noch einmal auf einen wichtige Veränderung zu sprechen, die sich als Folge der schöpfungstheologischen These von der *contingentia mundi* ergibt: Sie *radikalisiert* nicht nur die ontologische Relevanz des Kontingenzbegriffs, insofern sie sich auf die Faktizität der Wirklichkeit schlechthin bezieht, sondern sie „delegitimiert“ auch „jede andere, ungleich profanere Rede von der Zufälligkeit *in der Welt*“: „Hat Gott freilich einmal diesen die Existenz der Welt inaugurierenden Schöpfungsakt vollzogen, dann ist, so argumentiert das scholastische Verständnis der *contingentia mundi*, in dieser Welt nichts mehr dem Zufall überlassen [...].“²⁴ Die Welt ist zwar „etwas Kontingentes, weil Gott ihre Erschaffung auch hätte unterlassen können; sie ist aber nichts Zufälliges, da sie, zweckmäßig eingerichtet, von der Vorsehung gelenkt wird“,²⁵ wie es resümierend heißt.

Diese Entwicklung muss Vogt zufolge deutlich von der Idee und dem Begriff der Möglichkeit in Antike und Spätantike unterschieden werden, in der sie sich zwar stets auf ein bestimmtes Wirkliches, ein *possibile reale* bezögen, aber nie auf die Faktizität des Wirklichen schlechthin im Sinne eines *possibile logicum*. Als Beleg für diese Sachlage wird die „monumentale“ zweibändige Studie über den Möglichkeitsgedanken in antiker und christlicher Philosophie des Rickert-Schülers August Faust angeführt.²⁶ Allerdings scheint Faust darauf zu insistieren, dass Aristoteles zwar die Möglichkeit als ein reales Prinzip der Wirklichkeit, also ein *possibile reale* begriffen habe, aber nicht zugleich auch das nur auf formallogische Widerspruchlosigkeit begründete *possibile logicum* bzw. das Denkmögliche zu thematisieren o-

²² „Wenn man gut durch geöffnete Türen kommen will, muß man die Tatsache achten, daß sie einen festen Rahmen haben: dieser Grundsatz [...] ist einfach eine Forderung des Wirklichkeits-sinns.“ Musil: MoE, 16.

²³ „Wer ihn [den Möglichkeitssinn] besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muß geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehen; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, daß es so sei, wie es sei, dann dankt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist.“ Musil: MoE, 16.

²⁴ Vogt: Kontingenz und Zufall, 198.

²⁵ Ebd., 199, hier handelt es sich um die Wiedergabe einer Feststellung von Franz Josef Wetz.

²⁶ Faust: Der Möglichkeitsgedanke.

der klären versucht habe. Genau in diesem Punkt, so Vogt, widersprechen sich Faust und Barth:

„Barth behauptet ja, dass sich gerade in der aristotelischen Logik der Modalitäten sowohl ein Begriff des *possibile logicum* – im Sinne eines Denkmöglichen – wie der Begriff des *possibile contingens* – im Sinne des logisch Disiunktiven – ausmachen lassen, nun aber vor allem der erstere für die schöpfungstheologische Diskussion der Scholastik in Anspruch genommen wird, während der spätmittelalterliche Voluntarismus seine Diskussion der *contingentia mundi* tatsächlich auf dem Begriff eines *possibile contingens* fundiert.“²⁷

Wie ist dieser Widerspruch zwischen den Positionen Fausts und Barths zu beurteilen? Glücklicherweise kommt Vogt noch ein weiteres Mal in seiner Studie auf Barth zurück, an den er sich im Rahmen einer erneuten, ausführlichen Frage nach der Bestimmung der historischen Genese des schöpfungsgeschichtlichen Kontingenzbegriffs wendet. Wo liegen die Anfänge der christlichen, auf einem Begriff des Möglichen im Sinne des *possibile logicum* basierenden Vorstellung einer *contingentia mundi*, im Sinne einer von Gott erschaffenen Erschaffung *creatio ex nihilo*? Barth verweise in dieser Frage zunächst auf die islamische Theologie und Philosophie, genauer auf Alfarabi, der im 10. Jahrhundert lehrte und aus dem Phänomen einer *contingentia mundi* auf die Tatsache einer göttlichen Schöpfung der Welt aus dem Nichts, von dem kontingenten Sein gleichsam auf ein *ens necessarium* geschlossen habe,

„ein Beweis, der als Schluß vom kontingenten auf das notwendige Sein für Jahrhunderte zum Bestandteil metaphysischer Erkenntnis werden sollte. [...] Sofern Gott in freischaffender Schöpfung, in einem Schaffen, dem durch eine logische oder physische Determination der Weg vorgezeichnet ist, die Existenz des Weltseins begründet, ist diese Existenz ein kontingentes Sein. Sie ‚ist‘, aber ‚könnte auch nicht sein‘, in dem der Schöpferwille ein anderes Sein geschaffen haben könnte.“²⁸

Barth argumentiert an dieser von Vogt angeführten Stelle tatsächlich sehr kleinschrittig, um die Bedeutungsverschiebungen zu akzentuieren. So ließe sich hier vor allem ergänzen, dass das Notwendige Barths Darstellung zufolge aus der Beziehung zum Möglichen heraus seine scharfe Bedeutung gewinnt: „Das Notwendige ist das, was unmöglich nicht ist; daß es nicht ist, ist nicht möglich. Das absolute Sein gewinnt darin eine neue Bedeutung, daß es dem ontischen Bereiche dessen, was sein oder nicht sein kann, enthoben ist. Es kann nicht nicht sein.“²⁹ Die ontologische Auszeichnung dieses absoluten Seins liegt Barth zufolge in einem dem antiken Denken gegenüber neuen Horizont und Beweis, der im Schluss vom kontingenten auf das notwendige Sein, im Schritt vom *possibile contingens* zum *ens necessarium*

²⁷ Vogt: Kontingenz und Zufall, 201.

²⁸ Barth: Philosophie der Erscheinung I, 345 und 347, zitiert von Vogt: Kontingenz und Zufall, 203.

²⁹ Barth: Philosophie der Erscheinung I, 345.

insbesondere auch ein „noch strengeres und reineres Transzendieren in sich schließt, als wie es der bloße Übergang vom ‚Sinnlichen‘ zum ‚Denkbaren‘ anzeigt“.³⁰ Das sorgfältige Vorgehen findet auch bei Vogt seinen Niederschlag, wenn er z.B. die von Barth aufgezeigten historischen Vermittlungswege anspricht und ferner betont, dass die explizite begriffliche und philosophische Ausarbeitung der Vorstellung einer sich der göttlichen Schöpfung aus dem Nichts verdankenden Kontingenz der Welt allerdings noch nicht in der islamischen Rezeption der antiken Philosophie, sondern erst in der scholastischen Theologie finde.³¹

Auch in der weiteren Diskussion, etwa des extremen Voluntarismus eines Petrus Damiani, verweist Vogt den Leser auf „Barths erhellende Diskussion“,³² so dass es kaum überrascht, dass er Barth auch zutraut, den „der Schöpfungstheologie zugrunde liegenden Begriff des *possibile logicum* im Vergleich zu Fausts Begrifflichkeit und Verständnis erheblich“³³ zu präzisieren. Im Hintergrund steht hier Barths Urteil über Thomas’ Schöpfungstheologie, in dem sich Intellektualismus (der Verweis auf die göttliche Weisheit) und Voluntarismus (der Verweis auf den ungebundenen Willen Gottes) die Waage halten. „Gott schafft“ – so Vogts Verständnis von Barths Thomas-Interpretation – „die Welt demnach im Sinne eines mit seinem Wesen verträglichen Möglichen, im Sinne eines eben für diesen Gott, der er ist, Denkbaren, im Sinne eines ‚*possibile logicum*‘, nicht im gleichsam beliebigmöglichen Sinne des logisch Disiunktiven, nicht im Sinne eines ‚*possibile contingens*‘.“³⁴ Die Begriffs- und Verständnispräzisierung Barths besteht demnach darin, das *possibile logicum* nicht nur „dem Begriff einer Realpotenz gegenüber“ zu stellen, „wie Faust, sondern eben auch dem Begriff einer logischen Disiunktion“.³⁵ Vogt führt zur Verdeutlichung mehrere Belege aus dem Barthschen Text an, die an der hochscholastischen Interpretation hervorheben, dass die Welt in ihrem Entwurf sinnvoll zu denken sei und nicht sinnwidrig, dem Sinn des Seins zuwiderlaufend, wenn z.B. Etwas in Einem seiend und nicht seiend zugleich sein soll und vieles Widersprüchliche mehr.

Über die Motive zu diesem schöpferisch-vernünftigen Akt ist damit freilich noch nichts gesagt, und sollten sie auch nur eine Spur von Notwendigkeit erhalten, würde hiermit die Kontingenz als Charakteristikum der von Gott geschaffenen Welt „doch einkassiert“.³⁶ Dass man diese Befürchtung streichen kann, dafür sorgt erneut der Blick in den Barthschen Text, in dem es heißt, dass der göttliche Wille nach scholastischer Auffassung zwar notwendig seine Güte und sein Sein zum Gegenstand habe, dies aber nicht heiße, dass Gott auch das außer ihm liegende Sein

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. Vogt: Kontingenz und Zufall, 203.

³² Ebd., 204.

³³ Ebd., 205.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 206.

notwendig wolle. Mit Blick auf die thomistische Rechtfertigung des Kontingenzbegriffes argumentiert Barth:

„Dieses außer Gott liegende Sein ist zwar auf das Ziel seiner Güte hingeeordnet. Aber diese Güte ist auf es doch nicht angewiesen; und sie kann von ihm keinen Zuwachs erfahren. Und so zielt zwar der göttliche Wille auf jenes außer ihm liegende Sein hin, indem es seiner Güte wohl ansteht, nicht aber, weil es seiner Güte unentbehrlich wäre. Darum wohnt dem göttlichen Willen keine Notwendigkeit inne, das, was außer ihm liegt, zu wollen.“³⁷

Vogt zieht Barth auch in der weiteren Diskussion zu Rate, in der es um die Bruchlinien in der theoretischen Entwicklung der scholastischen Schöpfungstheologie (zwischen Hochscholastik und spätmittelalterlichem Voluntarismus) geht, die Barth nicht bereits in der Theologie des Duns Scotus, sondern erst im Werk Wilhelm von Ockhams angelegt sehe.

Verfolgt man die einzelnen Stellen in Vogts ideen- und begriffsgeschichtlicher Studie zu *Kontingenz und Zufall*, an denen Barth mit seiner eigenen Studie zur Kontingenz im Rahmen seiner problemgeschichtlichen *Philosophie der Erscheinung* zur Sprache kommt, so lässt sich nicht übersehen, dass Vogt Barth nicht nur aufgrund seiner originellen Aristoteles-Interpretation selektiv zur Kenntnis nimmt, sondern ihm auch bis zur Hochscholastik auf weiten Strecken folgt und immer wieder auf ihn zurückgreift oder verweist. Auch wenn eine systematische Einordnung des Kontingenzbegriffs innerhalb des Barthschen Werkes damit noch immer aussteht, ist es doch vor allem Peter Vogt in jüngerer Zeit zu verdanken, den Blick erneut auf Barths intensive Beschäftigung mit dem Problem der Kontingenz gelenkt zu haben.

³⁷ Barth: *Philosophie der Erscheinung* I, 373f.

Literaturverzeichnis

- Dalferth, Ingolf U. / Philipp Stoellger: Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes. In dies. (Hgg.): Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellation eines offenen Problems. Tübingen 2000, 1-44.
- Blumenberg, Hans: Art. ‚Kontingenz‘. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 3. Hg. K. Galling u. W. Werbeck. Tübingen 1959.
- August Faust: Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen. Heidelberg 1931.
- Hoffmann, Arnd: Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte. Frankfurt a. M. 2005.
- Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes und zweites Buch. Hg. von Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg 1988.
- Vogt, Peter: Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte. Mit einem Vorwort von Hans Joas. Berlin 2011.

BUCHHINWEIS

Armin Wildermuth: Findlinge. Gefundenes und Erfundenes. In: Hans Rainer Sepp (Hg.): Libri Nigri, 38. Nordhausen: Traugott Bautz 2014, 364 S., ISBN 978-3-88309-944-6

Christian Graf

Am Ende meiner 2008 vorgelegten Rekonstruktion der Philosophie Heinrich Barths sprach ich im Blick auf diese von einem „sich ausrichtenden“, niemals endgültig fixierten oder zu fixierenden und deshalb (neues) „Denken erzeugenden Denken“. „Jede einmal ausgezogene, fixierte Gedankenlinie“ taue in erster Linie dazu, „die Denkbewegung neuerlich anzuregen“. Selbst die „Grundlinien“, die Barth im Untertitel seines späten Hauptwerks *Erkenntnis der Existenz* verspricht, erfüllten sich erst, „wenn sie in einem anderen Denken nachgezogen, gegebenenfalls auch anders gezogen worden sind“. Nicht nur biete Barths Philosophie reiche Möglichkeiten, den von seiner Philosophie gesetzten Rahmen auszufüllen und zu konkretisieren, sondern auch dieser Rahmen selbst erscheine dazu bestimmt, in immer wieder neuer Anstrengung erarbeitet zu werden.¹

Die Wirkung dieses von Barths Denken ausgehenden Impulses, der zugleich eine Forderung beinhaltet, erfahre ich in meiner philosophischen Arbeit seither auf Schritt und Tritt, auch wo ich mich (wie gegenwärtig) von den Kernthemen der Barthschen Philosophie entferne (ich arbeite derzeit an musikphilosophischen Fragestellungen bis hin zur Ausarbeitung einer spezifischen Klavierpädagogik). So ist es mir eine große Freude, einem Buch zu begegnen, das offenkundig von demselben Impuls zeugt und damit meine 2008 mehr geahnte als begriffene Kennzeichnung des Barthschen Denkens auf so schöne Weise bestätigt. Das neue Buch von Armin Wildermuth, den ich hier nicht vorzustellen brauche, ist nämlich ganz ohne Zweifel beides: Es ist ein ganz und gar selbständiges Buch, das viele Themenbereiche anspricht, die nicht im engeren Gesichtskreis Barths gelegen haben und zu denen man von Barth auch keinen konkreten Beitrag hätte erwarten dürfen, zugleich aber nimmt es Grundmotive Barths auf, und zwar in einer Weise, die diese wohl gar noch klarer hervortreten lässt als bei Barth selbst.

Beginnen wir beim Zweiten! Wildermuth nennt zu Beginn die drei Schwerpunkte, denen seine philosophische Aufmerksamkeit gilt: das Transzendente, die Erscheinung sowie die Schöpfung (13f.). Dass dies auch die letzten Brennpunkte des Barthschen Denkens sind, ist offenkundig und wird noch evidentier anhand der Weise, wie Wildermuth diese Grundgedanken einleitend charakterisiert (14f.). Be-

¹ Ch. Graf: *Ursprung und Krisis. Heinrich Barths transzendental-gnoseologischer Grundansatz in seiner Herausbildung und im Kontext neuerer Debatten*, Basel 2008, 328f.

sonders bemerkenswert scheint mir hier, wie er das Transzendente kennzeichnet: Dieses sei „die Lebendigkeit des Denkens und Erkennens“. So einfach? Ja, so einfach! Welche Mühe hat es uns Barthianern durch all die Jahre gemacht, den Sinn der „transzendentalen Transzendenz“ und ähnlicher nicht gerade einschmeichlender Formeln und Formulierungen zu erläutern! Immer wieder haben wir uns gegenseitig dazu ermahnt, nach Wegen der Vermittlung zu suchen, im vollen Bewusstsein, dass eine solche Terminologie einer breiteren Aufmerksamkeit auf das Denken Barths nicht eben förderlich sein dürfte – um dies selbst einmal in der Sprache Barths auszudrücken. Und jetzt genügen auf einmal ganz einfache Worte zur Erläuterung dieser höchsten Wahrheit? Es scheint so: Das Wort „Lebendigkeit“ bringt zum Ausdruck, dass es sich um etwas handelt, was uns ganz nah, das „Allernächste“ (168) ist, während doch andererseits klar ist, dass wir die besagte Lebendigkeit nie besitzen, sondern dass die Besitzmetapher vielmehr geradezu die Pervertierung des Gemeinten bedeutete. Auch später im Buch stoßen wir selbst dort, wo das Transzendente nicht nur anhand konkreter Beispiele aufscheint, sondern direkt thematisiert wird, auf dankenswert zugängliche Formulierungen. So zeigt man dem Leser etwa an, wo er „Hinweise“ auf das Transzendente gewärtigen darf: in der Sprache, dem Denken, dem Hören, dem Licht sowie in der Wahrheit (168).

Wird somit einerseits die große Nähe zu den Grundmotiven des Barthschen Denkens deutlich, so zeigt sich schon hier aber auch der vom Autor gewonnene Abstand, der ihm ermöglicht, auf Barths Formeln Verzicht zu leisten, ohne die ihnen entsprechende Problematik aus dem Auge zu verlieren. Und vollends liegen manche der Phänomenbereiche, denen er sich besonders zuwendet, jenseits der Horizonte, die Barth sich erschlossen hat. So enthält das Buch einen Abschnitt über die Dichtung Robert Walsers (58-74), eine Erinnerung an die *Jungen Wilden* in der Malerei (128-139), Überlegungen zum Tanz (171-180), die Skizze zu einer „Philosophie der Liebe“ (181-202) usf. Anlässlich von „Reflexionen auf einer Veranda“ scheint Wildermuth von der Idee beseelt, den Gestus phänomenologischer Beschreibung performativ einzuholen (und damit weit über das hinauszugehen, was Barth uns in dieser Linie anbietet), jedoch auf den Grundlagen von dessen Philosophie. Die Phänomenologie wird ihm, in Übernahme von Barths Kritik an den beiden Reduktionen der Phänomenologie auf das „Phänomen“ und das „Bewusstsein“, zur *Phansiologie* (39-57).

Gerade die Art und Weise, wie Wildermuth an Barth anschließt, dessen Anliegen verdeutlichen möchte und dabei doch eigene Wege geht, erinnert an Barths eigenen Umgang mit seinen Lehrern und Vorgängern. Das scheint Wildermuth auch durchaus bewusst zu sein, enthält doch der Anfang eine unverkennbare Reminiszenz an Barths *Philosophie der Praktischen Vernunft*, in der Barth sich auf die dem Leser in den Mund gelegte Frage nach dem „Standpunkt“ als Nachfolger (bzw. „verspäteter Nachzügler“) der Marburger Schule zu erkennen gibt (PV 4), nachsichtig gegenüber dem so Fragenden, dem er durch diese Mitteilung „einige

Mühe ersparen“ will. Bei Wildermuth heisst es nun: „Wer nach meinem philosophischen Standpunkt fragt, dem darf ich den Hinweis geben, dass ich den Spuren meiner beiden Lehrer folgte, Heinrich Barth und Karl Jaspers, denen das Erbe Kants ein teures Anliegen war.“ (13) Inwiefern es berechtigt ist, Karl Jaspers als Vorgänger für Wildermuths Reflexionen auf eine Stufe mit Heinrich Barth zu stellen, mag hier dahingestellt bleiben.

Wildermuths Buch deckt in gewisser Weise den ganzen Bereich der Philosophie ab. Während die ersten beiden Kapitel unter dem Titel „Philosophie 1“ und „Philosophie 2“ die Grundlegung einer Erscheinungsphilosophie leisten, die den Schritt „von der Phänomenologie zur Phänsiologie“² macht (ich spreche von einer Grundlegung, obwohl die betreffenden Ausführungen mit Ausnahme des zitierten, programmatischen Zwischentitels in ihrem Gestus keineswegs systematische Strenge für sich beanspruchen, sondern betont unverkrampft, erscheinungsoffen und beispielegesättigt daherkommen), sind die weiteren Kapitel den Themen „Kunst“ (117-154), „Mensch“ (155-202), „Geschichte, Gesellschaft, Kultur“ (203-246), „Kosmos“ (247-280) sowie „Theologie“ (281-364) gewidmet. Ermutigt aber durch den schönen Titel „Findlinge“, den Wildermuth seinem Buch gegeben hat, unter Beifügung des Untertitels „Gefundenes und Erfundenes“ (die Erläuterung des Titels auf Seite 11 wäre für sich allein schon einer eingehenderen Aufmerksamkeit würdig), werde ich im Folgenden ohne den Anspruch, den Brennpunkten und dem großen Zusammenhang des Buches gerecht zu werden, von einigen bemerkenswerten „Funden“ berichten, die ich meinerseits bei der Lektüre gemacht habe.

Ich weiß nicht, ob das in erster Linie mein eigenes Problem ist: Mir schien immer, dass die sogenannte „ästhetische Erkenntnis“ bei Heinrich Barth weitgehend Postulat bleibt. Während die große Linie seiner Überlegungen der Unterscheidung, aber auch gegenseitigen Beziehung und Begrenzung von theoretischer und praktisch-existentialer Erkenntnis gilt, ist mir nie so klar geworden, was er mit „ästhetischer Erkenntnis“ meint: ob es sich dabei um eine „autonome“, selbständige Form der Erkenntnis handelt, wie sie sich zu den beiden anderen Erkenntnisdimensionen verhält und inwiefern sie den Titel einer „Erkenntnis“ überhaupt zurecht trägt. Einleuchtend war mir selbstverständlich, dass eine gnoseologisch orientierte und anti-ontologische Philosophie, welche das Ästhetische derart auszeichnet, wie es die Barthsche tut, eine diesem Phänomenbereich entsprechende Erkenntnisform auszuweisen hat. Aber, wie gesagt: Der bloße Systemzwang dürfte im Blick auf diesen Ausweis zu wenig sein. – Armin Wildermuths Buch tut nun viel dafür, meine Bedenken zu zerstreuen bzw. das nachzuliefern, was mir bei Barth selbst fehlt, sowohl anlässlich seiner Reflexionen zur Malerei, zur Skulptur (hier besonders 144f.) wie etwa auch zur Wahrnehmung von Bäumen, dies unter dem Titel „Sind Bäume wirklich Bäume?“ (149-154).

² 39-57.

Dieser Titel stellt für mich einen „Fund“ insofern dar, als er in der denkbar lapidarsten Form auf die abstruse Situation aufmerksam macht, in die uns ein reduktionistisches und physikalistisches Weltbild hineinmanövriert. Reduktionismus bedeutet ja: Alles, was so und so aussieht und von dem wir zu wissen glauben, was es mit ihm auf sich hat, ist in Wahrheit etwas ganz anderes, auf das es zurückzuführen ist. Bäume sind doch keine Bäume, die sehen nur so aus und behelfsmäßig haben wir der Erscheinung nun einmal diesen Namen gegeben. Wir Menschen meinen, wir seien frei, doch was wir Freiheit nennen, ist in Wahrheit eine Illusion, ein Phantom, eine systematische, raffinierte Selbsttäuschung – von Menschen? Von Gehirnen? Es braucht recht viel, dem von der weltanschaulichen Ausschachtung der Resultate moderner Wissenschaften verunsicherten Menschen das Vertrauen zurückzugeben, dass die gewohnte und jahrtausendealte Auffassung, nach der ein Baum ein Baum, der Mensch ein Mensch und Denken etwas ist, was nur durch Denken selbst erfasst werden kann, durchaus berechtigt ist und bleibt. Schon vor dreieinhalb Jahrzehnten haben übrigens Robert Spaemann und Reinhard Löw bei ihrem Versuch, teleologisches Denken zu rehabilitieren, gerade gegenläufige Fragen formuliert, die aber denselben Effekt oder zumindest dasselbe Ziel gehabt haben dürften.³ Sie stellten nämlich das „liebgewordene Vorurteil“ in Frage, dass Bäume eben keine Bäume bzw., um ihre Beispiele zu vergegenwärtigen, „Sinn eine Variante von Unsinn und der Mensch ein Anthropomorphismus“ sei. Der Mensch ein Anthropomorphismus: wie in aller Welt kann es so weit kommen, dass wir bereit sind, so etwas anzunehmen, einen solchen Gedanken wohl gar für besonders schlau, nüchtern und unbestechlich zu halten?

Im zehnten Kapitel seines späten Hauptwerks *Erkenntnis der Existenz* versucht Barth bekanntlich eine Art Zusammenschau (er selbst spricht auch von einer *cognitio*⁴) der von ihm deutlich unterschiedenen Begriffe „Existenz“ und „Sein“, wobei der „Existenz“ am Ende ein eindeutiges Primat gegenüber dem Sein zuerkannt wird.⁵ Unverkennbar versucht Barth hier eine Art Abschluss seiner philosophischen Systematik, und angesichts der offenkundigen Vorsicht, Umsicht und Zurückhaltung, die Barths Gestus in dieser Frage durch sein ganzes Denken hindurch kennzeichnen, empfand ich selbst immer eine große Scheu, mir diesen Gedanken zu eigen zu machen. Wildermuth hat nun bereits in *Konzepte des Phänomenalen*⁶ eine beeindruckende Interpretation (er nennt sie eine „Meditation“) dieses Kapitels

³ Robert Spaemann, Reinhard Löw: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München / Zürich 1981.

⁴ H. Barth: Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophische Systematik, Basel / Stuttgart 1965, 621f.

⁵ Ebd., 679-682.

⁶ Hans Rainer Sepp / Armin Wildermuth (Hg.): Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink – Jan Patočka, Würzburg 2010.

vorgelegt.⁷ Mir scheint, dass auch in den *Findlingen* die kühne These Barths vom Primat der Existenz vor dem Sein, die es möglich macht, dass von einer „existentiellen Kosmologie“ gesprochen werden kann,⁸ einen Brenn- oder Fluchtpunkt bildet, der den Gedanken immer von neuem ihre Orientierung gibt. Und die These gewinnt in solcher Einlösung eindeutig an Evidenz.

Heinrich Barths Erkenntnisbegriff eignet eine von manchen wohl geradezu als Provokation empfundene Offenheit oder Bestimmungslosigkeit. Weder auf Kant noch auf seine neukantianische Herkunft kann sich Barth in dieser Hinsicht berufen. Entsprechend ist es alles andere als leicht, heutigen Philosophen den Sinn und das Recht dieser Offenheit zu erläutern, vor allem aber den Verdacht zu entkräften, es handle sich dabei um ein bloßes Theoriedefizit. Umso dankbarer kann man dem Buch von Wildermuth zahlreiche Hinweise entnehmen, welche die Notwendigkeit eines so beschaffenen Erkenntnisbegriffs und dessen segensreiche Konsequenzen im Bereich des Ethisch-Praktischen verdeutlichen. Nur dank dieser Offenheit ist garantiert, dass Erkenntnis ihr letztes Kriterium in der Wahrheit und nicht in irgendeiner immanenten Instanz, etwa der „Wissenschaft“, findet.

Einen letzten Fund, die mich dieses Buch machen ließ, möchte ich abschließend erwähnen. Wildermuth hatte die glänzende Idee, eine kleine Geschichte der Umkehrungen in der Philosophie zu schreiben. Philosophie sei als „unablässiges Versprechen einer kommenden Revolution“ zu begreifen, behauptet ein Zwischentitel (75). Und in der Tat sind da im Laufe der Philosophiegeschichte einige Revolutionen oder zumindest „Umkehr-Appelle“ (75) zusammengekommen. Sie einmal im Zusammenhang zu sehen, ist zweifellos lohnenswert. Besonders eindrücklich war mir hier der an Leibniz' *Monadologie* anschließende, eingestandenermaßen „ungewohnte“ (89) Versuch des Umdenkens, den Wildermuth vorschlägt und der Leibniz aus der Perspektive Heinrich Barths liest. Die *Monadologie* erscheint hier als eine im wahrsten Sinne des Wortes revolutionäre Weise der Umkehrung einer normalen Weltansicht, die sich kaum durchgesetzt hat und erst in heutigem Kontext, insbesondere durch die Philosophie Heinrich Barths, in ihrer vollen Bedeutung wahrnehmbar und so auch vollziehbar wird. „Wird von der ‚Gnade der Erscheinungen‘ her gedacht, dann müssen die Zugänge, Auslegungen, Perspektiven, Aspekte, Dinge, Orte, Felder und auch das Ich, ja selbst die Monaden als Ermöglichkeiten, ja geradezu als ‚Forderungen‘ der Erscheinungen des Universums verstanden werden. Dies bedeutet, dass es die *Phänomene* sind, die das Ich evozieren, jenes Ich, dem sie angeblich nach dessen Bedingungen erscheinen!“ (90) Das Schöne ist, dass damit eine Perspektive erst sachte angedeutet wird, deren Bedeutung ebenso unabsehbar ist wie das, was aus ihr folgt. Auch darin zeigt sich Wildermuths Nähe zu Barth: In der Einsicht, dass es solchen Perspektiven nicht gut tut, wenn man ihre Fluchtlinien sogleich allzu fest und deutlich auszieht.

⁷ Ebd., 87-112.

⁸ So Wildermuth schon im Titel des betreffenden Aufsatzes, ebd., 87.

Das Erscheinen und seine Nicht-Darstellbarkeit

Armin Wildermuth

Unter dem Titel „Sichtbarkeiten“¹ wird an der Universität Potsdam ein feinsinniges Projekt durchgeführt, in dessen Mittelpunkt die vielfachen Nuancen des „Erscheinens“ stehen. Dieser Begriff ist zwar nicht allein auf visuelle Ereignisse einzuschränken. Er birgt in sich eine ontologische Dimension, die leider leicht übersehen wird. Schon Kants Redeweise von „nur Erscheinungen“ wertete nicht allein die Phänomenalität ab, vielmehr verdeckte sie weitgehend das Erscheinen in seinem Aktuell-Werden. Lässt der Titel vermuten, dass man sich auf die Aspekte des Sichtbaren, des Sichtbar-Werdens, des Sichtbar-Machens und darum der visuellen Performanz konzentriert, so verdeutlichen die Texte, dass der Ausdruck „Erscheinen“ die grundsätzlichen Fragen unserer Wirklichkeits-Erkennntnis aufwirft. Wird man sich noch bewusst, dass das Erscheinen einen universalen Anspruch auf alles Wirkliche erhebt, meldet sich das Desiderat einer universalen Theorie des Erscheinens. Die Pluralbildung „Sichtbarkeiten“ führt ins Unabsehbare, so dass man sich der „Theorie der reinen Sichtbarkeit“ Konrad Fiedlers als einer vereinheitlichenden Grundlagen-Reflexion erinnern mag, die das Sehen selbst als die Grundlage alles Sichtbaren herausarbeitete und darum den Singular gebrauchte. Die Texte der angezeigten Schrift weisen in viele Richtungen, und einige zeigen auch an, dass man sich auf der Suche nach einer grundlegenden Theorie des Erscheinens befindet.

Dies birgt nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Alltagssprachlich sind die Worte Erscheinung und Erscheinen weitgehend negativ besetzt. Der Alltagsgebrauch setzt stillschweigend voraus, dass sich Erscheinungen von einer echteren, fundamentaleren Wirklichkeit abheben. In dieser ontologisch verhärteten Alltags-Pragmatik wird Erscheinung bestimmt etwa mit Licht, Illusion, Vision, Halluzination, Schein (täuschende Erscheinung) oder Phantom, Fata Morgana, Phantasmagorie. Werden diese Erscheinungsweisen dazu noch verstanden als subjektive Wahrnehmungen, ist die Eigenständigkeit des Phänomenalen verloren. Die Phänomenologie versucht gegen diese Abwertung die Akzeptanz des Phänomenalen zu setzen, können doch die Phänomene zum mindesten „im Bewusstsein“, eben als Bewusstseins-Phänomene, nicht als nichtig erklärt werden. Dies ist aber eine massive Reduktion des Erscheinenden auf den Status eines „Seienden im Bewusstsein“, und das Erscheinen selbst wird zu einem Aktivum, das sich auf ein transzendental angesetztes Subjekt bezieht. Wollen wir aber der Schwierigkeit voll ins Auge sehen und dem Erscheinen reduktionslos in seiner Reinheit gerecht werden, dann kommen wir kaum um die Einsicht herum, dass Erscheinen und Erscheinung sich zwar der Bestimmbarkeit entziehen, aber dennoch verlangen, bestimmt zu werden.

¹ Mira Fliescher, Fabian Goppelsröder und Dieter Mersch (Hg.): *Sichtbarkeiten 1: Erscheinen. Zur Praxis des Präsentativen*, Zürich-Berlin 2013.

Sehr vorsichtig tasten sich Mira Fliescher und Fabian Goppelsröder in ihrem *Editorial* an das Problem des Erscheinens heran. Es tritt allerdings bereits unter dem Aspekt von *Sichtbarkeit und Sichtbarmachung* auf, unter dessen Ägide sich die Bild-Reflexion und die Produktionsweisen des Bildes zu besonderen Themata des Graduiertenkollegs profilieren können. Der 1. Band ist mit Recht dem Grundsätzlichen des Erscheinens gewidmet, weshalb auch ein Text von Heinrich Barth aus seinem Werk *Erkenntnis der Existenz* abgedruckt wurde. Er hebt sich aus dem Kontext der anderen Beiträge durch seine Radikalität hervor, die ihn über die Grenzen der Phänomenologie und auch ästhetischer Inanspruchnahme hinausführt. Dass der Akzent anders liegt als bei Husserl, verrät schon das Verbum *Erscheinen*. Der Untertitel des Bandes gibt noch einen anderen Hinweis auf das Ziel des Forschungs-Unternehmens, nämlich *Zur Praxis des Präsentativen*. Barths *Philosophie der Erscheinung* wie seine Philosophie der Existenz legen den Akzent auf das Ereignis des *In-die-Erscheinung-Tretens*. Gemeint ist damit auch das Existieren des Menschen, der nicht auf einen imaginären Existenz-Punkt reduziert wird, sondern dieses Wirklichwerden in seinem Erscheinen praktisch *ist*. Anders ausgedrückt: der Mensch existiert präsentativ.

Jedes Projekt, das dem Erscheinen gewidmet ist, gerät ins Bodenlose, wenn es sich nicht selbst einen Boden schafft. Naheliegend ist der Versuch, dass man sich auf das Bild konzentriert, das sich als etwas Bestimmbares anzubieten scheint. Doch die Bilderflut, in der wir leben, und die Mannigfaltigkeit der Bildertypen, der Bildproduktionen und deren Gebrauch versetzen die Bestimmungsversuche allein schon des *Bildes als solchem* in Verlegenheit. Noch weiter reicht sie, wenn klar wird, dass das Bild und das Bildliche selbst auf das Erscheinen zurückgeht, so dass man sich auf einen transzendentalen Befund einlassen muss, der das *Erscheinen als solches* zu erkennen gibt. Dies treibt die forschende Erkundung über Bild und Bildliches hinaus und weitet sich aus auf den ganzen Ereignishorizont, den wir Welt zu nennen gewohnt sind.

Stößt diese Grundlagen-Reflexion auf ein fundamentales, nicht mehr auf eine theoretische Bestimmung zurückführendes Erscheinen, vielmehr auf ein zur Erkenntnis anstoßendes, sie evozierendes Erscheinen, so stellt sich die Frage, was es mit unserem gewohnten Verstehen von Erscheinen und Verschwinden, von erschreckendem und plötzlichem Erscheinen, von all den Modifikationen des sich präsentierenden Erscheinens von Erscheinendem auf sich hat – und welcher dieser sehr unterschiedlichen Erscheinens-Phänomenalitäten wir das Primat zuerkennen müssen. Sicher ist bei dieser Sachlage, dass das fundamentale originäre Erscheinen kein Verschwinden kennt, es sei denn, dass man die Auslöschung alles Erscheinenden und damit ein Ende des Erscheinen-Könnens überhaupt und damit aller Welten erdenken will.

Wie unterschiedlich das Ereignis des Erscheinens angegangen werden kann, bezeugen die Texte dieses Bandes. So kommt Karl Heinz Bohrer durch seine litera-

turtheoretischen Untersuchungen zum Schluss: „Die Ästhetik des Erscheinens wurde überhaupt zum regulativen Prinzip der literarischen Moderne.“² Dieses Prinzip habe sich zwar lange vorbereitet, sei aber besonders durch Nietzsches metaphorische Wiederbelebung des Dionysos-Mythos in der Moderne virulent geworden. Rückblickend gewinnen unter dem Gesichtspunkt des Dionysischen auch Hölderlins späte Hymnen und Elegien eine Erhellung. Der eigentliche Grundgedanke Bohrer, den er hier verdeutlichen will, besteht darin, dass die Epiphanie des metaphysisch-theologischen Göttlichen nach und nach ersetzt wurde durch das Erscheinen in seinem Jetzt-Ereignis. So rücken die Kategorien der Plötzlichkeit, des Erhabenen und der ästhetischen Autonomie gerade in ihrer Inhaltslosigkeit zu zentralen Momenten einer letztlich säkularen Dichtung und Literatur auf, die die Referenz an theologische Erinnerungen überwunden hätte. Wohin diese Tendenz weiter drängen könnte, bleibt in diesem Text offen.

Gernot Böhme erfasst das Erscheinen vom Aspekt des Flüchtigen, Augenblicklichen, Kurzlebigen her und reflektiert es angesichts der Hinfälligkeit des Daseins. Darum spricht er von einer Ästhetik des Ephemeren.³ Anstoß zu seinem Text war die Begegnung mit der japanischen Kunst des ukiyo-e, die er mit dem europäischen Impressionismus vergleicht und auch deren gegenseitige Aneignungen nicht ausschließt. In beiden Kunstformen wird das Wirkliche und Alltägliche gerade durch den Aufweis seiner Flüchtigkeit und Zufälligkeit zur intensiven Erscheinung gebracht. Böhme folgt der Theorie von Dieter Mersch, der in der Kunst der Moderne den Übergang vom „Werk“ zum „Ereignis“ herausarbeitete. Er bezieht sich auch auf Adorno, der ein- oder zweimal das Feuerwerk in seinem sich erfüllenden Erscheinen als Prototyp des Kunstwerks bezeichnete und damit das Ephemere dem Grundverständnis der Kunst zugeordnet habe. Ja, er sieht eine geradezu universale Ephemereisierung der Welt sich vollziehen, so dass der Kunst selbst nur verbleibe, dieses Flüchtig-Vergängliche ereignishaft zur Erscheinung zu bringen. Er unterscheidet eine gewaltsame und eine sanfte Kunst des Ephemeren, wobei er die gewaltsame als eine Ästhetik der Plötzlichkeit bezeichnet⁴. Als einen Prototyp dieser Kunst erachtet er die Happenings des „Explosionskünstlers“ Roman Signer.⁵ Er schildert auch, wie er an einer seiner Aktionen teilnahm oder in sie verwickelt wurde, doch bleibt seine Reflexion auf die plötzliche Veränderung im Bereich psychischer Bewusstseins-Erfahrung stecken. Dass jedoch so genannte Explosionen und inszenierte Plötzlichkeiten ganz andere Wirklichkeits-Dimensionen aufreißen können, bleibt diesen Reflexionen verborgen. Die sanfte Kunst des Ephemeren

² Karl Heinz Bohrer: Dionysos. Eine Ästhetik des Erscheinens, in: *Sichtbarkeiten* 1, 37

³ Gernot Böhme: Die sanfte Kunst des Ephemeren, in: *Sichtbarkeiten* 1, 87.

⁴ Ebd., 102.

⁵ Ebd., 102. – Siehe dazu den in diesem Bulletin publizierten Text von Armin Wildermuth: Roman Signer und die „schnelle Veränderung“.

sieht Böhme in jenen Kunstformen gegenwärtig, in denen das Walten der Natur in ihrem meist unmerklichen Sich-Ereignen zum Erscheinen gebracht wird.

Im Bereich der Grundlagen-Reflexionen ist das Denken Heinrich Barths anzusiedeln. Dieter Mersch widmet ihnen einen sehr ausgewogenen Text, der auf zehn Seiten einen erhellenden Einblick in dessen Erscheinungsphilosophie gewährt. Im Unterschied zum *Editorial*⁶ bezeichnet er Barths Philosophie nicht als „antiplatonisch“, sondern ordnet sie sachgemäßer in den „Antiplatonismus“⁷ ein. Für Barth bildet Platon eine konstante Bezugs-Instanz, der er nicht sklavisch folgt, sie vielmehr bereits in seinem Werk *Die Seele in der Philosophie Platons* (1921) kritisiert. Sein Einwand betrifft vor allem die zunehmende Ontologisierung der „Ideen“ im Spätwerk Platons, die auch seinem Polytheismus entgegenkommt. In der ontologisch verhärteten Gestalt ist die „Ideenlehre“ in den Neuplatonismus und in den scholastischen Platonismus eingegangen, wie sie auch im üblichen Platon-Verständnis noch heute herumspukt. Der Korrektur der *Marburger Schule* durch Hermann Cohen und Paul Natorp folgt Barth, so dass die Ideen als Funktionen für die Wissenschaft und auch als Lebensdaten in den Konnex des alltäglichen Handelns eingeholt werden konnten. Verbunden mit einer von Kant inspirierten Platon-Interpretation hält Barth am Primat der „transzendentalen Erkenntnis“, des „reinen Logos“ als dem letztgültigen Prinzip alles Denkens und Seienden fest. Dieses gilt ganz besonders für Barths *Philosophie der Praktischen Vernunft* (1927), die das platonische Agathon mit Kants kategorischem Imperativ parallelisiert, aber ebenso für die Erscheinungsphilosophie, die das Erscheinen im „Licht der Erkenntnis“ untersucht. Gewisse Sätze in der *Erkenntnis der Existenz*⁸ dürfen das Primat der Erkenntnis vor der Erscheinung nicht vergessen lassen, auch wenn Barth das Erscheinen der Erscheinung als die gemeinsame Voraussetzung der menschlichen Existenz und des kosmischen Seins erklärt⁹ oder das In-die-Erscheinung-Treten der Existenz als Mittelpunkt der philosophischen Systematik postuliert.¹⁰ Was eigentlich der Titel des Hauptwerkes andeutet: Es geht Barth um die „Erkenntnis der existentiellen Erkenntnis“, die einen unvergleichlichen Status gegenüber allen Formen des Erkennens besitzt. Sie ist das Zentrum seines systematischen Denkens. Eine Zusammenfassung seines Systemgedankens findet sich in einem Thesen-Papier, das er seinem Philosophischen Seminar im Sommersemester 1959 vorlegte: „Dass uns Erscheinung [...] als ein Sein in der Zeit erkennbar geworden ist, bietet uns die Grundlage dafür, dass wir Erscheinung in ihrem Er-

⁶ Sichtbarkeiten 1, 10.

⁷ Sichtbarkeiten 1, 118.

⁸ Heinrich Barth: *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*, Basel, Stuttgart 1965.

⁹ Heinrich Barth: *Erkenntnis der Existenz*, 666ff.

¹⁰ Ebd., 120ff.

scheinen als einen Akt der Existenz aussagen.“¹¹ Und Existenz bedeutet, wie erwähnt, „existentielle Erkenntnis“, in der ein „Sein-Sollendes“ einen Anspruch auf Aktualisierung offenbart.¹² Streng genommen unterläuft Barth das traditionelle triadische Schema der philosophischen Systematik durch die Teleologie der existentiellen Ausrichtung, in der er die Einheit des Systems begründet sieht. Von diesem Ansatz aus stellen die Philosophie der theoretischen Erkenntnis und die Philosophie des Ästhetischen „Auszweigungen“ der Philosophie der Existenz dar.¹³ Das traditionelle triadische Systemdenken wird also transformiert in einen Kontext, in dem das Primat der „existentiellen Erkenntnis“ – in der das Wesen der so genannten „praktischen Vernunft“ aufgenommen ist – führend geworden ist. Diese in Sicht gebrachte „Einheit des Systems“ kann natürlich nicht wieder mit den Mitteln der theoretischen Vernunft erläutert werden. Wenn Barth von „Grundlinien einer philosophischen Systematik“ spricht, ist unklar, ob er demütig bekenne, dass es ihm nicht gelungen sei, ein abschließendes systematisches Werk zu konstruieren, oder ob der Titel Ausdruck einer bei ihm üblichen Bescheidenheit sei oder auch, ob er der Ansicht sei, dass es gar kein System im üblichen Sinne geben könne, insofern zwei verschiedene Erkenntnisweisen – die theoretische und die transzendental-existenzielle – zusammenspielen sollten. Vielleicht muss man den Ausdruck „Grundlinien“ ernst nehmen, wenn man Barths oft geäußerten Hinweis auf ein „offenes System“ Gehör schenken will. Wir lassen die Frage hier stehen. Sie bedürfte umfassenderer Explikationen.

Dieter Mersch konzentriert sich auf den ästhetischen Aspekt der Barthschen Philosophie, insofern er die Performativität des Erscheinens, also sein „Hervortreten“ und „Sichtbarwerden“, herausarbeitet. Konsequenterweise entfällt dadurch die existentielle Dimension. Doch diese Beschränkung verhindert nicht, dass er die grundsätzlichen Differenzen Barths zu Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty und Levinas hervorhebt und dessen Verdienst um eine neue Grundlegung der Metaphysik und der zeitgenössischen Philosophie zu würdigen versteht. Vor allem anerkennt Dieter Mersch, dass Barth auf jenen Grund vorstößt, der allen Begriffen *vor*aus liegt und die Bedingung bildet, „dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.“¹⁴ Dahin führt die Einsicht, dass Barth nicht bei einem „Etwas“ einsetzt, sondern bei dem Ereignis der sich zeigenden Erscheinung, das selbst nicht in ein Etwas umgedeutet werden kann. Barth konzipiert eine prä-phänomenologische Aktualphilosophie, in der er auf Grund des dynamischen Wesens der Erscheinung dem Verbum „erscheinen“ das Primat verleiht. Dies hat Konsequenzen für das Verstehen der „Wirklichkeit“. So sagt Mersch: „Dem Erscheinen kommt keine

¹¹ Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft 13 (2006), 46.

¹² Bulletin 13, 43/4.

¹³ Bulletin 13, 47.

¹⁴ Sichtbarkeiten 1, 113.

Wirklichkeit zu – es ist vielmehr ‚Wirkendes‘.¹⁵ Das Erscheinen weist also eine Paradoxie auf, insofern es „selber nichts ‚ist‘, das aber gleichzeitig nicht negiert werden kann.“ (Ib.) Woher aber stammt dieses „nichts“, das nur Sinn macht, wenn es sich gegen ein „Sein“ abgrenzt, welches einem streng erscheinungs-orientierten Denken verdächtig vorkommen muss? Diese „nichts“-Formulierung setzt eine Ontologie voraus, die eigentlich den eigenen emergenten Charakter des Erscheinens verkennt und nur indirekt auf das Erscheinen selbst verweist. Der Grund dieses Ungenügens liegt darin, dass eine mundane Ordnung des Erscheinens mit einer „anderen Ordnung des Erscheinens als solchem“ zusammenstößt, einer Ordnung, die gerade das, was uns als „wirklich“ erscheint, bedingt, umgreift und trägt. Wir stoßen hier auf die Frage: Aus welcher „Dimension“ oder welchem „Horizont“ erscheint alles Erscheinende? Es bietet sich hier ein „Nichts“ an, das, wird es artikuliert, seine Nichtigkeit gerade einbüßt und uns blind macht für den eigenmächtigen Aufgang des Erscheinens als solchem (vgl. Dieter Mersch in *Ereignis und Aura*).

Dass Mersch gerade die Dimension des Erscheinens in ihrer Reinheit in Sicht bringt, damit Barth folgend, hängt offensichtlich mit seinem eigenen Erkenntnisprozess zusammen, der ihn von der Semiotik über die Analyse des Sich-Zeigens zur Einsicht in die „Nichtdarstellbarkeit des Augenblicks der Erscheinung“¹⁶ führte. In einem Gespräch mit Bernhard Waldenfels,¹⁷ dem Meister vieler phänomenologischer Analysen, argumentiert Dieter Mersch von dieser prä-phänomenologischen Dimension aus, die sich im Denken des Dass (Quod) des Erscheinens, im Phainesthai, entdecken lässt. Mersch verweist auch auf Schelling, dessen Unterscheidung von Quidditas und Quodditas, von Washeit und Dassheit, für ihn erhellend war.¹⁸ Vor allem darum, weil die „Ex-sistenz“ des Erscheinens aller Auslegung zuvorkommt und von dieser Unvordenklichkeit aus auch alles, was sich in die Raster der sprachlichen Propositionen fügt, in einer anderen Weise nochmals gedacht und transformiert werden muss. Aber welches Denken und Sprechen kann diese Transformation leisten? Gibt es ein Denken, das dieser fundamentalen Einsicht in die Urdimension des Erscheinens in seinem Sich-Ereignen gewachsen ist? Müssen wir vielleicht erwägen, ob sich die Weisen des Sich-zu-Erkennen-Gebens der Erscheinung im Ablauf einer ihr eigenen Erscheinens-Geschichte veränderten und sich einmal offenstehende Erkenntnisweisen verschlossen haben? So ist zu fragen: Ist die Differenz der „Nachträglichkeit“¹⁹ zwischen dem sprachlichen Aussagen-Können des Erscheinen-Ereignisses-als und diesem selbst ein unveränderliches Ab-

¹⁵ Ebd., 113.

¹⁶ Sichtbarkeiten 1, 173.

¹⁷ Sichtbarkeiten 1, 173-183.

¹⁸ Sichtbarkeiten 1, 179.

¹⁹ Sichtbarkeiten 1, 179.

solutum? Gestattet eine mögliche *Philosophie des Erscheinens* – die auch ihre eigene Kontingenz reflektieren müsste – überhaupt ein solches Absolutum?²⁰ Ist dieses so genannte Absolutum ein Ereignis, das sich erst in der Geschichte des Erscheinens zeigte? Diese Bemerkungen sollen nicht im Sinne von Heideggers „Seinsgeschichte“ verstanden werden, obgleich dann, wenn man einer eigenen Dynamik des Erscheinens als solchem einen geschichtlichen Sinn zuerkennt, eine Analogie nicht von der Hand gewiesen werden kann.

Wie bereits angedeutet, ist jede Philosophie, die sich mit der Erscheinung und dem Erscheinen einlässt, konstitutiv gezwungen, mit der gnoseologischen, eigentlich der erkenntnis-potenten Offenheit des Erscheinens ins Reine zu kommen. So spricht Barth von der Erscheinung als einem determinandum, von einem Fragestellenden, von einem Ereignis, das sich zumeist hinter einem Gitter von Begriffen verbirgt und das vor allem einen ästhetischen Charakter besitzt. Insofern das Primat des Erscheinens akzeptiert wird, verwandelt sich das Erkennen. Es begegnet dem Erscheinenden in seinem Erscheinen als einem „Sich-zu-Erkennen-Gebenden“, das keineswegs etwas Zusätzliches bildet, vielmehr dessen eigenstes Wesen ausmacht. Eine „Philosophie der radikalen Ereignishaftigkeit“,²¹ wie sie Mersch bloß erwägend suggeriert, ist im barthschen Verständnis (dessen Philosophie unter diese Rubrik fällt) keineswegs „neutral“ oder bar jeder „Ordnung“. Das „Ereignishaft“ ist weder nur subjektiv noch nur objektiv, vielmehr ist es „medial“ – Subjektives und Objektives in seiner Manifestation vereinend. Man könnte darüber rätseln, ob hier nicht die Probleme von Schellings „Identitätsphilosophie“ neu bedacht werden müssten. Und was die Ordnung anbetrifft, ist nicht die Willkür reiner Dassheiten anzunehmen, sondern ein Sinn-Kontext, der allen Erscheinens-Ereignissen zuvor geht und jedes Dass-Ereignis in seinem Dass-Werden-Können ermöglicht.

Mag sein, dass dies allzu metaphysisch anmutet und vielleicht an den Entwurf Leibniz' in seiner kleinen Schrift *De rerum originatione radicali* erinnert, in der anstelle einer mundanen und einer letztlich doch auf das Subjekt bezogenen „Medienphilosophie“ eine transzendente, aber asubjektive Teleologie der „compossibilitas“, des Zusammen-Möglichen, erwogen wird. Wenn wir hier gleichsam die Mitte dieser beiden Positionen annehmen, so ist davon auszugehen, dass das Erscheinen des Erscheinenden die Potenz des Erscheinens-als selbst mitbringt. Es ist doch sehr fraglich, ob dem Erscheinenden nicht erst eine gewaltsame Bestimmung übergestülpt werden muss, um ihm seine Mediums-Fähigkeit abzutrotzen. Die Erscheinung als determinandum zu behandeln, entspricht dem theoretischen Erkennen, das auf der Negation des erfüllten, selbst-seienden Erscheinens beruht. Diese Argumentation will der Tendenz entgegen treten, dass das Erscheinende durch den

²⁰ Sichtbarkeiten 1, 181.

²¹ Sichtbarkeiten 1, 177.

Filter des „Etwas-als-Etwas“ dringen muss, um sich zu konstituieren. Was hier so abstrakt anmutet, besitzt unter der Herrschaft der instrumentellen Medien, in der wir heute existieren, ihr praktisch-technisches Surrogat. Es ist verständlich, dass man sich heute versteigt, überhaupt jede Bestimmung von Erscheinendem durch ein vermittelndes Medium zu postulieren. Die Verkehrung der Positionen lässt sich an Derridas deklamiertem Primat der Schrift vor dem Denk-Gehalt ablesen. Diesen Sachverhalt diagnostizierte bereits Nietzsche in einer seiner Frühschriften mit dem Wort von der „Gleichsetzung des Nichtgleichen“, die die abstrakte Sprache, aber im tieferen Sinne die reduktive Ontologisierung der Phänomene, die alle phänomenalen Eigenheiten dem neutralen „Ist“ unterwirft, in archaischer Zeit bewerkstelligt habe. Dass er für diese katastrophale Reduktion und Phänomensfeindschaft „jüdische Priester“ verantwortlich macht, ist eine weniger bemerkte Pointe in der Nietzsche-Forschung.

Wie muss eine Sprache beschaffen sein, um dem ungebrochenen Erscheinen gerecht zu werden? Wie kann die „Nichtdarstellbarkeit des Augenblicks der Erscheinung“²² dennoch darstellbar werden, obgleich unweigerlich die sprachliche Artikulation in den Status der „Nachträglichkeit“ gerät? Ist die hier sich öffnende Zäsur überhaupt zu überwinden? Waldenfels schlägt eine „indirekte Ausdrucksweise vor“, doch Mersch, der auf einer tieferen Ebene argumentiert, die *vor* aller Proposition liegt, ist überzeugt, dass hier eine „ästhetische oder künstlerische Form des Sprechens“²³ verlangt werden muss. Leitend ist ihm die Einsicht in das Wesen der Aufmerksamkeit, die *vor* dem Augenblick des Erscheinens gegenwärtig sein muss. Mersch formuliert: „Jedes Aufmerken liegt ja selbst schon *vor* jenem Augenblick, wodurch das, worauf wir aufmerksam geworden sind, eine Bedeutung erlangt oder auch nicht.“ Es lohnt sich bestimmt, hier weiter zu denken und jenen originären transzendentalen Zusammenhang von Erscheinen, Erkennen und Sprechen in die Möglichkeit einer eigenen Erkennbarkeit zu rücken, denn ohne ihn wäre alles humane Erkennen und Denken grundlos und hänge in der Luft. An anderem Ort versucht Mersch, diesen Sachverhalt anhand der Kunst von John Cage zu erläutern. Sie ist ihm das konkrete Beispiel dafür, dass sich die Kunst der Werke zur Kunst der Ereignisse transformierte.

²² Sichtbarkeiten 1, 173.

²³ Sichtbarkeiten 1, 182.

Roman Signer und die „schnelle Veränderung“

Armin Wildermuth

Wie soll man die Kunst Roman Signers benennen? Was ist ihr Anliegen? Was tritt in ihr in die Erscheinung? Es ist nicht leicht, dieses Werk in die gegenwärtigen Kunstrichtungen einzuordnen. Diese Sperrigkeit zeigt ihre Eigenständigkeit. Dennoch steht es nicht erratisch in der Kunstlandschaft. Parallele Intentionen hat z.B. Roland Wäspe aufgezeigt.¹ Marcel Duchamp, Josef Beuys und Harald Szeemanns Berner Ausstellung *When attitudes become form* im Jahr 1969 gaben Anstöße zu einer erweiterten Auffassung des Skulpturalen. Signers künstlerisches Forschen ist in dieser dannzumal sichtbar gewordenen Bewegung zu situieren. Heute zeichnet sich immer deutlicher eine neue Bewegungs-Richtung ab, die als eine Kunst des Performativen auftritt und zu der Signers Kunst gleichsam als Vorreiterin betrachtet werden kann.

Signer entwickelte in den vergangenen Jahrzehnten eine Kunst der sinnhaft begrenzten Aktionen, die als Skulpturen verstanden werden sollen. Damit beschert sie den Interpreten ein Paradox: diese Kunst versucht performative Aktualisierungsprozesse mit der Tradition der statisch verstandenen Skulpturen zu vereinen. Aus den kursierenden Bezeichnungen wie z.B. Aktion, Zeit-Skulptur, *momentary sculpture*, Projekt, Performance darf man wohl mit einigem Recht jener des „Ereignisses“ (ein Ausdruck, den der Künstler selbst verwendet) im Sinne des „skulpturalen Ereignisses“² den Vorzug geben. Darum soll hier Roman Signers Kunst als eigenständige *Ereignis-Kunst* dargestellt werden – allerdings nur im Hinblick auf einen sehr beschränkten Aspekt, nämlich den des *Sich-Ereignens des Ereignisses im Augenblick ihres Erscheinens*. Dies klingt kompliziert und erfordert einige Erläuterungen.

Es sei ein besonderes Beispiel ausgewählt – die „Aktion“ am 15. Oktober 2013, die den Abschluss der Feierlichkeit zum Neat-Durchstich markierte. 100 gelbe Helme, wie sie die Bauarbeiter tragen, lagen in Reih und Glied zwischen zwei Gebäude-Schuppen am Boden bereit, um in Anwesenheit eines auserlesenen Publikums, eines Bundesrates und den Kameras des Schweizerischen Fernsehens, ausgelöst durch einen Druckknopf, mit Dynamit in die Luft gesprengt zu werden und mit Getöse chaotisch wieder auf den Boden niederzuprasseln. Roman Signer leitete sein sorgfältig geplantes „Ereignis“ als Magister Ludi in sichtbarer Anwesenheit und mit erwartetem Erfolg. Es war eine „Aktion“ als „Ereignis“ und ohne Zweifel auch – ein symbolträchtiges „Spektakel“. Vorangegangene Interviews mit dem Künstler und nachträgliche Berichterstattungen in allen öffentlichen Medien um-

¹ Roland Wäspe: „Spuren der Zeit. Zur kunsthistorischen Situierung der Skulptur von Roman Signer“. In: Kat. zur Ausstellung *Roman Signer Skulptur* im Kunstmuseum St. Gallen 1993.

² Konrad Bitterli: „Roman Signers skulpturale Ereignisse“. In: *Parkett* 45, 1995, 122-126.

rankten den Vorgang von weniger als zwei Minuten. Nochmals also: ein Spektakel par excellence.

Man darf einwenden, dass dies ein wenig geeignetes Beispiel sei, um das Wesen von Signers gesamter Ereignis-Kunst zu charakterisieren. Die frühen Aktions-Arbeiten vollziehen sich noch in instrumenteller Kargheit und Einsamkeit. Diese lassen von Anfang an die führende Idee einer Aktion klar und deutlich sichtbar werden. Die Veränderung der Materialien und die waltenden Naturkräfte springen in ihrer Sinnhaftigkeit in die Augen. Dies kann ganz wörtlich verstanden werden. Dieser „Sprung in die Augen“ schafft das Skulpturale der signerschen Aktionen. In der Sichtbarwerdung ihrer „Idee“ inkarniert sich die Einheit jeder sinnhaft begrenzten Aktion, jedes skulpturalen Ereignisses. Sicher ist dies ein komplexer Begriff für das, was gewohnterweise als Skulptur gilt.

Gern hebt man den Zeit-Charakter von Signers Werken hervor. So liest man von Zeit-Skulptur oder Augenblicks-Skulptur (*momentary sculpture*). Doch die Zeit selbst hat keine skulpturale Struktur, besonders wenn sie als Zeit-Linie verstanden wird, so wie dies im Alltag gang und gäbe ist. Man kann man jeden zeitlich begrenzten Vorgang wie z.B. ein Musik-Stück, jede Theater-Aufführung, jede Tanz-Darbietung, jeden Film, ja jedes Fußballspiel, jedes religiöse Ritual als Ereignis-Skulptur bezeichnen. In diesen gibt es besondere Augenblicke, besondere Unter-Ereignisse und immer einen Höhepunkt, einen Kairos, einen Augenblick, der das ganze Ereignis prägt und in dem es seine Erfüllung findet. Rückt man von der linearen Zeit ab und bezieht sich auf die gelebten Zeit-Modifikationen, die sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausfächern, dann gleitet das zeitliche Geschehen in die innerpsychische Bewusstheit ab. Dies wurde zeitphilosophisch von Augustinus vorgegeben, von Husserl und Heidegger aufgenommen und durch den Vorrang der Gegenwart festgezurrert. Doch auch diese große philosophische Tradition kann und muss hinterfragt werden. Es gibt schon lange kritische Einwände gegen die leere und imperiale Zeitkonzeption, der wir uns mit Haut und Haar und mit allen unseren präzisen Uhren unterstellt haben. Bereits Leibniz sprach von der Zeit als einem „tractus“ – d.h. als von etwas Abgezogenem, als von einer Abstraktion und als von etwas, das nicht selbst als eigene Macht im Wesen der Erscheinungen, der Phänomene, liegt.

Signers Kunst dürfen wir heute mit den intensiven Besinnungen auf den Gedanken des „Ereignisses“ verbinden. „Ereignis“ ist ins Zentrum vieler moderner Philosophien und Literaturtheorien gerückt, so z.B. bei Henri Bergson, Martin Heidegger, Alfred North Whitehead, Heinrich Barth, Gilles Deleuze, Michail M. Bachtin, Alain Badiou. Es ist überall dort virulent, wo vom „Erscheinen“, von „Performanz“ oder dem „Performativen“³ die Rede ist. Denn tiefer als die Zeit ist

³ Dieter Mersch: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main 2002.

das Erscheinen zu denken. Das Erscheinen ist zu verstehen als Akt der Emergenz, d.h. als Akt des Sich-Zeigens, Sich-Aktualisierens, Sich-Manifestierens, Sich-Konstituierens in der Wirklichkeit – kurz: als das Sich-Ereignen von Etwas im Übergang vom Nicht-Sein ins Sein. Dass man erscheinende Kunstwerke in der linearen Zeit verorten kann, ist unbenommen, doch grundsätzlich ist zu bedenken, dass es stets bestimmte erscheinende Zeiten (oder Zeitigungen) gibt. So gibt es psychische Zeiten, unterschiedliche Bild-Zeiten, biologische Zeiten usw. Damit stellt sich auch die Frage nach der Erscheinens-Zeit in Signers Kunstwerken, die, wie bereits angemerkt, als Ereignisse gekennzeichnet werden.

Sehr bescheiden äußert sich der Künstler über seine Kunst: „Ich habe vielleicht einen anderen Skulpturbegriff. Der hat sich allmählich durch meine Aktionen entwickelt. Ich habe mich immer als Bildhauer verstanden. Es geht immer um Probleme im Raum, das Geschehen im Raum, Zeitabläufe.“⁴ Signers Kunst ist also ein Versuch, zeitlich begrenzte Geschehens-Abläufe aus dem lebensweltlichen Strom zu isolieren, sie unabhängig von ihrem Inhalt zu strukturieren, sie aber zugleich in räumlichen Kontexten von Dingen, technischen Konstruktionen und transformierenden Destruktionen sichtbar werden zu lassen. Beide Aspekte zusammen bilden die „Idee“ der skulpturalen Einheit, die der Künstler als gleichwertige Gestalt neben der durchgeführten Aktion verstanden haben will. Deutlich wird dies bei der *Aktion mit einer Zündschnur* von 1989, in der die Strukturierung des Zeitablaufs und die Räumlichkeit der streckenweise aktivierten Zündschnur auseinandertritt, aber durch die „Idee“ der Verbindung von Appenzell, dem Geburtsort des Künstlers, und dem St. Galler Kunstmuseum, am Tage seiner Neueröffnung, vereint wird.

Wie schon angedeutet: die dramatischen Augenblicke, die die signerschen Aktionen zu ihren Ereignis-Kulminationen katapultieren, faszinieren besonders. Erwartet oder unerwartet treten sie auf, wie zufällig und doch geplant. Diese „schnellen Veränderungen“ verleihen als Umkippen-Ereignisse ganzen Aktionen ihren „Sinn“. Ihre Plötzlichkeit überrascht, irritiert, schockiert oder belustigt. So aber wäre das Plötzliche nur ein Mittel, einen psychischen Effekt zu erzeugen. Doch es geht Signer um mehr. Er konfrontiert uns mit nichts weniger als dem Rätsel der Veränderung. Manchmal hat es den Anschein, als trage die Plötzlichkeit ihren „Sinn“ in sich selbst – eben den Sinn, dass etwas Unerwartetes in die gewohnte Erscheinungswelt einbricht. Vielen Betrachtern der signerschen Kunst genügt dieser Aspekt – sieben Hocker fliegen durch die Luft, einem Tisch werden die Beine weggesprengt, ein Ballon zerplatzt, Raketen sausen in die Luft, ein Fahrrad zerschmettert an einer Wand – ja, das kann ergötzen, warum eigentlich nicht?⁵

⁴ Zitiert bei Konrad Bitterli a.a.O., 122.

⁵ Vgl. die Schrift von Agathe Nisple und Hanspeter Spörri: *Weissbad – End de Wölt und andere Stationen*. Hof Weissbad 2009. Hier werden besonders die Aktionen Signers dargestellt, die er im Umkreis des Hotels Hof Weissbad (AI) durchführte.

Doch die plötzlich sich verändernden Ereignisse geben einige Rätsel auf. Was geschieht eigentlich in einer „schnellen Veränderung“? Wir sehen sie und sehen sie doch nicht. Eine Explosion erscheint, doch das eben noch Erscheinende verschwindet – in einem Augenblick, in einem Ereignis, das sich zugleich im Erscheinen und Verschwinden manifestiert und das – Platon hat es bereits bemerkt – schwer zu erfassen ist.

Explosionen und Implosionen sind manchmal Klein-Ereignisse, manchmal verheerende Katastrophen. Verglichen mit kriegerischen Aktionen sind Signers Explosionen harmlos, eingezäunt durch einen sinnhaft und zeitlich begrenzten Organisations-Rahmen. Zu diesem gehört auch die räumliche Distanz, die dem Publikum abverlangt wird, um das isolierte Geschehen in Sicherheit verfolgen zu können. Diese Vorsichtsmaßnahme kann unter der Rubrik der Sicherheitsvorkehrungen zum Schutze für die anwesenden Beobachter abgehakt werden. Das ist jedoch zu kurz gedacht. Man übersieht dabei, dass räumliche Sicherheits-Vorgaben dem Betrachter erst eigentlich ermöglichen, eine signersche Aktion in ihrer eigenen Dramatik zu erfahren – sie so zu erfahren und zu sehen, wie die Materialien sich verhalten und der in Gang gesetzte Aktions-Prozess sich selbst entwickelt. Denn darauf kommt es an: die Aktion als reines Sich-Ereignen erschauen zu können. Kant führt auf gleiche Weise die Erfahrung des Erhabenen in die ästhetische Erkenntnis ein. Bedarf es zur Untersuchung der „reinen Vernunft“ einer inneren Distanz zu aller Theorie, so in der Ästhetik des Erhabenen einer räumlichen, denn nur aus gesicherter Distanz ist das Sehen der „reinen Dynamik der Natur als einer Macht“ möglich. Es geht also Kant nicht nur um die „am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend“ und um den „in Empörung versetzten grenzenlosen Ozean“⁶ – es geht letztlich allein um den ungeheuren, sich als Macht offenbarenden Schöpfungs-Aufbruch der Natur-Erscheinungen, der allem Menschlichen vorausliegt und es als Ur-Bewegtheit der so genannten Natur trägt und konstant erschafft.

Signers Aktionen spielen diese Groß-Vorgänge in geradezu ironischer Weise im Klein-Format durch. Sie sind harmlos, verdecken aber den möglichen Harm, der in ihnen verborgen liegt und lauert. Das Explosive macht dies bewusst – plötzlich und unvermittelt. Denn der Augenblick der schnellen, blitzartigen Veränderung zerstört unversehens die Distanz, die den braven Beobachter von der inszenierten Aktion trennt. Im Augenblick der Veränderung ist er – körperlich spürbar irritiert oder verwundert – in das explosive oder implosive Ereignis miteinbezogen. Er springt, unwillkürlich und wie gezwungen, hinein in die sich öffnende leere Räumlichkeit des Ex-Plosiven – im Bruchteil einer Sekunde verschwand die Trennung vom Ereignis dort und seinem Standort hier. Doch sehr schnell schnappt er wieder

⁶ Kant: *Kritik der Urteilskraft* § 28, 104: „Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden.“

zurück in die gewohnte Rolle des alltäglichen Betrachtens und in die Trost gebende Versicherung seines bewussten Unbewussten, dass dies alles nur eine etwas skurrile Begebenheit sei.

Es gibt auch schnelle Veränderungen ohne großen Knall. In stiller Wucht verändern sich ununterbrochen die Erscheinungen, in denen wir selbst erscheinend präsent sind. Wir wandern von einer Welt in eine andere, ohne es zu bemerken, bis zum Augenblick, wo diese Selbstverständlichkeit unterbrochen wird. So montiert Signer z.B. zwei Ballons (*Zwei Ballone* 1983), die eine horizontale Querstange in Balance halten. Plötzlich zerplatzt einer der Ballons und das Gleichgewicht ist gestört. Die Seite der Querstange mit dem unversehrten Ballons steigt, die andere sinkt. Eine andere Welt erscheint, obgleich wir in der gleichen Welt wie vor diesem Ereignis verbleiben. Wir reiben uns die Augen – was ist geschehen? Was ist in diesem Geschehen geschehen? Was sich hier en miniature vollzog, vollzieht sich unzählige Male in alltäglichen Situationen. Man wartet z.B. in einem Auto sitzend vor einer Barriere, verharrt, bis sich die Bahnschranke hebt – man startet neu und fährt los in eine gerade sich verändernde Situation, pathetisch gesprochen: in eine andere neue Welt. Wo ist hier die Explosion, wo das schnelle Verändern? Es hat sich in den wichtigen, aber verschwindenden Augenblick, in diesen „Zuck“ zurückgezogen, in dem sich die Bahnschranke gerade zu bewegen beginnt. Es ist dieser Umschlag von Ruhe in Bewegung, von einem Diesem in ein Anderes, der schon lange zu einem Nachdenken herausfordert.

Signer geht es wie Platon nicht um das Plötzliche der Plötzlichkeit, vielmehr darum, das Rätsel zu erkunden, was im Plötzlichen erscheint und zugleich nicht erscheint. Es geht ihnen beiden auch nicht um eine Jetzt-Punkt-Gegenwart, um einen Jetzt-Punkt-Augenblick, denn dieser kann nicht die Grundlage für Erscheinendes sein, weil der wirkliche Punkt selbst nicht erscheint und seinem Wesen gemäß gar nicht erscheinen kann. Durch eine Reihe absoluter Jetzt-Punkte, die alle nicht erscheinen, ergäbe sich auch keine erscheinende Welt. Das Problem der schnellen Veränderung, in dem das Plötzliche haust, liegt anderswo.

In der auf Bestimmtheit der Ideen ausgerichteten Philosophie Platons gewinnt gerade der Umschlag von Sein zum Nichtsein, von Ruhe zur Bewegung und wieder von Bewegung zur Ruhe eine überraschende, ja eine überragende Bedeutung. Das „Plötzlich“ zeigt sich als ein „Zwischen“, das nicht in die Zeitlichkeit der sich verändernden Erscheinungen eingereiht werden kann. Ein Zitat aus einer Platon-Interpretation mag die besondere Bedeutung des Plötzlichen andeuten: „... beim Umschlag von Nichtsein zum Entstehen und von Sein zum Vergehen ist das Eine sowohl hinsichtlich des Seins wie des Werdens unbestimmt: weder ist es, noch ist es nicht, weder entsteht es, noch vergeht es (Parmenides 156 e 7 – 157 a 3) – weil es in der absoluten Bestimmungslosigkeit des außerordentlichen ‚Plötzlich‘ ‚ist‘.“⁷

⁷ Gerhard Huber: Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des „Parmenides“. Dissertation Universität Basel. Wien 1951, 78.

Wir wollen uns nun nicht in die Probleme der platonischen Dialektik verlieren, doch es sei festgehalten, dass das Moment der Bestimmungslosigkeit in der Plötzlichkeit – bei Platon als „*exaiphnes*“ bezeichnet – auch der spontanen Erfahrung plötzlicher Ereignisse entspricht. Sagen wir doch: „Wir sind wie vor den Kopf geschlagen“, oder „Wir sind fassungslos“, oder „Wir trauen unseren Augen nicht“. Dies sind bekannte Aussagen, die die Situation des Herausgeworfenseins aus dem vertrauten Zeitablauf beschreiben. In diesen Augenblicken sind wir übermannt von der Bestimmungslosigkeit, die eine „schnelle Veränderung“ bewirkt. Für Platon ist das jede Bestimmung auslöschende Plötzlich, das „*exaiphnes*“, außerzeitlich. Diese Einsicht gewann 2000 Jahre später für Kierkegaard eine große Bedeutung. Für ihn ist das Plötzliche das Dämonische, das Hereinbrechende aus einer anderen Wirklichkeits-Dimension.

Wie bereits schon erwähnt: Signers Aktionen oder skulpturale Ereignisse präsentieren sich in einer Harmlosigkeit, die – gemessen an den Dimensionen, die sich hier eröffnet haben – ironisch anmuten könnte. Signer lässt das Plötzlichkeits-Ereignis nicht ins Außerzeitliche entschwinden, er holt es in den Einheits-Zusammenhang seiner „Ereignis-Skulptur“ zurück. Blitzt auch die Außerzeitlichkeit auf, so wird sie vom Künstler in die Zeitlichkeit der sinnhaft begrenzten Aktion wieder eingeordnet. Mag das Explosive auch zentral sein für seine Aktionen, so erfüllen sie sich aber nicht in dem einen Augenblick, den wir hier herausgehoben haben. Die Einheit der Ereignis-Skulptur kennt Anfang, Höhepunkt und Ende. Die Trümmer, die nach einer „Explosion“ zurück bleiben, sind – wie z.B. das Chaos der heruntergeprasselten Bauarbeiter-Helme oder die Holzstücke auf der Spanischen Treppe in Rom – gleichwertiger Bestandteil des skulpturalen Ereignisses als Ganzem. Diese End-Trümmer stellen das Neue dar, das aus dem Veränderungs-Mysterium sich zum Erscheinen bringt.

Signers Bildhauerei gestaltet aber auch langsame Veränderungen. Vorbild ist dabei die Sanduhr (z.B. *Sandkubus* 1973, *Sandtreppe* 1975, *Sandsäule* 1982), die unhörbar und beinahe unbemerkt ihren sanften Stoff rieseln lässt, der, von der Schwerkraft durch Löcher von Stufe zu Stufe (z.B. im *Turm* 1978) oder von Stockwerk zu Stockwerk hinab gezogen, neue Sandhaufen bildet, die wieder langsam und gemächlich in sich zusammensinken (z.B. *Sand*, Fri-Art, Fribourg 1981). Für unsere menschlichen Maßstäbe sind die Plötzlichkeiten in diesen langsamen Veränderungen nicht erkennbar. Die Kontinuität des langsamen Fließens scheint sie zu negieren. Doch dem meditativen Schauen erschließt sich die Konstanz des Sich-Veränderns, das alle Dinge in ihrem täuschenden Stillstehen durchwaltet – in seinem eigenen Walten aber unsichtbar bleibt.

Es sei noch auf einen besonderen Umstand aufmerksam gemacht. Roman Signers Werke wurden nach der ersten Periode des manchmal einsamen Schaffens filmisch dokumentiert, ja, es hat den Anschein, dass viele Aktionen nicht nur dokumentiert, sondern auch vom filmischen Auge her konzipiert wurden. Natürlich

ist es großartig, dass wir nun auf Signers immenses Gesamtwerk wann immer wir wollen zurückgreifen können. Es ist aber ganz entscheidend, dass wir wissen, dass der Künstler mit anteilnehmender Intensität selbst an den Filmen mitarbeitete und streng genommen eine ganz neue virtuelle Ereignis-Kunst erschuf. Es ist dies mit seiner Frau Aleksandra Signer und mit dem im Jahr 2014 verstorbenen Filmregisseur Peter Liechi auf eindruckliche Weise gelungen. Wenn allerdings das filmische Medium die großen Augenblicke der „strukturellen Ereignisse“ zurückholt und ihre jeweilige Einmaligkeit wieder verfügbar macht, ist nicht auszuschließen, dass sich die Erfahrung des Betrachters verändert. Das Fehlen des unmittelbaren Eindrucks, wie ihn eine aufschnellende Rakete auf einer Wiese vermittelt, wird bei der Film-Betrachtung kompensiert durch eine von allen Neben-Ereignissen befreite Schau auf die sich entwickelnde Aktion. Dies ist subjektivistisch-egoistisch gedacht. Viel wichtiger aber ist, dass Signers Werke überhaupt in Filmen und Bildern der alles verschlingenden Gegenwart in eine ihnen angemessene, bleibende Zukunft entrisen worden sind.

WIEDERABDRUCK

Heinrich Barth: Kant und die moderne Metaphysik¹

Sie kennen wohl alle die ernsten, mahnenden Hexameter des alten griechischen Denkers *Parmenides*,² in denen er uns die Anerkennung des ungewordenen, unteilbaren unbeweglichen Seienden nahelegt. „Ein und dasselbe ist Denken und des Gedankens Ziel. Denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen. ... Deshalb muß Alles leerer Schall sein, was die Sterblichen, überzeugt es sei wahr, festgelegt haben: Werden und Vergehen, Sein und Nicht-Sein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe.“ In wie merkwürdig bildhafter Gestalt tritt uns aber alsbald jenes wahre und echte Sein vor Augen! „Aber da eine letzte Grenze vorhanden ist, so ist das Seiende nach allen Seiten abgeschlossen, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte her nach allen Seiten gleich stark. Es darf ja nicht da oder dort etwa größer oder schwächer sein ... Damit beschließe ich mein zuverlässiges Reden und Denken über die Wahrheit ...“ Was mag der Anlaß sein, daß dieser kritisch-bedächtige Ontologe der Vorzeit, dessen Philosophie sich im gewichtigen Hinweis auf das Sein und seine Beziehung zum Denken zu erschöpfen scheint, eben dieses Sein im Bilde einer in sich ruhenden Kugel erfasst?

In der Entfaltung des *platonischen* Denkens aus der sokratischen Dialektik zur Erkenntnis der Idee behält nicht eine im intelligiblen Jenseits verweilende Ideenlehre das letzte Wort. Im *Timaeus* verdichtet sich dieses Denken zu einer Philosophie des Kosmos. In gewaltiger Spekulation rafft es die Erscheinungswelt zum Gesamtbilde des geschaffenen Daseins zusammen: als ein zweiter Gott tritt die beseelte Welt dem Schöpfergott gegenüber, erfüllt vom Reichtum geistdurchwirkten, wohlgestalteten Seins, ein grandioser Schauplatz sinnbestimmten lebendigen Geschehens. Wie verhält sich das kosmische Denken der platonischen Spät-[407]philosophie zur Erkenntnis der Idee, in der der Ursprung und die transzendente Voraussetzung von Erkenntnis und Leben wahrgenommen wird? Der Kosmos ist vom Schöpfer nach dem Bilde der Idee geschaffen; seine Vollkommenheit spiegelt die Reinheit intelligiblen Seins wieder. Allein gestaltet sich die Gesamtwirkung des *Timaeus* nicht so, daß das in sich ruhende, aus eigener Beseelung belebte Sein des vergeistigten

¹ „Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Stuttgart der Kantgesellschaft am 16. Dezember 1927“, lautet der Untertitel. Der Text ist zuerst erschienen in: *Zwischen den Zeiten* 6 (1928), 406-428. Den Wiederabdruck besorgte Christian Graf.

² Kursive Hervorhebungen hier entsprechen dem, was im Original gesperrt oder in lateinischer Schrift gedruckt ist (die Normalschrift des Originals ist die gothische).

Kosmos den überhimmlischen Ort der schöpferischen Idee beinahe vergessen läßt? An dem zweiten Gotte, den wir im Wunderwerke der kosmischen Gestaltung wahrgenommen haben, dürfen wir uns nunmehr vielleicht genügen lassen.

Diese beiden geistigen Konzeptionen des griechischen Denkens sollen uns, so paradox es zunächst klingt, das Wesen der „*Metaphysik*“ anschaulich machen. Was besagt es eigentlich, das gewichtige Wort „*Metaphysik*“? „*Metaphysik*“ schwebt uns zunächst in etwas unbestimmter Gestalt vor Augen als die philosophische Lehre von den letzten Dingen, als der vielleicht gewagte, aber tiefsinnige und inhaltsschwere Versuch des Denkens, sich der Urgründe alles Seins in Begriffen zu bemächtigen. Letzte, dringliche Anliegen tiefsten Erkenntnisinteresses sind offenbar mit dem altherwürdigen Unternehmen metaphysischen Denkens verknüpft. Wie durfte Philosophie es wagen, diese Anliegen gering zu achten und sich unter dem Vorwande ihres Unvermögens der ihr gestellten Aufgabe endgültig zu entziehen? In einer bloßen Paraphrase zur Positivität des Wissens, in der Verfolgung reiner Methodologie dürfte sie sich doch dieser Aufgabe kaum entledigen. Allzu anspruchsvoll ist unsere Zeit geworden, als daß sie sich mit den dürren Brocken einiger erkenntnistheoretischer Feststellungen abfinden ließe.

In voller Anerkennung des unverlierbaren geistigen Anliegens, das sich mit dem Begriffe der „*Metaphysik*“ auch in unserer Zeit wiederum verbindet, möchten wir ihr doch eine gewisse genauere und begrenztere Bedeutung zuerkennen. Daran daß unser Denken prinzipiell verpflichtet ist, das Erkenntnisanliegen in seiner ganzen Tiefe und in seinem umfassenden Gehalte aufzunehmen, darf ein Philosoph nicht zweifeln. Verzicht auf die Aufnahme bedeutungsvoller, gehaltreicher Fragestellung ist in jedem Falle Bekundung geistiger Impotenz oder resignierender Genügsamkeit. Nachforschung nach den letzten begründenden Wahrheiten, nach Gott und der Seele, nach Freiheit und Unsterblichkeit, und wie die großen [408] Problembegriffe alle heißen, darf unserm Denken in keinem Falle verloren gehen. So gewiß aber alle diese Fragen über die Physis der Erscheinungswelt hinausweisen, so möchten wir sie doch nicht ohne Weiteres der sog. *Metaphysik*, wie wir sie verstehen, zuweisen.

Unter „*Metaphysik*“ verstehen wir den Versuch einer *Vergegenwärtigung* alles Seienden, sei es Gottes oder der Seele, sei es der letzten Urgründe aller Physis, in einem Inbegriffe des Seins oder gar in einem Gesamtbilde, das uns in der sog. Welt-Anschauung vor Augen steht. Dies erscheint uns als das wesentliche Merkmal der „*Metaphysik*“, daß sie es unternimmt, das Seiende in einem substanziellen Inbegriffe letzter Realität, in dem Totalbilde einer „Welt“ zusammenzufassen. Diese „Welt“ baut sich freilich nicht aus Himmel und Erde auf; sie umfaßt Hintergründe des Daseins, in denen ihr geistig-

seelischer Grundgehalt erkennbar wird. Es ist wohl Gott selbst, der dem Weltbilde das entscheidende Gepräge gibt; als allerrealstes und vollkommestes Sein, als letzte Ursache oder erster Beweger, als höchstes Telos oder als absoluter Geist stellt er den Abschluß der metaphysischen Gedankenreihe dar. Im Gottesbegriffe findet der Kosmos seine letzte geistige Einheit; aus diesem Urgrunde entfaltet er sich zum Dasein, wie immer das Gesetz seiner Daseinsbeziehung in den verschiedenen Möglichkeiten der Metaphysik vorgestellt werden mag.

Metaphysisches Denken überschreitet die Positivität des Wissens um die Phänomene; es läßt sich an der platten Gegebenheit der Dinge nicht genügen. Und dieses Hinüberschreiten zu den tiefer liegenden Urgründen ist es, was für sein Wesen bezeichnend geworden ist. Wir aber heben hier das weitere Merkmal hervor, daß in aller Metaphysik eine zusammenfassende Vergegenwärtigung des Seienden in einem Inbegriffe der Realität zu liegen scheint. So tritt uns denn im metaphysischen Bilde des Kosmos die Totalität des Seins vor Augen; wir betrachten es in seinen Tiefen so gut wie in seiner Wahrnehmungsnähe; nachdenkend erfassen wir das Gesetz seines Aufbaus.

Oder überschreitet Metaphysik etwa auch den Bereich unserer Denkmöglichkeiten? Sie tut es vielleicht dem Anspruche nach; denn sie möchte allerdings über die Schranken des Bewußtseins — wie sie es nennt — hinausgreifen, um sich in einem Reiche „an sich“ seiender Wahrheiten zu befestigen. Wenn sie sich aber nicht in eine absolute Leere verlieren will, kann sie nicht umhin, sich inhalt-[409]bestimmter Begriffe zu bedienen. Denn ihrer bedarf auch das metaphysische Denken, wenn es irgendwelche faßbare Gestalt gewinnen soll. Nur in einer prägnanten inhaltlichen Bestimmtheit, nicht etwa in einem leeren „an sich“ gewinnt die metaphysische Hinterwelt zu dem phänomenalen Kosmos irgendwelche bedeutungsvolle Beziehung. So gestaltet sich uns denn das Gesamtbild folgendermaßen: Was als metaphysische Überwelt die Welt der Erscheinungen transzendiert, entfällt darum jenem Inbegriff kosmischen Seins nicht. Es ist der *omnitudo realitatis* zugehörig. Was als „Überwelt“ gedacht wird, bedeutet in Wahrheit die Vertiefung und Vergeistigung des einen Weltgedankens. Metaphysik ist die Erfassung des einen Kosmos in dem letzten Wesensgehalte seines Daseins. Sie richtet sich nicht in dem Sinne auf ein Jenseitiges, daß sie den gedachten Gedanken selbst zu überfliegen vermöchte. Denn wie sollte sie sich in der Wüste des Undenkbaren ein Reich erbauen? Metaphysik ist vielmehr die Vollendung des Weltgedankens, das vollendete Begreifen unserer einen diesseitigen Daseinswelt. — So rundete schon Parmenides den Seinsbegriff zur Kugel des Seienden ab. Plato aber wurde der eine diesseitige Kosmos, ihm wurde das beseelte Weltall zum zweiten Gotte. War es aber nicht ein Wagnis, Gott zum zweiten Male, und

zwar im Bilde des metaphysisch verstandenen Kosmos, also im vergöttlichten Universum vorzustellen?

Die großen metaphysischen Systeme eines Aristoteles, Thomas, Bruno, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel leisteten zur Erweiterung und Vertiefung unserer Daseinserkenntnis ihre gewaltigen, unvergänglichen Beiträge. Ihre bestimmenden Prinzipien sind geeignet, Wirklichkeit in gewissen Dimensionen hell zu durchleuchten. Sie bieten Gesichtspunkte, die uns erlauben, bestimmter, durchgreifender Grundzüge ihres Gehaltes ansichtig zu werden. So bietet die überlieferte Metaphysik einen unabsehbaren Reichtum an Möglichkeiten der Wirklichkeitserkenntnis. Sie erschließt uns den Kosmos des Daseins; die Kraft eines jeden metaphysischen Systems liegt darin, daß in ihm Wirklichkeit eine neue eigenartige Gestalt gewinnt.

Auch die *moderne metaphysische Bewegung* hat ihre Hauptwurzel in einer neuen Aufgeschlossenheit für die Fülle des Wirklichen. Das 19. Jahrhundert hatte sich gegenüber wesentlichem Gehalte verschlossen; es hatte sich weithin in Abwehr [410] der Erkenntnis von Tatsachen des Geisteslebens verhärtet und versteift. Die Jahrhundertwende brachte — so pessimistisch man immer die neueste Entwicklung beurteilen mag — ein Auftun der Augen für alte und neue Werte, ein Wiedererkennen vergessener Erheblichkeiten, ein Neuverstehen vernachlässigten Geistesgutes. Eine allseitige Umschau in Geschichte und Leben eröffnete eine Fülle der Anschauungen. Und es war die von Edm. Husserl begründete „*Phänomenologie*“, die sich dieser neuen Aufgeschlossenheit als methodisches Werkzeug zur Verfügung stellte. Ursprünglich auf die Gebilde des mathematischen Denkens bezogen, wurde sie alsbald gleichsam zum optischen Instrumente, mit dessen Hilfe sich Welt und Leben in der Mannigfaltigkeit ihrer Seinstiefen zu erschließen begannen. Darin eben liegt die Aufgeschlossenheit des phänomenologischen Forschers, daß er sich dem objektiven „Phänomene“, der gegebenen begrifflichen Wesenheit mit aller Unvoreingenommenheit hingeben will. Getragen von einem eigenartigen Pathos des Unterscheidens sucht Phänomenologie die Wesenheiten in ihrer Besonderheit festzulegen und voneinander abzugrenzen; durch eine unbedingte Hinwendung zu ihrem jeweiligen begrifflichen Gegenstand, also in schlechthin empfangender Haltung, sucht sie Erkenntnis zu gewinnen. „Zu den Sachen selbst!“ ist nach M. Heidegger³ die Parole der Phänomenologie. „Vernunft“ ist für sie ein Vernehmen und Sichvernehmenlassen des Seienden. Diese Forschungsart setzt ihren Stolz und ihre Ehre in die Empfänglichkeit, mit der sie das Sein entgegennimmt. Und wer wollte verkennen, daß sie reich geerntet hat! So ersehen wir bei M. Scheler und N. Hartmann auf dem Gebie-

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit* I, 34.

te der Ethik, ein wie reiches Material von wesenhaften sittlichen Momenten innerhalb des Blickfeldes der Phänomenologie liegt

Indem sich diese Methode das Erfassen der begrifflichen Gebilde zur Aufgabe stellte, erstand eine alte, verstaubte Wissenschaft zu neuem Ansehen, die Ontologie. In der Erkenntnis des Seins soll sich die phänomenologische Erkenntnis vollenden. M. Heidegger verspricht uns in seinem Werke „Sein und Zeit“ einen neuen Zugang zu ihr aufzuzeigen. Schon vor ihm stellte N. Hartmann die Ontologie als eine „Metaphysik der Erkenntnis“ dar. Eben das Erkenntnisproblem, das bis dahin Ausgangspunkt ganz anderer Gedankengänge war, wird unter seinen Händen ein metaphysisch-ontologisches Problem. Was bedeutet aber die „Metaphysik“ der Erkenntnis? Nicht wohl eigentlich eine Erschließung unbekannter, jenseitiger Seinsregionen. Denn die ontologische Begriffsbildung scheint sich bei N. Hartmann dort, wo wir die Eröffnung des metaphysischen Gebietes erwarten dürften, in die Vorstellung leerer, bestimmungsarmer Entitäten zu verlieren. Von einer metaphysischen Transzendenz dieser Art können wir allerdings nicht allzu großen Aufschluss erwarten. — Wesentlich ist uns auch bei diesem Typus der Metaphysik das Prinzip des Aufbaus des Weltgefüges. Von einem Gefüge der Welt dürfen wir wohl mit gutem Grunde reden, wenn sich diese Ontologie auch in ein Reich abstrakter Begriffe zurückzieht, dann gestaltet sie sich nichtsdestoweniger über unsere sichtbare Welt hinaus einen Kosmos der Entitäten. Das bei N. Hartmann entworfene Reich ontologischer Wesenheiten ist zwar nicht sinnlich erfahrbarer Kosmos; es hat aber insofern kosmoiden Charakter, als sich jene Wesen zu einem sphärischen Gesamtbilde des Seienden zusammenschließen. Wir glauben schon in der Wahl der Bezeichnungen eine Andeutung dafür zu erkennen, daß der Phänomenologie der Inbegriff des Seienden in bildhafter Gestalt vor Augen steht. Ist für sie das Sein nicht geordnet und gegliedert in „Sphären“ und „Schichten“, die sich in komplizierten Lagerungsverhältnissen zum Aufbau eines vielgestaltigen Ganzen zusammenfügen? N. Hartmanns ontologischer Kosmos tritt uns als ein System von Seinssphären gegenüber, die sich überdecken, berühren oder durchschneiden, wie es eben der „Struktur“ der begrifflichen Gebilde entspricht. Der „Struktur“! Sie ist zu einem der meistgenannten philosophischen Stichworte geworden. In betrachtender Hingabe an die Gebilde des Seins will der moderne Denker die „Struktur“ nicht nur der Dinge, auch der Wesenheiten feststellen. Auch in ihnen wird ein strukturelles Gefüge vorausgesetzt, dessen Gestalt aufzudecken Sache des phänomenologisch gerichteten Forschers ist. Sollte es etwa überflüssig sein darauf hinzuweisen, daß von „Struktur“ in der Anwendung auf Begriffe nur in einem uneigentlichen Sinne die Rede sein kann? Über eine „Struktur“ verfügen die anschaulichen Dinge der Erfahrungswelt; ihnen ist ein räumlich bestimmtes Gefüge zu eigen. Wenn aber die Ontologie nicht müde wird, von

Strukturen der Begriffe zu reden, dann bleibt diese zunächst bildhafte Bezeichnung nicht ohne Rückwirkung auf das Begreifen der Begriffe selbst. Begriffe werden ihrerseits zu strukturellen Gebilden; sie werden in dieser Eigenschaft der Be-[412]schreibung zugänglich. Vom Strukturgedanken aus ist es zu verstehen, daß diese metaphysische Ontologie einer höhern Kosmographie ähnlich sieht. Mühsam finden wir uns bei N. Hartmann in all den kosmoiden Begriffsgebilden zurecht, deren Relationen wir in mannigfachen Lagebeziehungen begreifen sollen.

Auf zweierlei fragwürdige Dinge weisen wir an dieser Stelle hin. Wie eine vielgestaltige Landschaft kann die so verstandene Ontologie durchwandert werden. Wir schreiten von einer phänomenologischen Gegend zur andern, um allenthalben den „Wesensbefund“ aufzudecken. Wo ist der Anfang dieser Wanderung? Diese Frage muß im Hinblick auf strukturelle Verhältnisse entfallen. Denn eine „Struktur“ kann nur nachgezeichnet werden und der Anfang dieser Nachzeichnung ist gleichgültig. Auch M. Heideggers Werk bestätigt die Auffassung, daß Phänomenologie Seele und Welt in einem System eigentümlicher ontisch-substanzieller Verdeckungen, Verklammerungen und Verweisungen begreifen zu müssen meint. So bedeutet z. B. „Wahrheit“ für Heidegger „Entdecktheit“; es besagt dies aber wohl wörtlich ein „Abgedecktsein“ des einen Seins-elementes von einem andern, bis dahin verhüllenden Elemente – es soll dies die adäquate Interpretation des griechischen $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, als der „Unverborgenheit“, sein. Der Wahrheitsbegriff wird also aus einer strukturell-substanziellen Beziehung abgeleitet: aus dem Verdecken und Aufdecken des Einen in seiner Lagebeziehung zu einem Andern.⁴ Wir vermissen ein Prinzip des Zusammenhangs. „Struktur“ ist räumliches Gefüge; sie ist etwas Anderes als Erkenntniszusammenhang. Mit dem Prinzip des Erkenntniszusammenhangs vermissen wir die sinngebende Idee der Erkenntnis. Ihre radikale Priorität gelangt hier nicht zur Anerkennung.

Und als zweiten Mangel führen wir an, daß sich das Problem der Wirklichkeit nicht mit der erforderlichen Schärfe herauszuheben scheint. Bei all den erschaubaren begrifflichen Wesenheiten kommen wir darüber nicht so leicht ins Reine, in welcher modalen Relation sie zur Erfahrungswirklichkeit stehen. Eine gewisse Analogie zu ihr scheinen die ontologischen Gebilde aufzuweisen; sie tragen kosmisch-überkosmischen Charakter. Mit dieser Angleichung der begrifflichen Wesenheiten an die anschauliche Wirklichkeit dürfte aber die Prägnanz des Wirklichkeitsproblems etwas verwischt werden; hier scheint es sich nicht mehr als ein schlechthin [413] Eigenartiges vom modalen Problembereich der begrifflichen Relationen abzuheben. Es ist freilich nicht zu verkennen, daß M. Heidegger in seiner Ontologie des „Daseins“ diese Prob-

⁴ A.a.O., 212ff.

lematik unter ganz einzigartigen Voraussetzungen zu bewältigen sucht; was wir heute „Existenzialität“ nennen, erfährt hier seine ontologische Zergliederung. Bevor sein Werk vollständig erschienen ist, werden wir uns des Urteils über sein Vorgehen enthalten müssen.

Durch ein prägnanteres und gehaltreicheres Prinzip, als wie es der Phänomenologie zur Verfügung steht, zeichnet sich diejenige Strömung der modernen Metaphysik aus, die sich an *Hegel* anlehnt. Hier baut sich das Seiende nicht in einem System von sich überlagernden Entitäten auf. Es ist der große Gesichtspunkt der Dialektik, unter dem die Entfaltung des Seins zur Wirklichkeit begriffen wird. Dieser Gesichtspunkt setzt die Realität des Absoluten, als des absoluten Geistes, als metaphysische Grundwahrheit voraus. Dieses Absolute aber wird so verstanden, daß wir aus seiner substantiellen und doch geistigen Bewegtheit die Fülle des Wirklichen nach geistigem Gesetze hervorgehen sehen. Durch die synthetische Überwindung der Gegensätze ist dieses Gesetz metaphysisch-realen Fortschreitens bezeichnet. Metaphysische Grunderkenntnis zeichnet sich besonders in ihrer Hegelschen Fassung dadurch aus, daß der letzte Seinsgedanke nicht in einem leeren Jenseits verharret, sondern sich im Felde des Daseins auswirkt — aufhellend, sinngehend, Beziehung schaffend; er läßt das Wirkliche in ein einzigartiges, vielfach gebrochenes Licht treten, er verleiht ihm Gewicht und Bedeutung, wo es sonst als „zufällig“ beurteilt würde, er deckt seine verborgenen Tiefen auf, die sich einer oberflächlichen Empirie nicht erschlossen hätten.

Die Erneuerung des genialen Prinzips Hegelscher Dialektik findet ihre bedeutsamste wissenschaftliche Darstellung wohl bei R. Kroner. Wird uns doch in seinem Werke „Von Kant zu Hegel“ der Übergang und die Entwicklung der philosophischen Systembildung von dem einen zu dem andern Denker als eine notwendige und innerlich begründete Geistesbewegung vor Augen gestellt. Eben dieser Forscher ist es, der uns zu der genauesten Auseinandersetzung mit dem schon im Wesen des Urteils uns entgegentretenden Problem der Antithetik nötigt.⁵ — Eine breitere Wirkung dürfte wohl von [414] der neuhegelschen Lehre Friedr. Brunstäds ausgehen, umsomehr, als sie uns in Gestalt einer Religionsphilosophie begegnet.⁶ Wir müssen freilich wissen, daß uns Hegels Dialektik hier in etwas vergrößerter Gestalt entgegentritt. Die synthetische Einheit der Apperzeption ist für ihn das zusammenfassende, vereinigende Prinzip, in dem alle abstrakte Unterschiedlichkeit, alle tote Isolierung des Seins aufgehoben und in ein lebendiges Ganzes einbezogen wird. Der Ort dieser Synthese ist die Persönlichkeit; in ihrer überindividuellen spontanen Aktivität vollzieht sich das schöpferische Geschehen des dialektischen Prozesses, durch dessen verbindende Kraft ein gestaltetes, sinnvolles Sein ins Leben

⁵ Vgl. R. Kroner, Anschauen und Denken. Logos XIII. S. 90ff.

⁶ Vgl. Friedr. Brunstädt, Die Idee der Religion.

gerufen wird, ein Geschehen, das, wie schon bei Hegel, einer theologischen Interpretation durchaus zugänglich ist. Der in Hegelscher Dialektik begründete Entwicklungsgedanke ist aber im Stande, besonders menschlich-geschichtliches Sein in durchgreifenden Sinnzusammenhängen vor unser Auge treten zu lassen. Durch seinen Tiefsinn und durch seine Fruchtbarkeit gewinnt er eine werbende Kraft.

Nach Brunstäd verhält sich die synthetische Einheit zur Besonderung, wie das Ganze zu den Teilen; es ist also ein Totalitätsprinzip, aus dem die synthetische Einigung erwächst. Dieses Prinzip besitzt den Charakter konkreter Lebendigkeit; darum kann es von Brunstäd als ein Gegenstand des Erlebnisses hingestellt werden. Seine Konkretion wird überdies dadurch bestätigt, daß es sich als das Prinzip des Organischen erweist. Wir übersehen nicht, daß sich Hegels Idealismus von Kant durch die Konkretion seiner Begriffsbildung abheben will. Diese Konkretion der lebendigen Synthese ist es, die uns in Brunstäd's Prädikationen des Einheitsprinzips anschaulich vor Augen tritt. Als ein reales, schöpferisches *agens* ist die Einheit in der Mannigfaltigkeit lebendig; als vorhandene, geistig-dynamische Potenz erzeugt sie in der Besonderung die Synthese. Sie wird damit zum metaphysischen Grundelement des dialektischen Weltzusammenhanges; die gesonderte Gestaltung der Dinge darf als die kosmische Auswirkung des schöpferischen Weltgedankens verstanden werden. Im Begriffe der Persönlichkeit aber, die uns im Icherlebnis zugänglich wird, liegt der Quellpunkt dieser konkreten dialektischen Entfaltung. — Weil aber dieses dialektische Entlassen der Besonderung aus dem metaphysischen Quellpunkte als konkreter Vorgang zu verstehen ist, darum darf auch die an [415] Hegel anbauende Metaphysik als eine Weltphilosophie gedeutet werden. Sie stellt uns den Kosmos geistig-geschichtlichen Geschehens in seiner unendlichen Bewegtheit vor Augen und deutet ihn aus einem dieser kosmischen Konkretion immanenten Prinzip. Diese Immanenz des letzten Systemgedankens im konkreten Sein ist es, die für unsere kritische Stellungnahme zu der Hegelschen Möglichkeit der Metaphysik entscheidende Bedeutung gewinnen muß.

Den imposantesten Eindruck von allen modernen Formen der Metaphysik macht der erneuerte *Thomismus*. Ist doch in ihm recht eigentlich die klassisch-metaphysische Tradition vertreten. Wie ein unerschütterliches Bollwerk scheint diese durch die Autorität der Kirche gefestigte Philosophie den Wandel der Jahrhunderte zu überdauern — als die bevollmächtigte Vertreterin jener nicht nur mittelalterlichen, sondern überhaupt katholisch-christlichen Lebensanschauung, deren streng geistig-metaphysische Orientierung mit einer reichen innern Bewegtheit im Einklang steht. Dieser Philosophie darf bei aller Zurückhaltung abwägender Beurteilung nachgerühmt werden, daß sie in klassischer Geschlossenheit das Anliegen einer entschieden transzendenten Leben-

sorientierung wahrnimmt. In ihrem streng theozentrischen Aufbau liegt die sichere Gewähr für jene das gegebene Dasein übergreifende „supranaturale“ Verfestigung der Lebenserkenntnis, deren formende, determinierende Kraft eben die erwähnte Weltanschauung auszeichnet. So ist der Thomismus im abendländischen Geistesleben auch in geistesarmen Epochen der Hüter und Wahrer einer transzendierenden, auf das göttliche *prius* sich hinbeziehenden Lebensorientierung geworden; der Protestantismus, der sich eines grundlegenden philosophischen Systems von entsprechender Autorität nicht rühmen kann, muß ihm seinerseits dankbar sein, daß er in dem Meisterwerk seines begrifflichen Gefüges der weithin so ungeschützten Paradoxie christlicher Welt- und Lebensanschauung einen beharrenden Stützpunkt geboten hat. Vor den andern metaphysischen Möglichkeiten zeichnet ihn der wesentliche Charakterzug aus, daß er von einer zentralen Erkenntnis der in metaphysischen Dingen in Betracht fallenden Problemdimensionen getragen ist. Diese Philosophie verfügt über eine Vertikalaxe, deren Ausdehnung nicht mehr ermessbar ist. Sie ist bezeichnet durch die Relation von Gott und Kreatur, die jenen unvergleichlichen Fernblick eröffnet, in dem das begrenzte Wesen das Bewusstsein seiner Schranke und seiner Freiheit findet; [416] sie legt jenes erweckende Distanzbewußtsein nahe, in dem uns die befreiende Überzeugung von dem Vorhandensein eines unbegrenzten geistigen Raumes lebendig wird. Denn die Lichtquelle und der Brennpunkt dieser Weltbetrachtung, dessen Strahlen sich nichtsdestoweniger in einer Fülle kosmischer Inhalte brechen, liegt in überkosmischer Höhe.

Daraus brauchen wir übrigens nicht erst hinzuweisen, daß der gegenwärtige Thomismus uns nicht als eine tote Repristinatio, vielmehr als ein Feld philosophischer Arbeit entgegentritt. Deutsche, französische, belgische Forscher wetteifern nicht nur in der Durchforschung des Meisters, sondern auch in der Auseinandersetzung der thomistischen Philosophie mit den neuzeitlichen Systemen. Ausgezeichnete thomistische Denker unternehmen das große Werk der Konfrontation mit der kritischen Philosophie, eine Gegenüberstellung, durch die die beiden verglichenen Teile in eine neue einzigartige Beleuchtung treten. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit nunmehr der thomistischen Gedankenwelt zuwenden, dann geschieht es im Bewußtsein, einen gewaltigen Bezirk geschichtlich verwurzelter philosophischer Systemarbeit ins Auge zu fassen. Diese überragende geistige Potenz in kurz bemessener Zeit gebührend berücksichtigen zu wollen, kann uns natürlich nicht einfallen; noch darf solche Würdigung an dieser Stelle erwartet werden.

Wenn wir nichtsdestoweniger auch auf den Thomismus ein kritisches Streiflicht werfen, dann bleibt uns bei der Größe des Gegenstandes die einzige Möglichkeit, scheinbar willkürlich einzelne Gedanken und Gesichtspunkte herauszugreifen, um mit ihrer Orientierung das Ganze der thomistischen Me-

taphysik in einigen Andeutungen zu charakterisieren. — In bestimmten Artikeln der „Summen“ des Thomas⁷ finden wir folgenden Gedanken ausgeführt: Von der Ungleichheit der geschaffenen Dinge, die Gegenstand dieses Lehrstückes ist, wird ausgesagt, daß sie von Gott sei. In den Dingen der Natur sind die Arten unterschieden und stufenweise angeordnet; sie unterscheiden sich durch die Grade ihrer Vollkommenheit. Die göttliche Weisheit aber ist die Ursache der Unterscheidung und der Ungleichheit. Dieser Weisheit entsprach die Schaffung eines vollkommenen Ebenbildes in den geschaffenen Dingen, soweit es ihnen angemessen ist. Das vollkommene Ebenbild Gottes könnten sie aber nicht in einer einzigen Art der Kreatur erreichen; das [417] Universum wäre nicht vollkommen, wenn nur ein einziger Grad der Güte in den Dingen gefunden würde. Darum musste in den geschaffenen Dingen eine Mannigfaltigkeit sein. — Dieser Gedanke wird auch in folgender Erweiterung formuliert: In Gott ist Güte und Verteilung der Güte auf andere Dinge. Also nähert sich das geschaffene Ding der Ebenbildlichkeit Gottes vollkommener, wenn es nicht nur gut ist, sondern auch auf die Güte der andern Dinge hinzuwirken vermag, als wenn es nur in sich gut wäre, so wie der Sonne ähnlicher ist, was leuchtet und beleuchtet, als was nur leuchtet. Aber nur wenn in der Kreatur Mannigfaltigkeit ist, kann sie auf die Güte einer andern Kreatur hinwirken, wenn in ihr also eine vollkommene Nachahmung Gottes stattfinden soll, müssen in ihr verschiedene Stufen vorgefunden werden.

Durch diesen Gedankengang wird, wie wir sehen, das kosmische Prinzip der Hierarchie der Formen begründet. Das Sein der Welt baut sich in einer Stufenreihe substanzieller Formen auf, die von der leblosen Natur bis zum Menschen aufsteigt, um aber auch bei ihm nicht innezuhalten. Nur in dieser Hierarchie der Formen ist also die Vollkommenheit des Universums denkbar. Eine einzige Form würde diesem Vollkommenheitsanspruch nicht entsprechen. Sie muß sich auswirken können; von einer Form soll die Wirkung zu der andern weitergehen, so wie die Strahlen der Sonne von den Dingen weiter und weiter reflektiert werden. So ist die Mehrheit der Formen, in der die *similitudo Dei* verwirklicht ist, vollkommener als ihre Einzigkeit. Eben die letztere wäre also der Weisheit des Schöpfers nicht angemessen, während die hierarchische Mannigfaltigkeit in der Lage ist, zu seinem Ebenbilde zu werden. Wie verhalten sich im Thomismus Gott und Welt zueinander? Sie sind voneinander geschieden; nicht wird ihr Unterschied durch einen gleitenden Übergang verwischt. Allein ein Verhältnis der Entsprechung ist nichtsdestoweniger wahrzunehmen; in *ihrer* similitudo ist die Welt das angemessene Schöpferwerk Gottes. Eine einzige *species*, geschweige denn ein einzelnes Individuum, wäre Gottes unwürdig; es wäre nicht in der Lage, das Gewicht der Gottesbeziehung zu tragen. Es bedarf des Zusammenhanges der hierarchisch geglieder-

⁷ S. theol. p. I qu. XLVII a. j et 2 u. S. c. Gent. I. II e. 45

ten Welt, damit diese Beziehung möglich wird; erst in ihm gewinnt das Einzelne eine Bedeutung. Es ist berufen, zur Vollkommenheit des Ganzen beizutragen, wie ein Glied zum Aufbau des Organismus. Vom Universum her gewinnt die einzelne *species* also ihre Würde, von ihm, das die *similitudo Dei* darstellt. Das [418] Einzelne bedarf also dieser Vermittlung des Universums, wenn es an der Gottesbeziehung Anteil besitzen soll. Und das Universum ist befähigt, in seiner Ebenbildlichkeit diese Beziehung zu vermitteln.

Daß im Thomismus das Interesse an einer Vermittlung Gottes und des Daseins lebendig ist, wird noch an einem andern Punkte seiner Lehre in einzigartiger Weise sichtbar, wenn sich das Universum in einer hierarchisch abgestuften Reihe von substantziellen Formen darstellt, dann erhebt sich die Frage, ob etwa mit den Menschen diese Reihe nach der aufsteigenden Richtung abbricht. In der Lehre von den *substantiae intellectuales separatae*, der sogen. Angelologie, wird diese Frage verneint; es ist nicht zuletzt das Interesse an der Kontinuität der Stufenfolge, in dem die Lehre von den körperlosen Geistern verwurzelt ist.⁸ Es bedarf zwischen Gott und der körperlichen Welt der Mittelglieder. Die Einen bestehen aus intellektualen Substanzen, die mit Körpern verbunden sind, die andern aus solchen, die der Körper entbehren. Durch die Angelologie wird also zwischen Gott und Mensch die Brücke geschlagen; der Abgrund, der sich hier auftut, wird durch die Existenz der Engel seiner unheimlichen Leere entkleidet und damit dem menschlichen Bewusstsein erträglich gemacht.

Wir haben allen Anlaß, einen Moment bei dem thomistischen Prinzip der Angelologie zu verweilen. Betrachten wir sie unter dem Gesichtspunkte des in ihr lebendigen Vermittlungsinteresses, dann werden wir alsbald der Reinheit und Höhe dieser Lehre inne. Nicht im menschlichen Dasein selbst, weder in seinem sittlichen Tun noch in seinem religiösen Erleben, weder in den metaphysischen Tiefen seines Wesens noch in den Möglichkeiten seines Fortschreitens wird hier die Vermittlung aufgezeigt. Sie liegt auch nicht — wie bei Hegel — in einer Dialektik, durch die der Mensch gleichzeitig von Gott geschieden und in seine kosmische Realität einbezogen würde, sodass er als der Schauplatz der göttlichen Synthese erscheinen dürfte. Hier stehen die vermittelnden Instanzen über dem Menschen; er selbst nimmt die Überbrückung des Abgrundes nicht für sich in Anspruch. Über ihm existiert ein Reich von geistigen Subjekten. Weil es Subjekte, persönliche Wesen sind, kann er sich mit ihnen nicht verschmelzen, noch sich ihre Gottesnähe anmaßlich aneignen, so wenig das Ich in das Du einzutauchen, sich [419] in ihm aufzuheben vermag. Für das angelologische Vermittlungsprinzip bleibt der Mensch Mensch; aber er anerkennt in demütiger Bescheidenheit die Existenz höherer Geister, reinerer Intelligenzen, überlegener spiritueller Wesen, deren Vorhan-

⁸ S. c. Gent. 1. II c. 91. De spirit. creat. qu. I a. 5 ad resp. Vgl. Gilson, Le Thomisme, p. 127.

densein auf das Sein Gottes hinüberweist — eine Himmelsleiter, deren tröstlich-erbauliches Dasein doch die Dimension des Oben und Unten und die Unterschiedenheit ihrer Sprossen nicht vergessen läßt. Wenn der Traum einer Himmelsleiter nicht von vornherein letzte Bedenken wachriefe, wären wir in der Lage, den großen philosophischen Gedanken der Angelologie in das hellste Licht zu setzen.

Dieses Prinzip der hierarchischen Abstufung zeitigt nun aber für den Begriff des Menschen selbst die wichtigsten Folgerungen. Durch ihn ist in jener Reihe eine bestimmte Stelle bezeichnet: der Ort, an dem die Grenze zwischen körperlichen und geistigen Wesen liegt. Im Menschen liegt der Übergang von dem Bereiche der körperlich gebundenen Kreatur zu demjenigen der spirituellen Existenzformen; er ist *animal rationale* und hat als solches an beiden Bereichen Anteil. Dies aber wird nun für Begriff und Problem des Menschen bedeutungsvoll, daß mit der Hierarchie der Substanzen eine Abstufung der in den substantziellen Formen vertretenen Möglichkeiten der Sinnggebung Hand in Hand geht. Die substantziellen Formen besitzen eine determinierende Fähigkeit, unter deren Gesetz die mit ihnen verbundene Materie steht. Diese Formen sind je für ihren Bereich bewegende, bewirkende und zwecksetzende Ursachen; sie bedeuten deren Lebensgesetz. So liegt auch in der substantziellen Form des Menschen ein Lebensgesetz, ja ein Prinzip der Sinnggebung, das eine gegenüber der Hierarchie der Formen und sogar gegenüber dem ersten Beweger relativ selbständige Determination bewirkt. „Ein jedes einzelne Ding aber ist von Natur zu einer ihm entsprechenden Betätigung geneigt gemäß der ihm eigenen Form, so wie das Feuer zum Erwärmen geneigt ist. Wenn also die vernünftige Seele die eigentümliche Form des Menschen ist, so wohnt jedem Menschen eine natürliche Neigung inne zu dem, was er nach der Vernunft handelt. Und dies heißt handeln nach der Tugend; also geschehen alle Tugendhandlungen nach dem Naturgesetz. Denn einem jeden schreibt die eigene Vernunft von Natur dies vor, daß er tugendhaft handelt.“⁹ Die substantzielle Form des Menschen besitzt ihre „Natur“; in einem Naturbegriff wird [420] also die ihr eigentümliche Determination festgelegt. Sie wirkt sich aus in einem Naturgesetz. Dieses Naturgesetz ist auf die dem Menschen eigentümliche *virtus* bezogen. Seine *virtus* liegt aber in dem, was ihm gemäß seiner vernünftigen Seele, die seine substantzielle Form ist, zukommt.¹⁰ Das Naturgesetz, durch das dem menschlichen Handeln seine Richtung vorgezeichnet ist, weil es das Gesetz der menschlichen Wesensform ist, genießt zwar keine volle Autonomie. Es nimmt Teil an dem ewigen Gesetze und anerkennt damit die Priorität der göttlichen Vernunft.¹¹ Das uns innewohnende Licht der Ver-

⁹ S. theol. II. 1. qu. 94. a. 2.

¹⁰ ib. qu. 63. a. 1.

¹¹ ib. qu. 91. a. 2.

nunft kann unsern Willen nur lenken, sofern es das göttliche Licht ist.¹² Unsere menschliche Vernunft ist ein Abglanz eben des Lichtes göttlicher Vernunft; und die menschliche „Natur“ wird auf das ewige Gesetz zurückbezogen. Und doch stehen wir bei Thomas nun eben vor der gewichtigen Tatsache, daß Moral und Recht auf jenes Gesetz der menschlichen Natur aufgebaut sind, aus dem alsdann die positiven „menschlichen Gesetze“ hergeleitet werden.¹³ Die thomistische Ethik gründet sich auf eine natürliche Moral und ein natürliches Recht; eine *lex naturalis* tritt als vermittelndes Prinzip zwischen dem Anspruch des ewigen Gesetzes und der Konkretion des menschlichen Daseins. Auch in der existenziellen Problematik des ethischen Denkens tritt also eine Mediation in Kraft; zwischen dem Anspruch Gottes und der Anforderung der Gegenwart vermittelt der alles Menschliche relativ determinierende Gesichtspunkt der *lex naturalis*; dem Menschen ist aufgegeben, unter Anleitung der menschlichen Vernunft seiner menschlichen *virtus* Genüge zu tun. Auf was beruft sich aber der Mensch, wenn er sich auf seine *lex naturalis* zurückziehen zu dürfen glaubt? Offenbar auf das Eigengesetz eines bestimmten Gliedes der kosmischen Hierarchie; erst dessen Zugehörigkeit zum Ganzen der göttlichen Weltordnung verbindet ihn indirekt mit dem Gesetze Gottes. In seiner Bestimmtheit durch die *lex naturalis* bleibt er übrigens der Mensch der antiken Lebensanschauung; seine natürlich-profane Moral ist der ausdrücklichen Ergänzung durch theologische Tugenden bedürftig.

Sind wir in Wahrheit berechtigt, jener Berufung des Thomismus auf die *forma substantialis* des Menschen ein so großes Ge-[421]wicht zuzuschreiben? Bei dem modernen Thomisten Jacques Maritain können wir wahrnehmen, daß sich in der Tat an dieser Stelle wichtige Entscheidungen vollziehen. Gegen den „Pessimismus“ eines Luther und Pascal glaubt sich dieser Denker relativ abgrenzen zu müssen; statt mit Pascal von einer „verdorbenen“ Natur, will er mir Thomas von einer „menschlichen“ Natur reden. In ihrer Beurteilung — meint Maritain — zeigt Thomas an Stelle jener düstern Verurteilung eine gewisse Mäßigung und etwas wie Wohlwollen (*bonhomie*). Seine Lebensbetrachtung wird daher milder, gütiger, versöhnlicher. Worin ist diese Milde begründet? Darin, daß er den Menschen als *animal rationale* ins Auge faßt, das zwischen körperlichen und geistigen Wesen in der Mitte schwebt. Kann man von ihm eine absolute Geistigkeit erwarten? — Andererseits aber richten wir an Maritain die Frage, ob er mit dem Hinweis auf die *forma substantialis* des Menschen die Perspektive Pascals in Wahrheit beseitigen zu können glaubt.¹⁴ Sie bejahend zu beantworten dürfte ein protestantischer Denker nicht so leicht den Mut aufbringen.

¹² ib. qu. 19. a. 4.

¹³ ib. qu. 91. a. 3.

¹⁴ Ja[c]ques Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, p. 288ff.

Aus gewichtigen Gründen sehen wir uns genötigt, gegen das Prinzip der hierarchischen Reihe der Formen, die von der Welt zu Gott hinüberleitet, Bedenken geltend zu machen. Sie haben letztlich darin ihre Wurzel, daß Gott bei aller Entfernung von der Welt nur als erstes Reihenglied vorgestellt wird. Die thomistische Begründung der Ethik läßt erkennen, daß damit der substantiellen Form des Menschen eine Eigengesetzlichkeit zufällt, die nicht unbedenkliche Konsequenzen zeitigt. Deren letzte Voraussetzung liegt darin, daß Gott, als *causa movens*, *efficiens* und *finalis* nicht mehr als den Ausgangs- und Endpunkt der Weltreihe, Anfang und Abschluß des kosmologischen Zusammenhanges darstellt, eines Zusammenhanges, dem er selbst als Endglied zugehört. Damit aber gesteht er dem Menschen eine zwar sekundäre, aber doch vergleichbare Stellung im Kosmos zu. Unsere Abgrenzung gegen den Thomismus dürfte also dahin formuliert werden, daß in ihm der Unterschied zwischen Gott und Welt noch immer nicht grundsätzlich genug erfaßt wird. Auch für Thomas bleibt der Gottesgedanke ein kosmologischer Begriff; Gott ist der Welt zugehörig, sofern er ihre *causa prima* darstellt. Anfang und Ende liegt in Gott; allein in ihnen geschieht ein kosmisches Anheben und Abschließen, das [422] sich nicht außerhalb der Weltreihe, sondern an einem ausgezeichneten Punkte ihres Zusammenhanges vollzieht. Darum darf auch die thomistische Metaphysik bei aller Weite der in ihr vorkommenden Dimensionen dem von uns ins Auge gefaßten Begriffe einer „Philosophie des Kosmos“ zugeordnet werden.

Die Philosophie *Kants* hebt sich von den erwähnten metaphysischen Systemen in grundsätzlicher Unterscheidung ab. Diese Unterscheidung ist nicht etwa geeignet, ihr besondere Sympathien zu erwecken. Sie kommt zunächst in dem zum Ausdruck, was man bei Kant voll Abneigung als „Rationalismus“ bezeichnet. Wir sehen uns bei Kant in eine uns fremd gewordene, vergangene Gedankenbildung versetzt. Der viel erwähnte „formale“ Charakter der Begriffe Kants erweckt den Eindruck einer gewissen abstrakten Dürftigkeit. Hier werden zwar scharfe und genaue Begriffe gebildet. Aber wir glauben ihre übersichtlichen Relationen — besonders etwa auf ethischem Gebiete — bald einmal erfaßt zu haben. Und in wesentlichen Punkten scheint uns eine gewisse Simplizität der Auffassung entgegenzutreten, die wir nachsichtig mit dem begrenzten Lebenshorizonte des Menschen der Aufklärungszeit entschuldigen. Simplizität im professoralen Gewande einer weitläufigen, abstrakten Subtilität — welcher „moderne“ Mensch vermöchte sie zu ertragen? Bei aller Anerkennung einer gewissen mannhaft-heroischen Geistesart vermissen wir die Fülle der Gedanken und der Welt- und Lebensaspekte; wir vermissen den Reichtum und die mannigfaltige Bewegtheit des Lebensbewußtseins. So meinen wir bei Kant mit leeren Händen dazustehen. Haben wir es doch offenbar mit ei-

ner tüchtigen, aber altbekannten und etwas verstaubten Doktrin zu tun, mit der wir nicht viel anzufangen, geschweige denn etwas fertig zu bringen im Stande sind.

Auch der moderne Metaphysiker tut aber gut daran, sich im Hinblick auf diese Beurteilungsart einer gewissen Vorsicht zu befleißigen. Sonst könnte es geschehen, daß sich die Spitze seiner mitleidigen und überlegenen Kantkritik gegen ihn selbst wendet. Auch er wird z. B. kaum Anstand nehmen, vom „Menschen“ als solchem zu reden; er wird die Möglichkeit nicht ins Auge fassen, daß sich etwa sein Problem seit dem Altertum grundsätzlich verschoben haben könnte. Warum ist noch nie jemand auf den Gedanken geraten, daß die Seele vielleicht im Mittelalter unsterblich war, in der Neuzeit aber sterblich geworden ist? Über die Verschiedenheit [423] der menschlichen Zeitalter wird selbstverständlich hinweggesehen. Und diese Selbstverständlichkeit kann zu der zeitlosen Orientierung des Rationalismus nicht ohne Beziehung sein. Der „Rationalismus“ und „Formalismus“ von Kants Begriffsbildung bedarf in jedem Falle einer umsichtigen Einschätzung. Es darf von vornherein als wahrscheinlich bezeichnet werden, daß ihre Zeitlosigkeit in derselben sachlichen Problematik verwurzelt ist, aus der auch das zeitüberlegene Element aller Metaphysik und insbesondere auch aller Theologie entspringt. Darum gilt es aufmerksam hinzuhören, welches denn die wahre, volle Bedeutung von Kants „formalen“ Grundprinzipien ist. Hinter rationalistischer Dürftigkeit kann die Größe des Ewigkeitsanspruchs verborgen liegen. Gerade das dürre, kärgliche Wort einer scheinbar armseligen Schulsprache ist vielleicht im Stande, das Bewußtsein der Ferne des weltüberlegenen Anfangs zu erwecken.

Kants Lehre ist eine Philosophie der Begrenzung. Sie überschreitet darin alle metaphysisch-kosmischen Möglichkeiten, daß ihr Denken an der Grenze des Seins orientiert ist. Diese Grenze aber ist ihr nicht nur Anfang oder Abschluß einer kosmologischen Reihe; sie bedeutet vielmehr die Krisis des kosmischen Seins. Wenn wir uns an dieser Stelle begnügen dürfen, in summarischer Kennzeichnung den geeigneten Blickpunkt zur Erfassung der kritischen Philosophie aufzuzeigen,¹⁵ dann werden wir, ungeachtet der heute beliebten Betonung der metaphysischen Seite von Kants Denken, im Prinzip der Krisis der Vernunft Anfang und Grundgedanke seines Systems feststellen. Dieses Prinzip in seiner Tragweite einzuschätzen, ist Aufgabe desjenigen, der sich ernstlich anschickt, Kant mit der modernen Metaphysik zu vergleichen.

Bei eingehender Vertiefung in die begründende Bedeutung des kritischen Vernunftgedankens werden wir inne, daß die Vernunftkritik neben der Metaphysik nicht eine Philosophie des Verzichtes darstellt. Zu Kants theoretischer Erkenntniskritik wollen wir an dieser Stelle nur das Eine bemerken, daß sie in ihrem letzten Grundgehalte nicht im Zeichen der Beschränkung auf einen

¹⁵ Vgl. vom Verf. „Philosophie der Praktischen Vernunft“ (Mohr 1927).

immanenten Bereich des Bewußtseins steht. Ihr wesentlicher Sinn ist die Begründung der Erkenntnis in der Krisis der Idee, die allen kosmologischen Ausbau des Seins grundsätzlich transzendiert. Philosophie der Krisis unterscheidet sich von dem, was wir „Meta-[424]physik“ nennen, dadurch, daß sie nicht als eine Weltlehre verstanden werden kann. Indem sie zur Bedingung möglicher Welterkenntnis zurückgreift, findet sie denjenigen archimedischen Punkt, der sich als Anfang und Ursprung dieser Erkenntnis darstellt: In der jenseits aller Erfahrung liegenden Krisis der Idee allein kann Welterfahrung begründet werden. Diese Idee aber vertritt eine Transzendenz, ein Übergreifen über das Sein des Kosmos, wie es radikaler nicht vorgestellt werden kann. So führt denn Vernunftkritik keineswegs zu einer Immanenzphilosophie; im Gegenteil: Ihre wohlverstandene Grunddisposition bedeutet die denkbar schärfste qualitative Unterscheidung zwischen dem, was in philosophischer Systematik als letztes *prius* und was als *posterius*, zwischen dem, was als begründende und was als begründete Wahrheit in Frage kommen kann.

Wenn wir uns in aller Metaphysik zu einer verweilenden Zusammenschau des Weltganzen eingeladen sehen, wenn sie von einer Tendenz abschließender kosmologischer Zusammenfassung geleitet wird, dann zeichnet sich die Philosophie der Krisis durch einen Geist der Anforderung und der Inanspruchnahme aus. Kants transzendente Dialektik zieht in ihrer Antithetik den Weltgedanken als solchen in Frage. Wo wir bis dahin mit der Möglichkeit kosmischer Zusammenschau gerechnet hatten, werden wir nunmehr auf den *regressus in indefinitum* der Erkenntnis verwiesen. – Und von einem metaphysisch-betrachtenden Weltbewußtsein kann vollends dort keine Rede mehr sein, wo das Subjekt an der Krisis der Idee mit seiner lebendigen Existenz beteiligt wird: in der Kritik der praktischen Vernunft. Dies kann von keiner Metaphysik ausgesagt werden, daß sie, wie eben diese Kritik, in einem primären, unvermittelten Sinne die Stellungnahme des handelnden Subjektes, seine praktische Entscheidung herausfordert. Hier werden wir inne, daß das Prinzip der Begrenzung, das der kritischen Philosophie vor andern Systemen eigentümlich ist, noch etwas mehr als die Bezeichnung eines unendlich fernen Ortes bedeutet. In ihm liegt Anspruch und Ursprung der Verwirklichung ethisch begrenzter und bestimmter Lebensrealität. Dieser Anspruch bedeutet also mehr, als daß ein Normgedanke, eine Gesetzestafel aufgerichtet wird; es geschieht in ihm mehr, als daß das Ausrufzeichen eines Sollens wesenlos über den festen Boden der Realität hingeleitet. Die Begrenzung des Lebens in der Idee bedeutet vielmehr den Ursprung seiner Erneuerung, so wie er sich bei Kant als die Idee eines reinen [425] Willens darstellt. Diese gehaltvolle Ursprungsbedeutung der Idee aber ist es, die sich als transzendente Voraussetzung menschlichen Daseins zu erkennen gibt; die Idee der praktischen Ver-

nunft ist die Idee des Menschen. Denn sie ist Voraussetzung seiner Wirklichkeit.

Die Idee des Menschen! Haben wir nicht eben gegen den Thomismus den Vorwurf erhoben, daß er dem Menschen und dem Gesetze seiner „Natur“ gegenüber Gott ein relatives Eigenrecht zugestehe? Und nun wagen wir es, auf Kant hinzuweisen, der nach allgemeiner Überzeugung in der idealistischen Erhebung des Menschen das Äußerste geleistet hat? Ist es doch der Mensch, der von Kant mit Autonomie ausgestattet und mit Würde bekleidet wird. „Menschliche Vernunft“ scheint im kritischen Systeme zum Mittelpunkte und Richtmaße aller Welt und Lebenszusammenhänge zu werden. Müssen wir in diesem Systeme nicht einen Höhepunkt der Profanisierung des philosophischen Gedankens erblicken, die nur mühsam durch die äußerliche Zutat von Kants Postulatenlehre verdeckt wird?

Demgegenüber bemerken wir zunächst: Die Philosophie Kants ist keine Anthropologie, noch besitzt sie anthropozentrischen Charakter. Sie ist nicht eine Lehre von der Gesetzmäßigkeit der menschlichen Natur, sondern eine Kritik der „reinen“ Vernunft. Grundlegend ist die „Vernunft“; durch „Vernunft“ wird der Begriff des Menschen begründet. Nicht ist es also der Mensch, aus dessen Geiste die theoretische und praktische Gesetzmäßigkeit der Vernunft hergeleitet werden dürfte. Sein empirisch-psychologisch sich ereignendes Denken und Handeln, wie sein konkreter Lebensinhalt überhaupt, unterliegt der Krisis und dem Anspruche nicht der „menschlichen Natur“, wohl aber des jenseits ihrer liegenden transzendental begründenden Logos. Welch ungeheuerliches Mißverständnis, Autonomie und Würde auf den Menschen in seinem empirisch-individuellen Dasein zu beziehen, sodass es sich bei diesen Prädikaten um dich und mich und die Andern im nächstliegenden Sinne des gemeinen Verstandes handeln würde! Während in Wahrheit nach Kants praktischer Vernunftkritik menschliches Dasein gerichtet ist; es empfängt seine Richtung und seinen Sinn eben von jenem transzendenten Orte her, der kraft seiner Transzendenz einzig in der Lage ist, zum ursprünglichen Quellpunkt aller Sinnggebung zu werden. Welch Mißverständnis aber wiederum, diese sinnggebende Idee nur als Norm, nur als unendlich fernen Zielpunkt zu fassen! Plato faßt sie als Idee des Lebens, und Kant steht mit der Idee [426] des reinen Willens hinter der platonischen Bestimmung nicht zurück. So kann es denn sein, daß die Krisis des menschlichen Daseins eben in seinem eigenen schlechthin jenseitigen Ursprung angetroffen wird, in seinem Ursprung, in dem es ohne Vermittlung transzendental begründet ist. Nur in dieser Ursprünglichkeit aber, die ihm selbst zum Gerichte wird, ist der Mensch autonom.

Philosophie der Krisis stellt sich uns in ihrer strengen Wortbedeutung als Philosophie der Entscheidung dar. Sie ist in ihrer ethischen Ausprägung die

Kritik der handelnden, wollenden, sich entscheidenden und erneuernden Vernunft. Sollte etwa derjenige „formale“ Systemgedanke ungewichtig sein, in dem wir die ursprüngliche Begründung unserer konkreten, in einer jeden Gegenwart aktuellen Lebenskrise antreffen? Die Idee, verstanden in ihrer schlechthin transzendierenden, kritischen Grenzbedeutung, ist unerhört anspruchsvoll. Ihren Anspruch aber macht sie in Beziehung auf die Verwirklichung deiner und meiner Lebensrealität geltend. Vielleicht gewinnt unsere Aussage einige Überzeugungskraft, daß sich Kants Prinzip der „formalen“ kritischen Begrenzung eines unvergleichlichen Gehaltes, einer einzigartigen Tragweite erfreut.

Was wird in der Philosophie der Krise aus der Wirklichkeit? Wird sie als das Opfer einer rationalistischen Grundhaltung der Vergessenheit verfallen? Bei Kant wenigstens scheint sie nicht eben mächtig in den Vordergrund zu treten. Dies steht zunächst fest, daß für diese Philosophie Wirklichkeit nicht im Kosmos zusammengefaßt wird. Sie sieht davon ab, Wirklichkeit sich in fragwürdiger Totalität gegenwärtig zu machen. Ihr ist es nicht vergönnt, die Welt anzuschauen. Für sie kommt also ein gottähnliches Universum nicht in Frage. Sie sieht sich auf die Kontingenz der empirischen Wirklichkeit und des praktisch-existenziellen Daseins verwiesen. Diese Kontingenz aber geht durch keine dialektischen oder hierarchischen Vermittlungen aus der Idee hervor. Von allen ontologischen Universalien und Möglichkeitsbegriffen unterscheidet sich die Existenz scharf und eindeutig. — Wirklichkeit erschöpft sich zwar nicht in der Oberfläche empirisch wahrnehmbaren Seins. Ihre Erkenntnis eröffnet Möglichkeiten unbegrenzter Vertiefung. Allein durch keine metaphysische Deutung der Wirklichkeit kann ihre unableitbare und unvermittelte Existenzialität in Zweifel gezogen werden. Zwischen ihr und der Idee liegt der „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“.

[427] Die Prägnanz dieses Wirklichkeitsbegriffes wird von Kant allerdings nicht hervorgehoben. Allein die Vernunftkritik läßt Raum, ihn in dieser Eindeutigkeit zu denken, während Metaphysik ihn jederzeit zu verwischen geneigt ist. Und ein anderer Denker, *Sören Kierkegaard*, tritt in die Lücke und zeigt einer Welt, die ahnungslos in Hegels Dialektik spekuliert, was Existenz bedeutet. Vor der Wucht seiner existenziellen Lebensfrage muß das metaphysische Anliegen in den Hintergrund treten. Hier werden Probleme aufgeworfen, die durch kosmisch überkosmische Begriffe nicht bewältigt werden können — Probleme, die sich aus der schuldhaften Belastung unseres praktisch existenziellen Seins ergeben. Erkenntnis des Existenziellen aber bedeutet Konfrontation unsers Daseins mit der Ursprungswahrheit, Konfrontation, die ein unvermitteltes Gegenüber bewirkt, während doch die beiden Gegenglieder radikal ungleicher Ordnung sind. Auf die konfrontierte Existenzialität also

spitzt sich die kritische Problematik zu, auf die in ungebrochener Aktualität vollzogene Lebensentscheidung.

Metaphysik behauptet ihr Verdienst und ihre Aufgabe in der Durchdringung und Durchleuchtung der Tiefen der Wirklichkeit. Indem Wirklichkeit unter einem neuen durchgreifenden Gesichtspunkte erfaßt und begriffen wurde, bot sich in der Geschichte mehr als einmal derjenige innere Anlaß, der zu einem neuen metaphysischen Systeme die Handhabe bot; mit Hilfe eines neuen Blickpunktes konnte jeweils das Bild des Kosmos neugestaltet werden. Darum ist der bleibende Gehalt der großen metaphysischen Systeme darin zu suchen, daß sich in ihnen vorher unbekannte, ungeahnte Perspektiven zum Begreifen des Wirklichen darbieten. Darin aber muß Metaphysik abgewehrt werden, daß sie zufolge ihrer kosmologischen Zusammenfassung, bei ihrer abstufenden Disposition des Seins, die Tendenz zeigt, die Prägnanz der existenziellen Entscheidungsfrage durch die Verschiebung von ontologischen Zwischengliedern zu zerstören. Aufgabe der Philosophie der Krisis dagegen ist es, eben diese in ihrer Linie liegende Frage aufrecht zu erhalten. Es liegt im Geiste von Kants Vernunftkritik, daß die *Konfrontation* vollzogen wird. An der Konfrontation hängt aber die Wahrheit oder Nichtigkeit unseres Daseins.

Philosophische Systeme sind ungleich ausgerüstet, die Problematik des Existenziellen anzuerkennen. Noch immer ist Kant vor den erwähnten Typen der Metaphysik durch seine Annäherung an diese [428] Problematik im Vorsprung. Philosophie der Krisis schafft über entscheidende Fragen existenzieller Lebenserkenntnis weitgehende Aufhellung; es macht einen erheblichen Unterschied, ob diese Fragen von Kant oder von der modernen Metaphysik her beleuchtet werden. Wenn aber diese Philosophie auf Existenzialität hinzielt, dann ist es ihr doch, wie allem philosophischen Denken, nicht vergönnt, in die existenzielle Lage unmittelbar einzutreten. Auch in ihr findet ein im Wesen der Sache begründetes Abstrahieren von der durch die Konfrontation bezeichneten wirklichen Lage selbst statt. Wie wäre es ihr anders möglich, sich von dieser Lage in zusammenhängenden Gedanken Rechenschaft zu geben? Allein auch sie selbst ist dieser Lage letztlich zugehörig. Auch der philosophische Begriff, auch der einsichtige Gedanke erfüllt in der Vertiefung der Erkenntnis seine Aufgabe. In ihrer getreuen Erfüllung vermag auch er zum Zeugen existenzieller Beteiligung zu werden.

Tagungsankündigung

**Koexistenz – ein Brennpunkt der Existenzproblematik bei Heinrich Barth
11.-13. November 2016, Cusanus Hochschule, Bernkastel-Kues**

Das Nachdenken über die Koexistenz bildet einen entscheidenden Teil der Existenzphilosophie Heinrich Barths. Existenz wird vor allem in der Begegnung und im Dialog mit dem Anderen gegenwärtig und in ihrer vertieften Dimension, in einer „Hermeneutik der Intuition“, die der ästhetischen Wahrnehmung einen – wenn nicht den wichtigsten – Stellenwert einräumt, verständlich. Dabei meint Barth mit Koexistenz weder das bloße Miteinander von Einzelnen als Aggregat von Existenz, wie es in materialistischer oder biologischer Deutung zu Tage tritt, noch den überhöhten „idealistischen Totalitätsglauben“ an ein Individuum als Glied einer sozialen Ganzheit. Er entwickelt in dem beteiligten Erkennen der Existenz des Anderen, die zum Anliegen der eigenen Existenz werden kann, ein „Prinzip Verantwortung“, das den Mut hat, auch die christliche Dimension von Begegnung und Gemeinschaft mit einzubeziehen. In seinen Anknüpfungsmöglichkeiten an thematisch nahe stehende Zeitgenossen, z.B. an Martin Buber, Max Scheler, Georg Simmel, Hans Jonas etc. und in seiner systematischen Relevanz für ein vertieftes Verständnis der Existenzphilosophie Heinrich Barths bietet das Thema der Koexistenz ein anregendes und wichtiges Feld für die Barth-Forschung.

Impressum

Bulletin der Heinrich Barth-
Gesellschaft, ISSN 1661-0415
Redaktionelle Verantwortung:
Christian Graf
Fertigstellung:
Kueser Akademie für Europäische
Geistesgeschichte, Harald Schwaetzer

Heinrich Barth-Gesellschaft

Homepage: www.heinrich-barth.ch
Mitgliedsbeitrag: SFr. 50.-/Euro 40.-

Bankverbindung

Postcheckkonto CH:
Heinrich Barth-Gesellschaft, Basel
Kontonummer: 18-567209-8
IBAN: CH44 0900 0000 1856 7209 8
BIC: POFICHBEXXX

Konto in Deutschland:
Heinrich Barth-Gesellschaft
c/o Kueser Akademie für Europäische
Geistesgeschichte
Kennwort: Barth
Sparkasse Mittelmosel
BLZ: 587 512 30
Kontonr.: 322 923 28
IBAN: DE6358751230 0032 2923 28
BIC: MALADE51BKS