

ANEIGNUNG UND AUSLEGUNG

Bulletin

**der Heinrich Barth – Gesellschaft
für erscheinungsorientiertes Denken**

Heinrich Barth-Gesellschaft
für erscheinungsorientiertes Denken

Präsident: Prof. Dr. Armin Wildermuth, Goethestr. 20, 9008 St.Gallen
Sekretariat: Günther Hauff, Oberer Heuelsteig 8, 8032 Zürich
Vorstand: Dr. Felix Belussi; Rudolf Bind; Christian Graf; Dr. Daniel Kipfer;
Dr. Harald Schwaetzer.
Quästor: Dr. Georg Maier
Ehrenmitglied: Prof. Dr. Gerhard Huber

Bulletin Nr. 10
Dezember 2003

Inhalt

<i>Vorwort</i>	
Aneignung und Auslegung (<i>Armin Wildermuth</i>)	2
<i>Aus Heinrich Barths Umfeld</i>	
Geschenkte Schuld. Zeit und Zukunft in der Existenzphilosophie Heinrich Barths (<i>Harald Schwaetzer</i>)	4
<i>Artikel</i>	
Erkundungen im Allernächsten (<i>Armin Wildermuth</i>)	21
<i>Hinweise auf Beiträge zum Erscheinungsdenken</i>	
Heinrich Barth im Kontext modernen Denkens (<i>Christian Graf</i>)	38
<i>Dokumentation</i>	
Eidos und Idee – Thesen aus Heinrich Barths Seminar (1955)	42
<i>Rezension</i>	
Platons Ideenlehre. Wiederentdeckung eines verlorenen Weges. Bd 1: Die Seelenlehre (<i>Harald Schwaetzer</i>)	50
<i>Veranstaltung</i>	
Verschobene Generalversammlung und Vortrag „Heinrich Barths Philosophie der praktischen Vernunft“ (Dr. Kirstin Zeyer, Münster), Samstag, 14. Februar 2004, 10 Uhr in Basel, Rest. Schnabel am Rümelinsplatz.	

Aneignung und Auslegung

Heinrich Barths Aneignung und Auslegung der philosophischen Tradition ist in einem paradoxen Sinne geschichtlich und ungeschichtlich zugleich. Der verpönte Begriff der Problemgeschichte gewinnt bei ihm seine Schlichtheit zurück. Für Barth bedeutet er, dass die Grundfragen, die die Philosophie seit Jahrhunderten umgetrieben hat, auch heute noch ihre existenzielle Gegenwärtigkeit besitzen. Philosophiegeschichte wird so verstanden als ein offener Prozess, der durch keine inszenierten Brüche und Revolutionen abgeschlossen oder überholt werden könnte. In diese Geschichte eingelassen weiss sich der Philosoph, dem es in seinem Erkennen und Verstehen tatsächlich noch „um etwas geht“. Durch das Bewusstsein des „wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs“ öffnet sich ein tieferer und in neuem Sinne aktueller Horizont der Geschichte und der philosophischen Fragen.

Es ist sinnvoll, an diesen Sachverhalt zu erinnern, um die Stellung der barthschen monographischen Studien zu Descartes, Platon, Augustinus, Kant und Kierkegaard einordnen zu können. Dass in der zweibändigen *Philosophie der Erscheinung* eine Fülle auch monographischer Analysen enthalten ist, sei hier nur erwähnt. Auch sie führen hin zur Aufdeckung dessen, was mit der „Erkenntnis der Existenz“ gemeint ist, nämlich eines Fundamentes der Philosophie, das bereits durch die platonische Entdeckung der Seele bewusst geworden ist. Dass die praktische Philosophie Kants mehr ist als eine Ethik, ist von Barth gründlich dargelegt worden. Sie ist genuine Philosophie der Existenz. Die Entscheidung als einen ihrer Hauptaspekte erörtert Barth in der Schrift *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins* (Basel 1935) in exegetischer Weise, um, wie er in der „Vorbemerkung“ sagt, überhaupt „verstanden“ zu werden. Denn sein Ansatz verlangt eine Kehre im Denken. Es geht ihm nicht um die übliche anthropologische Frage der Freiheit des Menschen, sondern um etwas Grundsätzlicheres, das im Satz umschrieben ist: „Die Entscheidung selbst tritt als <freie> Entscheidung in die Existenz...“ (S. 192).

Dieses Bulletin bringt drei Beispiele von Aneignung und Auslegung der Barthschen Philosophie:

Harald Schwaetzer analysiert in seinem Beitrag: Geschenkte Schuld - Heinrich Barths Augustinus-Schrift von 1935. Er ordnet sie auch in den Gesamtkontext des barthschen Denkens ein und artikuliert die These, dass Barth Augustinus zwar kantisch-transzendentalphilosophisch interpretiere, aber die Philosophie der Existenz historisch mit dem Namen Augustinus verknüpfe. Der Schwerpunkt der Erörterung liegt auf Barths Augustinus-Exegese, weniger auf der systematischen Auslegung der Freiheit der Entscheidung, die Barth weiter

entwickelte wird hin zur Existenz als „existenzielle Erkenntnis“. Dass mit dem Namen Augustinus die Brücke zur Zeitproblematik geschlagen werden kann, lässt Schwaetzer nicht ausser Acht. Er zeigt auf, dass - anders als in Heideggers *Sein und Zeit* - Barth die Zeitlichkeit der Existenz zu einer radikalen Ablehnung aller Versuche verwendet, Existenz ontologisch zu deuten.

Christian Graf skizziert in seinem Beitrag seine inzwischen von der Universität Basel angenommene Lizentiatsarbeit über Barths Hauptwerk: *Heinrich Barths Erkenntnis der Existenz im Kontext heutigen Denkens*. Vor allem geht es Graf darum, die grundsätzlich verschiedene Denkweise Barths in der Konfrontation u.a. mit Phänomenologie, Hermeneutischer Philosophie, Sprachphilosophie darzulegen. Das offensichtliche Unverständnis der heute dominierenden Philosophien gegenüber einem streng transzendental- und erscheinungsphilosophischen Denken erschwert die Rezeption der barthschen Philosophie. Diese Studie hat auch die Voraussetzungen für das von Graf in Aussicht gestellte Dissertationsprojekt geschaffen. Dieses wird die längst fällige Auseinandersetzung des Barthschen Denkens mit seinem frühen Umfeld untersuchen und sich vor allem der Frage der transzendentalen Begründung widmen.

Armin Wildermuths Essay nimmt Einsichten des Barthschen Denkens auf und wagt sich vor in den vom postmodernen Denken gemiedenen Bereich des Unmittelbaren. Erkennen, Erscheinen und Existieren werden in ihrer schlichten Evidenz festgehalten und in ihrer Unvorgreiflichkeit anerkannt. Dies liegt quer zum heutigen Interpretationismus, zur sprachphilosophischen Hermeneutik und zum Dekonstruktivismus, insofern sie sich primär zurückziehen auf das Verstehen von Texten. Der Anerkenntnis der genannten Evidenzen wird nur ein Denken gerecht, das die Unüberholbarkeit von Erkennen, Erscheinen und Existieren bewahrt und der Versuchung widersteht, sie unter theoretische Begrifflichkeiten zu beugen und sie dadurch zu objektivieren und zu ontologisieren. Im Ganzen wird versucht, aus der Nicht-Objektivierbarkeit des praktischen, transzendental verstandenen Denkvollzugs einen offenen Fundamentalismus zu postulieren.

Auch diesem Bulletin ist ein Thesenpapier Heinrich Barths beigelegt, das er dem Philosophischen Seminar im Sommersemester 1955 zum kritischen Gespräch unterbreitete. Es klärt die Bedeutungen von Begriff, Eidos und Idee.

Es sei noch darauf hingewiesen, dass am Samstag, den 14. Februar 2004 Frau Dr. Kirstin Zeyer aus Münster einen Vortrag halten wird über „Heinrich Barths Grundlegung der praktischen Vernunft“. Um das Denken Heinrich Barths zu verstehen, ist es stets erhellend, seine Abgrenzung gegen den Marburger Neukantianismus und seine Selbstzuordnung zum „kritischen Idealismus“ zu vergegenwärtigen.

Armin Wildermuth

Geschenkte Schuld

Heinrich Barths Augustinus-Interpretation

Von Harald Schwaetzer

„Altfränkische Geduld“ für eine originelle Philosophie oder Zeitverschwendung an einen Epigonen? Die Einschätzung einer Beschäftigung mit dem Philosophen Heinrich Barth scheint keine leichte Sache. Den einen gilt er als ein Denker der zweiten Reihe hinter seinem Bruder Karl Barth, dem Existenzphilosophen Jaspers oder dem Ontologen Heidegger, oder auch als ein unbedeutender Nachzügler des sich auflösenden Marburger Neukantianismus, der nicht wie Cassirer zu einer späten Blüte desselben führte.¹ Die andern schätzen ihn als eigenständigen Philosophen, der nicht zu Unrecht bereits in seinem Werk „Die Philosophie der praktischen Vernunft“ warnend von einer „altfränkischen Geduld“ gesprochen habe, die erforderlich sei, um Zugang zu seinem Denken zu finden. Weder die eine noch die andere Haltung scheinen mir Barth gerecht zu werden, freilich auch nicht eine Synthese aus beidem, die mehr verschleiert als konturiert. Gerade das Ernstnehmen der altfränkischen Geduld, das will dieser Vortrag zeigen, führt zu einem an sich sehr naheliegenden, aber dennoch nicht begangenen Weg, um einen Zugang zum Denken Heinrich Barths zu finden.²

Barth selbst ist es, der sich bewußt dieser Etikettierung entzieht und seine Stellung anders gedeutet wissen will. Der Denker, der einem seiner Hauptwerke

¹ Heinrich Barth spielt in der Gegenwart keine Rolle; er spielt aber auch in der gegenwärtigen Forschung zu Neukantianismus und Phänomenologie keine Rolle. Seine Bedeutung wird so gering veranschlagt, daß sein Hausverlag „Schwabe & Co“ einen Band unter dem Titel „Zeitbedingtheit, Zeitbeständigkeit. Professoren-Persönlichkeiten der Universität Basel“ ankündigt, in dem man wohl die Namen von Karl Jaspers und Karl Barth, aber nicht den von Heinrich Barth antrifft, und das, obwohl der gewählte Titel mit seiner intendierten Verschränkung von Mensch, Geschichte und Zeit das zentrale Thema der Überlegungen Heinrich Barths trifft.

² Als weitere Belege führe ich an: Die geschichtliche Behandlung erfolgt immer unter systematischen Aspekt; so wird beispielsweise im Kapitel, welches den Vorsokratikern gewidmet ist, gegen die Chronologie Pythagoras als letzter behandelt mit dem Hinweis, daß man im Pythagoreismus „in systematischer Hinsicht eine wesentliche Vorbereitung der platonischen Philosophie zu erkennen“ habe (PhE I, 37). Ferner reflektiert Barth seine Auslegungspraxis im letzten Kapitel des Augustin-Buches und hält fest, daß es ihm nicht darauf ankomme, im historisch-kritischen Sinne zu vertreten, was Augustinus ‚eigentlich‘ gemeint habe, sondern ihn in einem Problemraum zu stellen, „in dessen objektiver Einheit die Problemstellungen der Geschichte eine Sinnbeziehung finden, die ihren Zusammenhang erst möglich macht“ (A 175). Barth nennt dies in einem prägnanten Wort die Frage nach dem „Logos der überlieferten Aussage“ (A 177), wobei diese Formulierung ihren eigene Dimension in der barthschen Philosophie hat, wie im weiteren deutlich werden wird. Mit diesen Punkten dürfte stellvertretend die Verschränkung von historischer und systematischer Betrachtungsweise bei Barth hinreichend klargestellt sein.

den Untertitel „Eine Problemgeschichte“ gab und bei dem sich historische Betrachtungen und systematische Positionen reflektiert verschränken,³ bindet in der Einleitung von „Erkenntnis der Existenz“ seine Originalität bewußt an die geschichtlichen Vorläufer:⁴

„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.“ (EE 72)

Die Sachhaltigkeit des Ansatzes von Neuheit und Erneuerung will der Vortrag erweisen, indem er für einen bestimmten Teil der barthschen Philosophie klärt, welches die Traditionen sind, an die Barth diesem Konzept gemäß anknüpft, und wie er dabei methodisch vorgeht.

Um den Teil, der im Folgenden behandelt werden soll, sinnvoll abzugrenzen, werde ich kurz eine Gesamtthese vorstellen, aus welchen historischen Wurzeln das Werk Barths systematisch zu deuten ist. Nach Barths eigener Aussage aus dem Vorwort zum zweiten Teil seiner „Philosophie der Erscheinung“ gliedert sich sein Werk in drei Teile:

„Das philosophische Denken des Verfassers vollzieht sich auf der Grundlage einer transzendental begründeten Philosophie der Existenz, die von einer Philosophie der theoretischen Vernunft und einer Philosophie des Ästhetischen begleitet wird.“ (PhE II, 10)

Obwohl es Barth in seinem Spätwerk nur noch vergönnt war, den ersten Teil auszuarbeiten, scheint seine Gliederung sinnvoll.⁵ Im Ganzen vertrete ich dazu

³ Als eine weitere Stelle vgl.: „Wenn sich uns ‚Existenz‘ als ein Begriff von philosophisch erfüllter Bedeutung zu erkennen gibt, dann kann es nicht anders sein, als daß er zu den wesentlichen Gehalten der philosophischen Überlieferung in mannigfachen, bedeutsamen Beziehungen steht - in Beziehungen, die ihm selbst und den Gegengliedern der Relation einen Mehrgehalt an Bedeutung verleihen“ (EE 23).

⁴ Eine methodische Berücksichtigung der folgenden Aussage scheint mir um so notwendiger, als die jüngste Studie zu Barth verrät, was eine Mißachtung für Folgen nach sich zieht. In jüngerer Zeit kam es zu einer Arbeit über Barth von dritter Seite. Dorothea Grunds Versuch, Barths Deutung des Transzendentalen als eines Transzendenten im Sinne einer unter der Hand vollzogenen Metabasis zu deuten, zeigt freilich mehr den Standpunkt der Verfasserin, als daß sie Barth gerecht wird. Dennoch hat Dorothea Grund eine Debatte angestoßen, die meiner Meinung nach methodisch in eine richtige Richtung zielt. Sie hat eine Deutung vorgelegt, die Barth von einer seiner Quellen her zu verstehen versucht, nämlich von Kant. Daß sie dabei erstens mit einem eigenen Kant-Verständnis operiert und dieses nicht säuberlich, wie mir scheint, von Barths eigenem scheidet, ist methodisch unzureichend. Daß sie zweitens die anderen Wurzeln des barthschen Denkens ignorierend aus einer den ganzen Barth erklärt und damit auch sein Scheitern vermeint konstatieren zu können, ist eine weitere fundamentale Schwäche.

⁵ Inzwischen ist aufgrund dieser Bemerkung nach den beiden fehlenden Teilen im Nachlaß geforscht worden. Mir selbst gelang es, ein zur Publikation vorbereitetes Vorlesungsmanuskript zur

folgende These: Die Philosophie der Existenz ist historisch mit dem Namen Augustinus verknüpft. Die Philosophie der Ästhetik knüpft an Plato an. Die theoretische Philosophie arbeitet auf der Grundlage Kants.⁶

Der Vortrag konzentriert sich – auch in Rückbindung an das erste der beiden Zitate – auf die Existenzphilosophie. Zwei Ziele haben die folgenden Ausführungen auf diese Weise im Auge: Inhaltlich wollen sie zeigen, daß nicht Heidegger, sondern Augustinus Bezugspunkt der Existenzphilosophie Barths ist. Methodisch werden sie erweisen, wie der Terminus einer „altfränkischen Geduld“ durch einen Blick auf die systematische Strukturierung, die Barth seinem Denken gibt, zu einem zentralen Verständnisschlüssel werden kann. Die beiden Ebenen verschränken sich darin, daß der methodische Nachweis der Strukturierung an den Schaltstellen wie auch am Prinzip der Struktur eine inhaltliche Rückbindung an Augustin erkennen läßt.

Dazu wird folgendermaßen vorgegangen: 1. Im Hauptwerk „Erkenntnis der Existenz“ wird eine transzendental gewendete Augustinus-Rezeption als Leitlinie aufgewiesen. 2. Die Monographie über Augustinus wird als systematische Darstellung des eigenen Ansatzes erwiesen, und zwar in der oben vorgestellten Dialektik von Erneuerung und Neuheit. 3. Anhand der programmatischen Skizze „Das Sein in der Zeit“ wird erläutert, weshalb Heidegger unter systematischem Aspekt bei Barth hinter Augustinus zurücksteht.

Die folgenden Überlegungen mögen, das sei zur Reflexion ihres Stellenwertes gesagt, dem einen oder anderen tatsächlich „altfränkisch“ erscheinen, und sie sind es auch insofern, als der Aufsatz nur „Prolegomena“ zu Barths Augustinus-Deutung geben kann, doch verstehen sich diese Prolegomena durchaus im barthschen Sinne als Grundlinien einer künftigen systematischen Auseinandersetzung.

1 „Erkenntnis der Existenz“

Wenn Barth von einer *transzendental begründeten* Philosophie der Existenz als Neuheit gesprochen hatte, ist ohne weiteres einsichtig, daß die transzendente Begründung der Existenzphilosophie zunächst ein Erbe Kants ist.⁷ Daß Barth in der Tat an einen ‚kantischen Augustinismus‘ dachte, diese These sei anhand der

„theoretischen Erkenntnis“ zu finden; Christian Graf, der meine zuerst geäußerte Ansicht, die „Ästhetik“ liege in der „Philosophie der Erscheinung“ vor, nicht teilte, entdeckte eine späte Ästhetik-Vorlesung, die offenkundig das Pendant zur „theoretischen Erkenntnis“ bildet. Die beiden „Seitenschiffe“ des dreiteiligen Hauptwerkes, wie Christian Graf sie genannt hat, werden gegenwärtig zur Edition vorbereitet.

⁶ Das aufgefundene Manuskript zur „theoretischen Erkenntnis“ hat die Anlehnung an Kant noch einmal bestätigt.

⁷ Eine der beiden anderen Wurzeln – und auch dies ist typisch – schlägt hier zu Buche. Bedenkt man, daß Augustinus über weite Strecken platonisch-neuplatonisch geprägt ist, so sieht man in der barthschen Version einen Augustinus, dessen platonische Grundlage kantisch korrigiert ist. Indes soll es auf die Verschränkung der drei Wurzeln an dieser Stelle nicht ankommen.

programmatischen Formulierung des Ansatzes der Existenzphilosophie gezeigt: der 80seitigen Einleitung in „Erkenntnis der Existenz“. Das „Wie“ dieses ‚kantischen Augustinismus‘ bleibt dem nächsten Teil des Vortrages vorbehalten.

Die Einleitung in das Werk „Erkenntnis der Existenz“ bietet insgesamt 14, im Druck kenntlich gemachte Abschnitte. Dabei teilt sie sich in zwei Teile mit je sieben Abschnitten. Auffälligerweise finden sich in den beiden mittleren Abschnitten der Teile die beiden einzigen Erwähnungen von Augustinus *und* Kant. Zugleich sind beide Abschnitte in besonderer Weise ausgezeichnet. Der erste Teil setzt mit drei Abschnitten zu grundsätzlichen Problemen ein;⁸ erst der vierte beginnt mit der eigentlichen Fragestellung, und zwar mit einem geschichtlich-systematischen Schwerpunkt. Er ist der umfangreichste der Einleitung. Dabei verdient die Tatsache vorab festgehalten zu werden, daß wir hier der negativen Theologie, Augustinus und Kant gleich am Anfang einer historischen Auseinandersetzung begegnen, die in systematischer Absicht geschieht. Die folgenden Abschnitte bieten gleichfalls einzelne Verweise auf Kant und Augustinus.⁹

Die zweite Hälfte mit erneut sieben Abschnitten spitzt die Fragestellungen im Blick auf die Existenz weiter zu. In ihrem mittleren Abschnitt kommt es nicht nur zu einer erneuten Nennung von Augustinus *und* Kant, sondern in diesem Abschnitt begegnet auch zum ersten Mal der Begriff, der für Barths Philosophie so entscheidend ist wie vielleicht kein zweiter: das „In die Erscheinung Treten“ der Existenz (64-71). Durch die Terminologie, die hier zum ersten Mal in dem Band auftaucht und den Schlüssel für das ganze Werk enthält, wird bereits signalisiert, daß dem Abschnitt eine zentrale Bedeutung zukommt.¹⁰

⁸ In Aufnahme des Untertitels des Werks erörtert der erste Abschnitt (11-21) den Terminus der „Grundlinien“: eine methodische Besinnung über das philosophische Vorgehen, auf die gleich noch genauer eingegangen wird. Der zweite Abschnitt (21-23) präzisiert die Frage nach einer „Philosophie der Existenz“ als eine geschichtsphilosophische Frage. Im dritten Abschnitt (23-26) werden methodische Gesichtspunkte für die geschichtliche Auseinandersetzung gewonnen. Neben der Erörterung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit steht als zweites die Frage nach Immanenz und Transzendenz. Barth votiert für eine systematische, an der Einheit orientierte Philosophie und eine Transzendenz in dem Sinne, daß das begründende „prius“ den Erscheinungen vorauffliegt. Es geht ihm streng um eine erkenntnis-methodische Entscheidung; Fragen der Ontologie sind ausgeklammert.

⁹ Der fünfte Abschnitt (40-46) lenkt zum Menschen über. Hier begegnet uns gleichfalls Augustinus. Die Fortführung im kurzen sechsten Abschnitt (46-47) in Hinblick auf „Existenz“ bietet einen Verweis auf Kant, bevor der siebte (47-50) sich energisch dagegen verwahrt, eine Ontologisierung der Existenz durchzuführen. Augustinus und Kant scheinen also schon in der Abfolge die Größen zu sein, die es erlauben, an die Stelle einer Ontologie eine transzendental verstandene Transzendenz zu setzen.

¹⁰ Im folgenden kurzen elften Abschnitt (71-72), der das Ergebnis einer transzendentalen Transzendenz als eine „Philosophie des Logos“ und ein „Offenbarwerden des Absoluten im Logos“ würdigt, stehen die Worte zur „Erneuerung“ und „Neuigkeit“, die schon besprochen wurden. So bezieht der zwölfte (72-77), gleichsam als quer zur Geschichte stehendes Transzendenzphänomen,

Die Einleitung ist im Ganzen sorgfältig gegliedert und methodisch in einer immer genaueren Zuspitzung auf die Problemstellung hin angelegt. Ausgehend von der geschichtlichen Betrachtung, führt sie bis zum Zentralbegriff Barths, dem „In die Erscheinung Treten der Existenz“.¹¹ Der erste Abschnitt der Einleitung überhaupt, welcher die „Grundlinien“ behandelt, ist seinerseits in sieben Punkte geteilt; mit ihnen wird das qualifizierende Raster für die Einleitung gegeben. Den beiden hier ausgezeichneten Abschnitten kommt als den je vierten die Frage nach dem „prius“, dem der Erscheinung Vorausliegenden, zu.

Die Analyse macht also deutlich, daß diejenigen Abschnitte, in denen Augustinus und Kant gemeinsam Erwähnung finden, in struktureller Hinsicht durch ihre Mittelstellung und durch den qualifizierenden Verweis auf das „prius“, das dieser Position zugeordnet ist, ausgezeichnet sind.

Blicken wir aufgrund dieses ersten, mit altfränkischer Geduld gesicherten Ergebnisses, auf die beiden je vierten Abschnitte unter einer inhaltlichen Perspektive hin.

Der Abschnitt, der die geschichtliche Betrachtung einleitet, beginnt mit der Wendung, die ionische Naturphilosophie trete mit der Frage nach der begründenden Einheit der Dinge auf den Plan. Anaximander etwa unterscheide Apeiron und Peras. Barth fährt in einem typischen Zug von systematischem Interesse fort:

„Und es wird die Frage wach werden, ob [...] die Grenze oder das Grenzenlose als das Prius zu verstehen ist – eine Frage von kaum zu übersehender Tragweite! Ein Anaximander nimmt das Übergewicht auf Seiten des Grenzenlosen wahr. Wir verstehen ihn: Sein transzendierendes Denken kann sich von keinen begrenzenden Bedeutungen gefangen nehmen lassen. Daraus ergibt sich aber die nachdenkliche Frage, ob die reine Transzendenz als bedeutungslos angesehen werden muß. Sie führt uns zum Problem der ‚negativen Theologie‘.“ (EE 27)

Anaximanders Scheidung von Apeiron und Peras, Unbegrenztem und Begrenztem, kommentiert Barth mit den uns aus seinem Denken bereits vertrauten zentralen Begriffen des „prius“ und des „Transzendierens“. Legt man das

das Unbewußte ein, auf dessen der dreizehnte (77-80) eine Modalanalyse von Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit und Kontingenz vollzieht. Eine abschließende Reflexion über den in Widersprüchen, aporetisch, verlaufenden Charakter der Philosophie, die aufgrund dieser Eigenschaft eine methodische Offenheit für Glaubenserkenntnis sich bewahren sollte, beschließt die Einleitung (80-82).

¹¹ Dabei ergaben sich in der Gliederung bereits zentrale Korrespondenzen: die jeweils letzten und ersten drei Abschnitte erwiesen sich als eher methodisch bzw. methodologisch. Die beiden jeweils vierten, die zugleich die Mitte zweier Einheiten von 7 Abschnitten bilden, liefern mit der geschichtlichen Betrachtung und dem „In die Erscheinung Treten der Existenz“ nicht nur die beiden Kernpunkte der Barthschen Philosophie, sondern enthalten auch als einzige Abschnitte Hinweise auf *beide* geschichtlichen Bezugspunkte unserer These, auf Kant und auf Augustinus.

„prius“ ins Grenzenlose, Bestimmungslose, entsteht logisch gesehen das Problem einer bedeutungslosen Transzendenz. Diese systematische Überlegung läßt Barth auf die negative Theologie zu sprechen kommen. Die negative Theologie, sofern sie rein auf der *via negationis* verbleibt, spricht Gott alle Prädikate ab, da sie irdischen, geschöpflichen Ursprungs sind, insofern ist sie der Position des Apeiron systematisch verwandt.¹² Barth verweist darauf, daß die negative Theologie darüber hinaus die „*via eminentiae*“ kenne; so seien etwa die Transzendentalien Sein, Wahrheit, Güte Voraussetzungen aller Ontologie wie aller Gnoseologie. Damit bereitet er aus der negativen Theologie heraus einen transzendentalen Umschwung vor. Er hält dann inne, um die reflexiv-methodische Frage zu stellen, was all diese Überlegungen mit einer Philosophie der Existenz zu tun hätten und beantwortet sie folgendermaßen:

„Nichtsdestoweniger ist in der mittelalterlichen Philosophie der Transzendenz das Auftreten eines Momentes der ‚Existenz‘ (im modernen Sinne) nicht zu verkennen. An dieser Stelle ist Augustins zu gedenken, sofern er die Grunderkenntnisse der neuplatonischen Transzendenzphilosophie, so weit es sein kann, in den Erkenntnisbereich der christlichen Glaubenslehre transportiert. Als christlich-kirchlicher Interpret des neuplatonisch verstandenen Absoluten kann Augustinus nicht umhin, dem ‚Einen‘ in der Persönlichkeit Gottes einen positiven Bedeutungsgehalt zu verleihen. Wie sich uns aber deutlich herausstellen soll, ist in aller ‚Persönlichkeit‘ das beschlossen, was wir heute unter ‚Existenz‘ verstehen.“ (EE 29)

Mit Augustinus ist also, laut Barth, die negative Theologie neuplatonischer Provenienz an einem Punkte, an dem Transzendenz und Existenz miteinander verknüpft werden. In einem scheinbar harten Bruch wendet sich Barth direkt Kant zu. Gegen eine neuplatonische Ontologie setzt er die Transzendentalphilosophie; in ihr gebe sich die Transzendenz zu erkennen im Begriff des Grenzbegriffes; diese Wendung des Transzendenten als einer transzendental begründeten Voraussetzung setzt offenbar systematisch die negative Theologie fort.¹³ Barth beendet seine Überlegungen zu Kant mit der Bemerkung:

„Was bei ihm das ‚Transzendente‘ bedeutet, wird uns noch immer zu denken geben.“ (EE 31)

¹² Barth spitzt das Problem am Beispiel des Nicolaus Cusanus zu: „Wenn in der mystischen Grundanschauung des Cusaners die ‚*coincidentia oppositorum*‘ im Absoluten in den Blickpunkt tritt, bedeutet dann dieses Eingehen der Gegensätze in die übergreifende Einheit Gottes ihr Verschwinden in einer Indifferenz, die sich dem Nichts annähert, und damit den Ausfall ihrer Bedeutung, die sich in der Indifferenz Gottes verliert?“ (EE 28)

¹³ „Die Transzendenz gibt sich bei Kant zu erkennen in der Gestalt des ‚Grenzbegriffs‘. Sie begegnet uns in der ‚Transzendentalen Dialektik‘ in der Ableitung des Begriffs des ‚Unbedingten‘ und wird ausgesprochen in den ‚Ideen‘ von Seele, Welt, Gott, oder von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.“ (EE 30)

Die weiteren Ausführungen bestätigen die Linie von Augustinus bzw. der negativen Theologie zu Kant. Die Eminenz des Transzendenten wäre, so schreibt Barth, nicht einleuchtend, wenn sie sich nicht in irgendeiner Weise widerspiegeln würde. Er verweist auf die Mystik, und er macht ferner darauf aufmerksam, daß mit dieser Mystik eine Weltzuwendung verbunden sei, da dieselbe im Diesseits Züge der Gottheit erfahre. Im Menschen etwa zeige sich dies am Gedanken der Gottebenbildlichkeit (EE 31). Daraus gewinnen wir zweierlei: Erstens, historisch: Da kurz zuvor von der „mystischen“ Grundstimmung des Nicolaus Cusanus die Rede war und da es unzweifelhaft ist, woher Cusanus die Formel von den Spuren Gottes in der Welt, von den Spuren Gottes im Menschen aufgrund der Ebenbildlichkeit hat, sind wir erneut auf Augustinus verwiesen und dessen Wendung von den „vestigia“ in der Welt. Zweitens, systematisch: Wie die christlich-neuplatonische via eminentiae das reine Apeiron korrigierte, so bildet Kants Transzendentales die systematisch präzise Form für das Verhältnis von via negationis und via eminentiae. Der scheinbar so schroffe Übergang erweist sich damit als systematisch begründet.

Damit ergibt sich folgendes Bild: Augustinus ist für Barth der erste Existenzphilosoph, da sich bei ihm die neuplatonische, unbestimmte Transzendenz und der christliche Gott begegnen. Obwohl die Lösung Augustins auf dem Boden der Ontologie getroffen ist, birgt sie eine existentielle Dimension. Historisch wird die Ontologisierung unter Hinweis auf Kants Grenzbegriff transzendentalisiert. So wie in der „Kritik der reinen Vernunft“ das transzendente „Ich denke“ die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist, so wird jetzt für Barth, der den Kant der „Kritik der praktischen Vernunft“ im Auge hat, Gott als die Existenz der Existenz zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz, die ebenfalls transzendental und nicht transzendent im neuplatonischen oder ontologischen Sinne aufzufassen ist. Auf diese Weise ergibt sich eine historische Möglichkeit, die sachlich systematisch fundiert ist, aus der inneren Spannung zwischen Ontologie und Existenz bei Augustinus eine Brücke zu Kant zu schlagen.

Eine Bestätigung für diese Lesart gewinnt man auch aus dem Mittelstück der zweiten Reihe von sieben Abschnitten. Mit der ersten Erwähnung des Terminus „In-die-Erscheinung-Treten“ der Existenz (EE 64) setzt eine Kritik der Verwendung des Begriffs „Erscheinung“ im Laufe der Philosophiegeschichte ein; sie sei zu sehr auf sinnliche Erscheinung festgeschrieben worden. Ausdrücklich wird Kant in diese Kritik einbezogen. Aber in einer genaueren Analyse hebt Barth hervor, daß dessen Konzeption der „transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft“ die „Anschauung“ in den Bereich des Existenziellen hinüberspielen läßt. Scheinbar assoziativ, durch den Namen „Kant“ und die Beleuchtung der „Kritik der reinen Vernunft“ verführt, wendet Barth sich von der Frage der Erscheinung ab und der Vernunft zu. Dabei lenkt er das Augenmerk bezeichnenderweise wieder auf die „Kritik der praktischen Vernunft“. Er hebt hervor, daß es Kant um den *Vollzug* des Denkens gehe; diese praktische Dimension rücke, ohne daß ein persönliches Subjekt involviert sei,

das Unternehmen der Vernunft in den Bereich des *existere*. Der Denkvollzug als Voraussetzung aller Einzelerkenntnis ist eben damit aber auch Voraussetzung aller Philosophie der Geschichte.

Unter dieser Perspektive wird ersichtlich, wohin Barths Analyse zielt: Der kantische Begriff des Transzendentalen erhält nicht nur eine Ausrichtung auf sinnliche Erscheinung, sondern er steht vielmehr auch vor dem Hintergrund der Frage, ob eine Philosophie der Geschichte im letzten auf eine transzendente Ordnung rekurrieren kann oder gar muß. In der Tradition der vorkantischen Philosophie war eine solche Metaphysik in der Konzentration auf Gott durch die Theologie gegeben. Barth konfrontiert darum die kantische Frage nach dem Verhältnis von Transzendental und Transzendente historisch mit einer vorkantischen Strömung, die er folgendermaßen beschreibt:

„[...] eine philosophische Tradition, die auf Platon zurückgeht, die in Augustins Illuminationslehre einen Höhepunkt findet und die in der Scholastik wie aber auch im Rationalismus als ein fragloser letzter Beziehungspunkt für alles Denken über Erkenntnis festgehalten wird.“ (EE 68)

Für den geschichtsphilosophischen Systematiker Barth läuft in Hinsicht auf die Erkenntnisfrage als Existenzproblem die Geschichte auf die Konfrontation zweier Strömungen heraus: Kant und die platonisch-vorkantische Erkenntnislehre, deren Höhepunkt in Augustinus besteht.

In einer weiteren, von Kant ausgehenden Analyse zeigt er ferner, daß dieser Denker seiner Auffassung nach zu Unrecht für das so oft auf ihn zurückgeführte Subjekt-Objekt-Schema verantwortlich gemacht wird. Kant gehe es vielmehr um den Vollzug des Denkens, unbeschadet eines Subjektes. In den Worten Barths ist das „In-die-Erscheinung-Treten“ der Erkenntnis das entscheidende Geschehen. Dann aber fragt sich, von woher dieses „In-die-Erscheinung-Treten“ geschieht. Einen so korrigierten Kant findet Barth erneut in der von ihm angesprochen systematisch anderen, vorkantischen, augustininischen Position:

„Die Philosophie des spätern Altertums, für die das Problem der Erkenntnis in die Ordnung letztmöglicher, transzendierender Fragestellungen rückte, vollzog eine unüberholbar bedeutungsvolle Unterscheidung nicht zwischen Subjekt und Objekt, sondern zwischen dem göttlichen Absoluten und seinem Offenbarwerden in dem transzendierenden Prinzip der ‚Vernunft‘. Von der negativen und doch wiederum positiven Aussage über das Absolute hebt sich ab eine Philosophie des ‚Logos‘.“ (EE 70)

Mit dieser Wendung ist der systematische Anschluß an Barths eigenen – Marburger – Entwicklungsgang vollzogen; denn er hält in der Zusammenfassung, mit welcher der nächste Abschnitt beginnt fest, daß das „Offenbarwerden des Absoluten im Logos“ das uns auch „in der platonischen Hypostasenlehre als tragendes Grundprinzip begegnet“ (EE 71). Wenn nun

dieser Abschnitt mit den Bemerkungen zur „Neuigkeit“ als „Erneuerung“ schließt, dann ist offenkundig, daß ein aus der Sicht der praktischen Vernunft gedeuteter Kant, also ein transzendentaler Vollzug des Denkens als Existenz in Überwindung von Subjekt und Objekt dem platonisch-augustinischen Denken mit dem Offenbarwerden des Absoluten im Logos begegnet; es ist damit auch deutlich, daß die Interpretation einer rein auf Sinnlichkeit bezogenen kantischen Transzendentalität in ihrem Erscheinungsbegriff durch die platonisch-augustinische Konzeption korrigiert wird; diese ihrerseits hingegen wird in ihrer Ontologie des Metaphysischen durch den kantischen Transzendentalismus modifiziert. Die Einleitung der „Erkenntnis der Existenz“ zeichnet in ihren Grundlinien also einen ‚kantischen Augustinus‘.

2. Augustinus: transzendente Existenzphilosophie

Anhand der Monographie „Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins“ (1935) soll im zweiten Schritt gezeigt werden, *wie* Barth das augustinische Denken in der Weise von „Erneuerung“ beschreibt und an ihm die „Neuheit“ seines Standpunktes darlegt, wie also die Ontologie aus Augustinus heraus in eine Existenzphilosophie gewandelt wird.

Aufgewiesen werden soll, daß der Darstellung der augustinischen Lehre sehr reflektiert und sehr bewußt in terminologisch abgegrenzter Form eine existenzphilosophische Deutung unterlegt ist, die gleichwohl Eigenes und Fremdes sorgfältig scheidet.

Auch die Augustinus-Monographie ist feinsinnig strukturiert. Sie enthält acht Kapitel; das letzte ist eine „systematische Auslegung“, so daß sieben Kapitel sich der inhaltlichen Analyse augustinischen Denkens verschreiben. Das achte und letzte Kapitel seinerseits ist ebenfalls siebengeteilt und weist Bezüge zum Gang der gesamten Argumentation auf. Methodisch verfahren die sieben Hauptkapitel in gleicher Weise; in gedanklicher und philologischer Betrachtung entwickeln sie in Sprache und Duktus nah an ihrem Autor den systematischen Beitrag zum jeweiligen Problem. Im Zuge der Darstellung schlägt dann der Stil deutlich um, und das so Entwickelte wird in der Sprache barthscher Existenzphilosophie formuliert; dabei erfolgt ein charakteristischer Umschwung in der Mitte des Buches. In aller Knappheit sei in diesem Sinne der Argumentationsgang des Buches nachgezeichnet, wobei sich in diesem Abschnitt „altfränkische Geduld“, also methodische Aspekte, und inhaltliche Fragen in der Darstellung verbinden lassen.

Das erste Kapitel widmet sich der „Ontologie des Guten und des Bösen“. In ihr entwickelt Barth die Lehre vom Bösen als Privation; er hebt hervor, daß es Augustinus damit gelinge, eine Welteinheit zu gewinnen, von der aus die Dimension eines Ganzen in den Blick komme – anders als dies etwa im manichäischen Dualismus der Fall sei (A 24). Doch findet sich gleich hier der Ontologie-Vorbehalt:

„Die augustinische Seinslehre bietet nicht viel mehr als gewisse in Begriffen beschriebene Umriss, die in ihrer unermüdlichen Nachzeichnung zum fertigen Schema zu erstarren scheinen. Daß Augustin, wo es um Gnade und Freiheit geht, bei ihr ein Genüge finden könnte, daran darf [...] nicht gedacht werden. Allzu gewaltig hebt sich die Problematik des *Willens* von der reinen Seinsbetrachtung ab. Jene Fülle der Fragen, die mit dem Begriffe des ‚Willens‘ auftauchen, scheint vielmehr das ontologische Schema zu zerbrechen und hinter sich zu lassen, als die einen andern Weg der Beantwortung erheischt.“ (A 2)

Was der Leser hier noch nicht weiß, ist, daß die Begriffe „Gnade“ und „Freiheit“ für Barth zu Schlüsseln seiner existentiellen Deutung werden. Insofern will diese Passage also kundtun, daß Augustinus in Fragen der Freiheit sein eigenes ontologisches Denken bereits überwunden habe und daß es insofern nur konsequent sei, an die Stelle der Ontologie eine transzendente Existenzphilosophie treten zu lassen. Was Augustinus folglich als das Sein des Weltganzen beschreibt, wird für Barth, indem er die zweite Seite eines inneren Zwiespalts Augustins akzentuiert, zum grundsätzlichen Raum der Existenz. Darin liegt der Schlüssel zum Verhältnis von „Neuheit“ und „Erneuerung“ der transzendentalphilosophischen Deutung der Ontologie Augustins.

Im zweiten Kapitel mit der bezeichnenden Überschrift „Die Lebenslage“ weist Barth darauf hin, daß Augustinus anders als Pelagius den Begriff „menschliche Natur“ nicht in einem statischen, ontologisch-abstrakten Sinne verwende, sondern im Sinne geschichtlicher Konkretheit (A 28, 31 f.). Augustinus bezeichne damit eine „Bewegung, die wir heute durch den Begriff der ‚Existenz‘ genauer bestimmen“ (A 43). Auf diese Weise hat Barth den im ersten Kapitel gewonnen Raum der Existenz in reflektierter Diktion zugeschnitten auf die geschichtliche Existenz.

Das dritte Kapitel „Möglichkeit und Vermögen“ greift die bereits im zweiten Kapitel thematisierte Notwendigkeit der Verderbtheit auf. In einer Analyse Augustins werden drei Formen des Vermögens unterschieden: 1. die problematische Möglichkeit als grundsätzliche Möglichkeit des Menschen zu gut und böse, vorläufig im Sinne der Denkbarekeit, bei Augustin ontologisch in der ursprünglichen, überempirischen Entscheidung zum Bösen (A 52). 2. die potenzielle Möglichkeit als klassische Grundlage einer Vermögensanthropologie: der Mensch kann können; dieses Können spreche Augustinus dem Menschen ab (A 57,61). 3. die aktuelle Möglichkeit im je und je sich verwirklichenden Akt (A 67); diese steht in einem dialektischen Spannungsverhältnis zur ersten, problematischen Möglichkeit; zwischen der grundsätzlichen und der jeweiligen Entscheidung spanne sich das Problemfeld von Freiheit und Gnade für Augustin auf. In diesem Zusammenhang notiert Barth:

„Für Augustin ist aktuelle potestas konkretes Lebensereignis; sie ist ein jeweils neues, nicht virtuell schon gegebenes, nicht potenziell schon

vollzogenes Ereignis. Ihr Eintreten in die Existenz ist in keinem zeitlichen Prius vorentschieden.“ (A 68 f.)

Mit dem „Eintreten in die Existenz“ fällt erneut ein Schlüsselbegriff des barthschen Denkens. Der Raum der Existenz konkretisiert sich über die geschichtliche Existenz hinaus weiter in einen Modus: das Eintreten in die Existenz. Zum ersten Mal steht jetzt ein Vorgang im Blickpunkt; dieser Vorgang wird angebunden an das augustinische Spannungsfeld des konkreten Aktes in seiner Beziehung zum einmaligen Urentscheid.

Das vierte und damit mittlere Kapitel „Die freie Entscheidung“ bietet als einziges keine der gewohnten Deutungen im Sinn der Existenzphilosophie. Hier, im Kern der Überlegungen, folgt Barth ganz dem augustinischen Gedankengängen, um den eigentlichen, gemeinsamen Kernpunkt, der seinen Anschluß an Augustinus möglich macht, deutlich werden zu lassen.¹⁴ Gleichwohl gibt es Passagen zum Entscheidungsprozeß, in denen augustinische Wendungen und barthsche in einer Art Synthese aufgehen:

„Erst indem die freie Entscheidung als wirklich sich vollziehender, hier und jetzt sich ereignender *Akt* ins Auge gefaßt wird, gewinnt sie für Augustinus jenes brennende Interesse, das ihn zur Schärfe seiner Antithesen hinreißt.“ (A 81)

An Stellen wie dieser spricht die Augustinus-Interpretation eine deutlich an die barthsche Existenzphilosophie gemahnende Sprache, aber sie versteht sich jetzt als systematisch-augustinische Deutung und nicht in der Distanz moderner Existenzerwägungen. Im Zuge dieser Überlegungen treten in einer Aufnahme voriger Kapitel auch uns vertraute Wendungen wieder auf, die Deutungen oder Vorbehalte im Nachhinein rechtfertigen. So heißt es etwa:

„Dort, wo bei Augustinus von der wirklichen Freiheit die Rede ist, geschieht es nicht, ohne daß tiefgreifende Lebensbewegungen zur Sprache kommen. In diesem Bereich treten die ontologischen Objektivierungen zurück samt ihrer Tendenz zur Neutralisierung der Existenzprozesse. Hier erfährt die Existenzfrage ihre Zuspitzung.“ (A 89)

Liest man, meint Barth, Augustinus von der Freiheitsproblematik her, so spielt in dieser der je sich vollziehende Akt der Entscheidung die zentrale Rolle. Wir begegnen dem im zweiten Kapitel hervorgehobenen Begriff der „Lebensbewegungen“, der nunmehr aus der gewonnenen Perspektive heraus dazu dient, die im ersten Kapitel erfolgte Kritik an der Ontologie zu rechtfertigen. Die bis jetzt unvermittelte „Neuheit“ der transzendental begründeten Existenzphilosophie erweist sich also vom Herzstück der Analyse aus als „Erneuerung“ unter einer bestimmten Akzentsetzung, die sich gleichwohl im Ganzen nicht dazu versteigt,

¹⁴ Nur gelegentlich deuten sich Wendungen an, die aber nur hinweisenden Charakter haben, indem sie eben die Übereinstimmung signalisieren, so etwa wenn Barth schreibt, mit der Freiheitsfrage im Sinne Augustins sei der Christ „vor die offene Frage seiner Existenz gestellt“ (A 79).

zu behaupten, Augustinus selbst habe dies gemeint, sondern die nur ein objektives Problem, welches Augustinus im Blick hatte, in eine konsequentere Form bringen möchte, wie sie bei Augustin angelegt, aber nicht im eigentlichen Sinne intendiert ist.¹⁵ Das „Eintreten in die Existenz“ des dritten Kapitels hat damit seine systematische Stelle und zugleich seinen innersten Punkt im Akt der jeweiligen Entscheidung gefunden. In der Sprache des späten Barths findet hier das „In die Erscheinung Treten“ der Existenz statt.

Das fünfte Kapitel „Der Wille“ untersucht jetzt den „Ort“ (A 97) dieses Prozesses näher, und zwar von der Seite des Subjektes aus (A 93), wobei gleich eingangs festgestellt wird, daß Augustinus zwar eine Behandlung des Willens im Rahmen der ontologischen Ordnung kenne, aber von der Frage der Freiheit aus die existentielle Dimension bedeutsamer sei (A 93). Begründet wird dieses Vorgehen mit der Feststellung, daß es der Wille sei, in dem die Frage der Existenz ihre Zuspitzung erfahre: „Denn er ist der Ort der in die Existenz tretenden Erscheinung“ (A 97). Man beachte wohl, daß hier nicht vom „In die Erscheinung Treten“ der Existenz die Rede ist, sondern umgekehrt vom „In die Existenz Treten“ der Erscheinung – eine auffallende Formulierung. Sie erklärt sich damit, daß die Frage nach dem „Ort“ der Entscheidung zugleich eine Frage der Dialektik der Subjekte im Prozeß von Freiheit und Gnade zu beinhalten scheint: Wie verhalten sich Gott und Mensch? (A 104). Bemerkenswerterweise unterbricht Barth an dieser Stelle seine Analyse und fügt einen Exkurs ein, indem er verdeutlicht, daß nach Ansicht der Existenzphilosophie es nicht möglich ist, dem Ich ein ontologisches Substrat zuzuschreiben. Nicht, daß dieses nicht möglich wäre, allein es ist niemals habhaft zu machen; die Transzendenz eines ontologischen Ichs ist nicht zu durchbrechen, sie zeigt sich nur im Transzendentalen.¹⁶ Barth verbindet seine Überlegungen sprachlich mit Wendungen, die an die Passagen aus dem dritten Kapitel anklingen, in denen er Augustins Position zur potenziellen Fähigkeit so ausgelegt hatte, daß dieser kein „Können zum Können“ kenne und damit auch im Rahmen seiner Ontologie keinen ontologischen Ich-Begriff in Bezug auf die Freiheitslehre habe. Wir beobachten also methodisch nach dem Umschlagpunkt des vierten Kapitels im fünften einen Rückgriff auf das dritte.

¹⁵ Ausdrücklich macht Barth darauf aufmerksam, daß die Perspektive der Ontologie in der weiteren Interpretation gehalten werden müsse: Wenngleich nach seiner Ansicht ein systematisches Problem darin vorliege, den Entscheidungsakt in eine Ontologie einzubetten, so gilt doch: „Es ist ohne Zweifel unsere Aufgabe, in dem einmal gegebenen Rahmen dieser Ontologie über die Probleme von Freiheit und Gnade weiter zu denken.“

¹⁶ Vgl. A 107 f.: „Dein Wollen‘ ist ‚dieses Wollen da‘, das eben in ‚dieser‘ Geschichte der Existenzereignisse wirklich wird. ‚Dein‘ Wollen ist nicht ein Wollen, das ‚du‘ kraft der Dynamik deines Ich in irgend einem Sinne bewirkt hast, sondern das mit samt derjenigen Existenz, auf die es [...] geschichtlich bezogen ist, das ‚du‘ überhaupt erst ausmacht. Es ist einzig die Aktualität eben ‚dieser‘ und ‚jener‘ geschichtlich bezogenen Existenz, was mit ‚meiner‘ und ‚deiner‘ Individualität gemeint sein darf. – Mit diesen Festlegungen soll über Individualität nichts Erschöpfendes ausgesagt sein.“

Nach diesen Überlegungen kehrt Barth zu Augustinus zurück und versucht zu zeigen, daß dem Begriff der „*propria voluntas*“ eine Dialektik anhaftet, die Barths „Neuheit“ als „Erneuerung“ möglich macht. Der Eigenwille ist von Gott gegeben und zugleich doch der jeweils eigene, diese Dialektik resümiert er mit den Worten:

„‘Dein eigenes Wollen‘ ist es, nicht sofern es genetisch auf einen verborgenen Keim deiner Individualität zurückgeleitet wird, sondern sofern es in eben deiner Existenzgeschichte aktuell wird.“ (A 109)

Indem der Existenzphilosophie laut Barth hier offenkundig eine Überlegenheit über eine ontologische Deutung zugesprochen werden kann, rechtfertigt sich abermals die von Barth angesetzte Neuheit in der Erneuerung.

Das sechste Kapitel über „Die Gnade“ nimmt im Anfang gleich das Motiv des zweiten von der „Lebenslage“ auf, indem es mit der Bemerkung beginnt, Augustins Denken über Freiheit und Gnade sei tief in seiner Lebensgeschichte verwurzelt. Damit wird der Themenkreis von Anfang an unter den Blickwinkel der Existenz gestellt; das eigentliche Problem, das mit dem Begriff „Gnade“ angeschnitten ist, kennzeichnet Barth als die Frage nach dem „Woher“ der Gnade (A 114): „Woher ist sie [die Entscheidung, HS] in die Existenz getreten?“ Näherhin geht es um die Frage nach dem Ursprung der Entscheidung zum Glauben als der positiven Entscheidung (A 115). Im Rückgriff auf die drei Möglichkeiten des Menschen betont Barth, daß „Gnade“ bei Augustinus die Gabe der aktuellen Möglichkeit der Entscheidung zum Heile bezeichne. Damit ist der Glaube das eigentliche Gnadengeschenk. Diese Darstellung ist wieder ganz im Duktus des Sprachstils der augustininischen Analyse gehalten. Die folgende Deutung des zentralen Sachverhaltes bedient sich dann aber eines existenzphilosophischen Vokabulars:

„Seine Existenz [die des Glaubens, HS] ergibt sich aus keinen zeitlichen Vorbedingungen; er tritt in die Existenz in der Zeit, aber nicht aus der Zeit.“ (A 126)

Dabei legt Barth noch keinen nachdrücklichen Wert auf die Zeitproblematik, welche erst Gegenstand des letzten Kapitels ist; ihm kommt es vielmehr darauf an, die Unbedingtheit des Geschehens herauszustellen (ebd.). Der transzendentalphilosophische Ansatz gewinnt hier seine Ausrichtung auf die Transzendenz: Das Transzendente, aus dem der Glaube heraus als Erscheinung in die Existenz tritt, wird in der Form des Transzendentalen faßbar. Über den Willen als „Ort“ der Entscheidung hinaus wird nun der transzendente Ursprung der Entscheidung im Modus der Transzendentalphilosophie bestimmt.

Erst das siebte und letzte Kapitel der Analyse, „Die Vorbestimmung“ widmet sich dem eigentlichen Akt des aus der Transzendenz in die Erscheinung Tretens. In diesem Kapitel wird die Einheitsphilosophie des ersten Kapitels, die räumlich und ontologisch war, in eine zeitlich-existentielle Version umgewandelt. Das „*prius*“ der Gnade ist in einem überzeitlichen Sinn zu verstehen

(A 51). In diesem Modus stellt die Vorbestimmung im eigentlichen Sinne keinen Widerspruch zur Freiheit dar, weil ihr „vor“ der innerzeitlichen Dimension entbehrt. Die Vorbestimmung vertieft den Aspekt der Gnade, indem die je aktuelle Ermöglichung der freien Entscheidung eine Ausrichtung auf die Transzendenz erhält; die jeweilige Aktualität ist nicht nur in der Zeit; sie wird vielmehr von einer „ewigen Gegenwart“ her überzeitlich konstituiert (A 167). Was hier als letzter Abschluß der Deutung aus der Perspektive einer Zeitphilosophie in den Blick kommt, ist eine „Transzendenz der Existenzen“. Damit aber ist die Schrift zugleich bei dem Ergebnis der programmatischen Skizze „Das Sein in der Zeit“ angelangt (SZ 25).¹⁷

Die Analyse der Monographie zu Augustinus hat somit gezeigt, wie Barth in einer Interpretation Augustins reflektiert und bewußt seine eigene existenzphilosophische Position darlegt. Er greift dazu methodisch eine in Augustins Werk liegende Möglichkeit auf, um gegen die Ontologie die Existenzphilosophie zu stärken; in einer immer exakteren Zuspitzung der Existenzfrage bereitet er den in der Mitte erfolgenden Umschwung aus der augustinischen Möglichkeit vor, um dann nebeneinander Neuheit und Erneuerung zu verfolgen. Die Transzendentalisierung der Ontologie erfolgt dabei von der Existenzseite aus, und ist insofern eigenständiger als es der offensichtliche Kant-Bezug hätte erwarten lassen, indem sie direkt von Augustinus her gewonnen wird.

Damit ist gezeigt, daß und wie Augustinus der Denker ist, an dem sich „Neuheit“ und „Erneuerung“ der Existenzphilosophie systematisch bemessen.

3. „Das Sein in der Zeit“

Abschließend soll anhand der kleinen Abhandlung „Das Sein in der Zeit“ die Frage geklärt werden, warum sich Barth Augustinus und nicht Heidegger zuwendet hat.

Die gleichfalls siebengeteilte Schrift setzt im zweiten Abschnitt mit der Bemerkung ein:

¹⁷ Auf eine Interpretation der systematischen Zusammenfassung der Auslegung wird darum hier verzichtet; es sei nur angefügt, daß diese in der Tat exakt Schritt um Schritt das Entwickelte zusammenfaßt, indem sie es nicht so sehr unter dem Blickwinkel der Existenz, als vielmehr unter dem der Entscheidung faßt. Der Blickwinkel der Existenz in der Analyse erschien Barth wohl notwendig, um den transzendentalen Vorbehalt gegenüber der Ontologie deutlich zu machen. Dieser Vorbehalt ist nach der entsprechenden Durchführung in der Zusammenfassung nicht mehr notwendig, wie die Absteckung des Auslegungsraums deutlich macht. Auf diesen ersten Schritt folgen dann analog zur Analyse: die Entscheidung als die eigentliche Lebenslage, die freie Entscheidung als Frage nach der Möglichkeit, die durch Gnade bewirkte Entscheidung als Herzstück, das Ineinanderwirken von Gott und Mensch im Geschenk der freien Entscheidung, die Schuld der Entscheidung als Gegenbegriff zur Gnade und abschließend die Frage nach dem Bösen als existentieller Ort des Problems der Vorbestimmung.

„Es ist ein und derselbe Denker, der als Erster die Existenz in der Geschichte und die Existenz in der Zeit in der ganzen Schärfe und Wucht ihrer Problematik begriffen hat: *Augustin*.“ (SZ 7 f.)

Im folgenden hebt Barth hervor, daß unter dem existentiellen (auch biographischen) Gesichtspunkt für Augustinus vor allem die Gegenwart von Bedeutung ist; ihr werde bei Augustin das eigentliche Sein zugesprochen, während Vergangenheit nur im Modus der *memoria* und Zukunft in der Weise der *expectatio* erscheine (SZ 8 f.). Dann lenkt er zu Heidegger über, in dessen Zeitlehre Augustins Konzeption eine „kongeniale Erneuerung und die ungemein vertiefte Erfüllung“ erfahren habe (ebd.). Die Weiterführung, die Barth hier im Blick hat, betrifft die Deutung der Zeit als Existenzzeit. Heidegger habe die „Existenz in ihrer zeitgerechten Haltung“ „mit dem Scharfblick des genialen Denkers klargestellt“ (SZ 13). Ganz offenkundig wird Heidegger in dieser ersten Passage systematisch über Augustinus gestellt.

Überraschenderweise kritisiert Barth im dritten Abschnitt Augustins Vorstellung, nicht Heideggers. Den kongenialen Fortführer will er offenbar an seinem Ursprung korrigieren. Besteht die Auszeichnung der Gegenwart, fragt er, als der einzigen Zeitform, die ist, zu Recht? Ihr diesbezüglicher Anspruch gründe sich offenbar darauf, daß sie mit sich selbst die anderen Zeitformen messe. Indem sie sich selbst zum Maß und Richter mache, setze sie sich absolut; das Ergebnis, Vergangenheit und Zukunft seien nicht, folge unter dieser Bedingung notwendig (SZ 19).

Darin, so Barth im vierten Schritt, liege die Gefahr eines Solipsismus der Gegenwart. Wenn es unmöglich sei, Vergangenheit in Gegenwart hineinzunehmen, so stelle sich die Frage, ob der Einbezug von Vergangenheit und Zukunft überhaupt sinnvoll sei: „Solche Haltung der Existenz“, notiert Barth, „würde die *Auflösung aller Zeit* bedeuten“ (SZ 23). Mit dieser Kritik ist neben Augustinus zugleich auch Heidegger getroffen, der in diesem grundsätzlichen Punkt die Ausrichtung seines Vorgängers nur noch verstärkt.

Damit ergibt sich für Barth die Frage nach den Voraussetzungen von Zeit und ihren Modi. Notwendigerweise müssen die einzelnen Existenzpunkte eines jeweiligen „Jetzt“ einen „übergreifenden Beziehungspunkt“ haben, sonst fände Vereinzelung tatsächlich statt. Dieser Punkt kann nicht innerhalb der Existenzen liegen, sonst wäre er nicht übergreifend; er transzendiert also die Existenzen. Damit hat Barth die bereits angesprochene „Transzendenz der Existenzen“ eingeführt (SZ 25). In Bezug auf die Zeit bedeutet dies, daß Zeit als übergreifender Bezugspunkt und Zeitlichkeit als Zusammenfassung der Modi zu differenzieren sind.

Im fünften Schritt verweist Barth, wie es scheint, auf Kants Zeitphilosophie. Aber er lenkt sogleich davon ab, indem er auf Heideggers Interpretation desselben eingeht. Auch Heidegger habe in Anschluß an Kant die Zeit als Voraussetzung der Zeitlichkeit erkannt. Barths und Heideggers Position liegen

also bis hierher dicht beieinander. Beide, so liest man die Passage bis hierher, korrigieren von Kant her einen Fehler Augustins.

Und doch birgt diese Nähe einen Abgrund. Wenn Barth die Zeit als Ursprünglichkeit der Zeitlichkeit versteht, dann hat er damit etwas radikal anderes im Auge als Heidegger:

„‘Ursprünglichkeit‘ der Zeit wird hier nicht im ontologischen, vielmehr im transzendentalen Sinne verstanden.“ (SZ 28)

Der Vorwurf ist deutlich: Der Existenzdenker Heidegger ontologisiert in einer vertiefenden Zuspitzung Augustins die Zeit und macht sie zu einem metaphysischen Substrat. Barth hingegen denkt existentiell und transzendental. Die Zeit als Bedingung der Möglichkeit von Zeitlichkeit ist ihm nicht rein formal, sondern sie ist als transzendente Zeit der eigentliche Ursprung von existentieller Zeitlichkeit:

„Eben in der Zeit liegt aber ein Anzeichen, daß sich die Transzendenz von der Welt nicht verabschiedet. Zeit transzendiert die Zeitlichkeit und weist zurück auf ihren Anfang. Aber in dieser Verweisung *bewahrt* sie das zeitliche Sein.“ (SZ 29)

Im sechsten Schritt, dem vorletzten, folgt ein lapidarer Hinweis auf Augustin, der im „Wesen der Sache“ liege. Die Korrektur an Heidegger verweist ihrem Wesen nach auf Augustinus zurück. Augustinus habe das Wort Gottes vernommen; es komme darauf an, „zu bedenken, wie Augustin es bedacht hat“ (SZ 30). Der Rückverweis auf Augustin ist also, wie das „wie“ unzweideutig signalisiert, methodischer Natur. Auf die naheliegende Frage, wie Augustinus das Wort Gottes bedacht habe, finden sich zwei längere Zitate. In dem einen *fragt* Augustin, wer wahrnehmen könne, wie die Ewigkeit Weltzeiten aufruft; in dem anderen betont er die Vorgängigkeit Gottes vor aller Zeitlichkeit – beides sind existentiell-transzendente Standpunkte.

Damit ist aber die Frage nach dem Vorrang des Augustinus vor Heidegger beantwortet. Heidegger, der Existenzdenker, ontologisiert die Zeit zu einem metaphysischen Substrat; er versperrt sich damit zugleich den Blick auf reale Transzendenz. Der Ontologe Augustin hingegen existenzialisiert den Zeitbegriff und hält ihn dadurch offen für echte Transzendenz. An Heidegger anzuschließen hieße also, systematisch gesprochen, aufgrund der Ontologisierung der Zeit hinter Augustinus zurückzufallen. Bei Augustinus hingegen findet sich über Heidegger hinaus erstens die Offenheit für Transzendenz und zweitens ein existenzphilosophischer Ansatz, der freilich von einer Ontologie überdeckt ist.

Ich komme zum Schluß. Jenseits einer einfachen Alternative zwischen Epigonentum und Originalität, so wollten diese Ausführungen zeigen, erschließt sich das Denken Heinrich Barths, wenn man es mit der geforderten altfränkischen Geduld im Spannungsfeld von Neuheit und Erneuerung betrachtet. Für die eine der drei Wurzeln der barthschen Philosophie ist dieses Feld mit dem

Namen Augustinus bezeichnet. Bereits in der ersten Skizze, die hier zuletzt behandelt wurde, wird deutlich, daß Augustinus ein systematischer Vorrang vor Heidegger gebührt, weil sein Denken eine Offenheit zur Transzendenz behält und die Möglichkeit einer transzendental begründeten existentiellen Deutung birgt. *Daß* dies die Augustinus-Interpretation Barths ist, konnte am Spätwerk „Erkenntnis der Existenz“ erwiesen werden, *wie* sich der Prozeß von Neuheit und Erneuerung konkret methodisch wie inhaltlich niederschlägt, ist in der Analyse der Augustinus-Monographie gezeigt worden: Barth nimmt eine existentielle Deutungsmöglichkeit auf, die im Werke Augustins liegt, die aber in Spannung zur Ontologie steht, und führt sie konsequent fort. Damit steht Barths eigene Fortführung Augustins in einem tiefen Kontrast zu Heidegger. Will man die Rolle Augustins für Barths Denken in der Terminologie seiner Zeitphilosophie beschreiben, so ist er eine geschenkte Schuld der Vergangenheit für die Gegenwart, und darum ist für Heinrich Barth Augustinus auch der Existenzphilosoph der Zukunft.

Erkundungen im Allernächsten

Von Armin Wildermuth

1. Das Unvordenkliche und das Fundamentale

Philosophische Reflexion deckt immer wieder Übersehenes, Verdecktes, Vergessenes, Allzu-Selbstverständliches und vielleicht auch viel Ärgerliches auf. Diese Entdeckungsintention ist begründet in der Unbegründetheit des Erkennens selbst. Es kann auf kein „Anderes“ zurückgeführt werden, das nicht Erkenntnis ist. Dass dem Erkennen etwas Schwebendes, Kontingentes und sogar Rätselvolles anhaftet, dies bildet das Grund-Ärgernis, das der Philosophie seit ihrem bewussten Anfang in den sokratisch-platonischen Dialogen anhaftet. Dem Erkennen als praktischem Denkvollzug, wie wir ihn in Rede und Gegenrede z.B. im *Menon* oder *Theaetet* sogar mit Errötungseffekten wahrnehmen, und der Erkenntnis als der Voraus-Setzung, dass überhaupt Diskurs und Reflexion stattfinden können, (unterschiedlich als *sophia*, *logos*, *intellectus*, Vernunft, *raison* oder sogar Licht benannt), ist nicht beizukommen mit Mutsprüngen aus dem Erkenntnis-Bereich heraus, ja es hat etwas Unsinniges und zugleich Unausweichliches, in und durch Erkennen das Erkennen und die Erkenntnis begreifen zu wollen.

Allerdings kommen wir auch nicht darum herum, unzählige faktische und materiale Voraussetzungen als unerlässlich zu entdecken, auf denen die humane Denkfähigkeit beruht. Selbst wenn Neurologie und Kognitionswissenschaften entschlüsselt haben werden, wie bestimmte Denkvollzüge operieren, wenn sogar mit Informatik, Robotik und Nanoforschung Wesen erschaffen werden sollten, die das Denken in ganz neue Bereiche erweitern, so bildet dies alles keinen Einwand gegen die Eigenwirklichkeit der Erkenntnis selbst. So kann man etwas formelhaft formulieren, dass Erkenntnis in ihrem weitesten Sinn das Sichselbstgegebene, das Sichselbststoffene und zugleich das Offene für alles ist, das sich zu erkennen gibt und geben kann. Zugleich scheint die Einsicht vertretbar zu sein, dass die Erkenntnis sich selbst das Nächste, das Allernächste ist. Doch geraten wir hier bereits in eine Schwierigkeit, denn so wie die Geschichte des Erkennens verlaufen ist, ist gerade die Erkenntnis als Voraus-Setzung des Erkennens keineswegs selbstverständlich. Für die Erkennenden ist das Erkennen selbst zwar ein Faktum, aber das Rätselvollste schlechthin. Es ist, als das angeblich Grundgebende für alles Gedachte, selbst ohne Grund. Es ist so selbst dass Unvordenkliche.

Mit diesen sehr apodiktisch klingenden Sätzen will ich den Ausgangspunkt markieren, der für die folgenden Erkundungen bedeutsam ist. Der Terminus Erkundung ist bewusst gewählt, weil hier das rein theoretische und diskursive Denken nicht führend sein soll. Um zu entdecken, was das Allernächste und Allerbekannteste ist, bedarf es eines zugleich beobachtenden, reflexiv-skeptischen und streng praktischen Denkens und Erkennens. Die folgende Erörterung soll ein Erkundungsgang in wenige Erkenntnis-Bereiche sein, in denen sich Fundamentales zeigt, ohne dass dem Sog eines falschen Fundamentalismus stattgegeben wird.

So stellt man eine konstante Spannung fest zwischen Bodensuche, Fundamentalismen in Hinter- und Untergründen oder Offenbarungen einerseits - und andererseits einer Verstehens-Hermeneutik, die sich der Erschliessung von Oberflächen, Naheliegender, Unmittelbarem, Selbstverständlichem und Evidentem verschreibt. Diese Spannung kennzeichnet offensichtlich eine Entscheidungs-Situation, in der sich die konstante und konstitutive Krisis der Philosophie vollzieht. Nietzsche und Kierkegaard haben schon im 19. Jahrhundert eine weitere Form der Philosophie festgestellt, nämlich diejenige, die sich dieser Krisis entschlägt und sie gar nicht mehr kennt oder kennen will. Gemeint sind also die Spötter vor der Kirche, die wahren Frühvertreter der heutigen Spassgesellschaft, die den „tollen Menschen“¹ der Lächerlichkeit preisgeben; - gemeint sind aber auch jene positivistischen Denker, die gar nicht wissen, dass sie, die Bodensuche verweigernd, sich an der Philosophie selbst >versündigen<.² So zeigt sich ein teils behagliches, ironisch-skeptisches, teils verzweifelter Sicheinrichten im Unentschiedenen, im theoretischen Pluralismus, in der Kultur des pragmatischen Nihilismus.

Begünstigt durch das Missverständnis, dass Kant die Metaphysik zertrümmert oder überwunden habe, ist im 19. und 20. Jahrhundert eine intensive Suche nach Begründung und Bodenhaftigkeit festzustellen, die bis heute andauert. Es macht den Eindruck, dass Metaphysik zwar als überflüssig und entbehrlich erachtet wird, doch den Sprung in eine radikale Offenheit und zwar in die von Kant in Sicht gebrachte Offenheit der Vernunft, wird nicht mehr gewagt. Es ist, als ob man sich geistig auf dem Absatz umgedreht habe, bemerkt man doch einen Drang, das Fundierende gerade in neuentdeckten Oberflächen-Erscheinungen oder in den sozio-anthropologischen Gegebenheiten, mit denen man sich als vertraut versteht, entdecken zu wollen. Das Tieferliegende, auch das Transzendente und eben Meta-Physische wird den positiven Wissenschaften

¹ Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125, S. 480-482.

² Man ist versucht, mit den dialektischen Instrumenten Kierkegaards - im Stile von *Die Krankheit zum Tode* oder *Der Begriff Angst* - den Hintergrund des Spottes über den tolen Menschen, der den toten Gott sucht, zu untersuchen und ebenso die Bewusstseinslage der Philosophen, die von der Überwindung der Metaphysik orakeln und sich bereits in einem postmetaphysischen Zeitalter wähnen - ohne klar angeben zu können, was Metaphysik eigentlich gewesen ist. Es scheint ein sehr klares Wissen zu sein, nämlich *das nicht wissen* zu wollen, was man nicht weiss.

überantwortet, doch in innerkosmischem Sinne und versehen mit dem Gebot strenger Empirie.

Ein kurzer Überblick kann dies verdeutlichen. Der Philosophie kam nach der spekulativen Naturphilosophie Schellings und durch den Vormarsch der Naturwissenschaften im Verlauf des 19. Jahrhunderts die kosmische Wirklichkeit vollends abhanden, so dass ihr nur die psychischen und anthropologischen Nischen sekundär eingestufte Wirklichkeit übrig blieben. Durch die Defizite der eigentlich recht brutal argumentierenden naturwissenschaftlichen >Weltanschauungen< angeregt, wandte sich das philosophische Erkenntnisinteresse mehr und mehr den unmittelbaren Lebenserscheinungen zu, um ausgeschlossene Wirklichkeitsbereiche in die Reflexion einzubeziehen. Im angelsächsischen Bereich gewannen der Pragmatismus und im Verlauf des 20. Jahrhunderts die Analytische Sprachphilosophie die Oberhand; die kontinental-europäische Philosophie zeigte immer mehr das Gepräge einer weitgefassten Lebensphilosophie. Ihr Leitgedanke des Lebens und seiner Erscheinungen wurde entweder hermeneutisch-existentiell oder strukturalistisch in den Bereichen Gesellschaft, Subjektivität, Geschichte, Lebenswelt, Phänomen, Ontologie, Sprache und Kommunikation entfaltet.³

Nicht alles ist Boden, was durch die Philosophien der letzten 200 Jahre als neuer Boden proklamiert wurde und wird. Es ist auch zu berücksichtigen, dass - insofern >postmetaphysisch< und primär >kommunikativ< gedacht wurde - die Bodenlosigkeit selbst zum Boden mutierte. Die Rückzugsbewegungen auf Kritik und Methode, auf Analyse und Hypothese, auf System und Kommunikation, auf Konstruktion und Dekonstruktion lassen eigentlich nur einen blinden Fleck zurück, ein Zentrum, das selbst im Denken sich nicht mehr meldet -

³ Bekannt sind die Slogans „Also muss auf Kant zurückgegangen werden!“ von Otto Liebmann in seinem Jugendwerk über Kant im Jahre 1865 (*Kant und die Epigonen*) und „Wir wollen auf die >Sachen selbst< zurückgehen“ von Edmund Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen*, 2.1 S. 6 im Jahre 1901; es ist auch an den emphatischen Ruf Nietzsche-Zarathustras zu erinnern: „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend!“ (Also sprach Zarathustra, S. 99) Das Leben selbst sollte in der sog. Lebensphilosophie und im Pragmatismus zur Basis des Erkennens werden, so u.a. bei Henri Bergson, William James, Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Georg Simmel. Sprangers und Husserls Begriff der „Lebenswelt“ gewann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ikonische Bedeutung, während der zeitweise führende Gedanke der Existenz - von Martin Heideggers *Sein und Zeit* und Karl Jaspers' *Philosophie* ins Spiel gebracht und von Jean-Paul Sartre als Existentialismus aktualisiert - in den Jahren nach 1968 plötzlich für obsolet erklärt wurde. Als Begrenzungen der philosophischen Reflexion boten sich im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts Philosophien an, die sich dem Marxismus, der Analytischen Philosophie, dem Strukturalismus, dem Neostrukturalismus und der Sprachphilosophie verpflichtet wussten. Paradoxerweise waren dies Philosophien, die den philosophischen Boden darin erblickten, der Philosophie den ihr eigenen Boden zu entziehen und ihre Selbstständigkeit radikal in Frage zu stellen. Konsequenterweise ist eine Schrift von Richard Rorty *Hoffnung statt Erkenntnis* betitelt. Eine konstante Entwicklung lässt bis heute die Phänomenologie erkennen, die zu einer Grundschule vor allem der französischen Philosophen der Nachkriegszeit wurde.

nämlich nichts Gewichtigeres als die Erkenntnis oder - das Wort soll nicht gescheut werden: den Logos selbst. Diese schon lange andauernde Rückzugsbewegung macht sich nicht zuletzt in der heute dominierenden geisteswissenschaftlichen Skepsis bemerkbar, der gegenüber die Naturwissenschaften - unter Führung der Neuro- und Lebenswissenschaften - gerade den Boden wieder zu erobern im Begriffe sind, den die ultra-skeptisch gewordenen Philosophien und Geisteswissenschaften allzu bedenkenlos aufgegeben haben. Es sei nicht gesagt, dass nun allein die neuronalen Wissenschaften den Logos wieder entdeckt hätten, doch ihr Eindringen in die Komplexität des Denkens oder des (für sie selbst unfassbaren) Bewusstseins, lässt sie die Eigenwirklichkeit des Erkenntnis-Ereignisses indirekt entdecken. Insofern sie selbst immer wieder auf ihre eigenen Reduktionismen stossen, befinden sie sich in einer Bewegtheit, die von der ursprünglichen Offenheit der Vernunft wieder etwas ahnen lässt.

Das Fundament, von dem ich hier also ausgehe, ist die Autonomie der Erkenntnis, das Ereignis der Vernunft oder der durch nichts begründete Logos. Wer hier glaubt, in die Landschaft des neukantianischen Marburgs geraten zu sein, kann sich durchaus bestätigt finden. Man soll auch nicht vergessen, dass durch diese Landschaft viele bekannte und prägende Philosophen gewandert sind, so neben Hermann Cohen und Paul Natorp auch Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Ernst Cassirer, Hans-Georg Gadamer. Sie sind nicht nur durchgewandert, sie haben auch Erinnerungen mitgenommen, die sie unter anderen Begriffen - kritisch verwandelt bis zur Unkenntlichkeit - als Sein, Ereignis, symbolische Formen des Bewusstseins, hermeneutisches Verstehen in ihren eigenen Denkontwürfen auferstehen liessen. Dieses immer *eine* Fundament entzieht sich auch in diesen Verwandlungen jedem reduktionistischen und ideologischen Fundamentalismus. Dies schliesst nicht aus, dass sich im Verlauf dieser Erkundung im Fundamentalen auch Elementares, Erstes und Prinzipielles zeigt. Als Kandidaten für die Selbstanzeige und Selbstbeglaubigung des Ersten können gelten die sinnliche Wahrnehmung und die Moral als Praxis der Vernunft.

2. Phänomenologie des Allernächsten und die Differenz von Erscheinen und Erscheinung

Reden wir von Nähe und Ferne, vom Nächsten und sogar Allernächsten, so nehmen wir räumliche Allusionen in Anspruch. Dass es unterschiedliche Raumkonzeptionen gibt, hat nicht zuletzt die sorgfältige phänomenologische Arbeit vieler Philosophen bewusst gemacht, zusammen mit vielen Künstlern, die sich nicht an der üblichen Schachtel-Vorstellung des dreidimensionalen Raumes orientierten. Wenn wir uns an die rein sinnliche Erfahrung halten, so stellt sich das Kategorienpaar Nähe-Ferne als ein Problem der Erscheinungs-Bestimmung dar. So kennt man den Begriff des Mesokosmos, in dem wir uns im Alltag aufgrund einer uns zugänglichen Proportionalität der Dinge bewegen und verständigen. Vermittels technischer Instrumente ist der Bereich sinnlicher Zugänglichkeit ausserordentlich erweitert worden, doch alles, was wir zu sehen

bekommen, unterliegt mesokosmischen Massen. So ist es fraglich, ob uns die Mikroskope und Teleskope Fernes wirklich näher gebracht haben.

Wenn es um das Allernächste geht, so ist die Distanzierung verwehrt oder äußerst eingeschränkt. Die Tatsache, dass ich vom Nächsten reden und es sogar analysieren kann, ist allein schon ein Erweis, dass es möglich ist, mich von ihm, wenigstens reflektiv, abzusetzen. Dieses Allernächste, das zu leugnen mir verwehrt ist, rückt in den Status des Gegebenen oder der Gegebenheit, aber auch in jenen der Unmittelbarkeit. Um diese Begriffe ist sehr viel Unsicherheit entstanden. Seit der Vorherrschaft der Sprachphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat es sich eingebürgert, dem Unmittelbaren seinen primären Rang streitig zu machen und vorschnell alles Erscheinende zur Konstruktion zu erklären. Der aus der Textilbranche übernommene Begriff des >Imprägnierens< hat sich der Objekte bemächtigt, so dass es nur noch von Theorien imprägnierte Erscheinungen geben soll. Dabei wird aber der Status des Gegebenen mit dem Anstoss zur Erkenntnis identisch gesetzt und das Unmittelbare mit einer als urtümlich und roh verstandenen Erscheinungs-Magma verwechselt. Das Gegebene ist auch dann Anstoss, wenn es sich in einer Mischung aus Erscheinung und begrifflicher Bestimmtheit dem Erkennen darbietet. So ist z.B. ein Verkehrssignal, das ich in einer bestimmten Fahrsituation bemerke, Anstoss für mein Erkennen und Handeln. In der faktischen Handlungs- und Erkenntnissituation ist es gleichgültig, ob die erscheinende Verkehrstafel ein Symbol, ein gelerntes Zeichen oder ein von Theorien durchseuchter Pfeil auf einer Metallplatte ist. In der Erkenntnissituation spielt allein die Anstossmächtigkeit, die zu Bestimmungen herausfordernde Gegebenheit, die entscheidende Rolle.

Diese Situation ist aber nur eine aus dem sich konstant ereignenden Erscheinungsfeld⁴ herausragende Konfiguration. Das sog. In-der-Welt-Sein ist zu verstehen als ein Erscheinend-in-Erscheinungen-Sein. Lebendsein bedeutet: selbst-erscheinend konstant dem Erscheinen der Erscheinungen ausgesetzt und in die Herausforderung intensiv mannigfaltiger Entscheidungen eingelassen zu sein. Orientierung an der Oberfläche der Erscheinungen und Tiefenentscheidungen sind hier untrennbar verbunden, ja, bedingen sich sogar gegenseitig.

Denn darauf kommt alles an: die Oberfläche, das Unscheinbare, das stets Übersehene, Belanglose, Unendlich-sensible und Bedeutsame voll ernst zu nehmen. Die Übergänge des Lichtes, der Wärmegrade, das leiblich spürbare Spiel von körperlichem Druck und Stoss, die nie voll wegschiebbaren physiognomischen Allusionen der Dinge, die Nuancen der Stimmen, der Geräusche und Töne und nicht zuletzt die feinen oder abrupten Schwankungen unseres Wohlbefindens - all dies bildet das unmittelbare Erscheinungsfeld, in dem wir leiblich-körperlich und gestalthaft existieren. In dieser Zone der unablässigen Bestimmungs-Auforderungen erfahren wir zugleich das Unbestimmte⁵, das Apeiron, das so etwas

⁴ Patocka, Vom Erscheinen als solchem, S. 22; 96f, 100: "Erscheinungsebene".

⁵ Gamm, Flucht aus der Kategorie, S. 43ff.

wie den Untergrund des Erscheinungsfeldes bildet, in das alles emergiert, was potentiell bestimmbar ist. Wir sind als erscheinende Wesen selbst gezwungen, uns zur Bestimmtheit zu bestimmen und uns aus der Fülle der Phänomene zurückzuholen in eine Leere, die wir Ich, Innerlichkeit oder Person nennen. Die Dinge der Nähe wirken oftmals bedrohlich und auflösend, so dass wir uns durch eine Selbst-Erfassungs-Anstrengung⁶ negativ von der phänomenalen Umwelt abzugrenzen bemühen. Hier entscheiden wir auf vielen Ebenen des Erkenntnisgeschehens, in dessen Horizont einer unbestimmbaren Gesamtheit die ausformulierten, rationalen Entscheidungssituationen Spezialfälle bilden⁷.

Gehen wir noch einen Schritt weiter. Was ist das, was so nah ist, dass nicht einmal die Kategorie der Nähe zulässig ist? Solange noch Nähe ist, gibt es auch Distanz - zu mir selbst und zu den Erscheinungen.

Nun wäre es verständlich, von mir selbst zu sprechen oder vom Subjekt oder Ich, das sich nicht von sich selbst zu distanzieren vermag. Selbst der Begriff der Existenz kann hier ins Spiel gebracht werden. Der Sinn der echten Existenzphilosophie war es, das nicht-hintergehbare Moment des sich verwirklichenden Einzelnen zu erhellen. Dabei nahm sie in Kauf, die distanzierende Begrifflichkeit der theoretischen Erkenntnis scheitern zu lassen. Dies bedeutete nicht, dass mit Existenz - als das individuelle Leben in seinem Vollzug - ein irrationales Phantom oder bloss das Dass des Individuums gemeint worden wäre. Es ging im strengen Sinne um die Praxis derjenigen Erkenntnis, in und durch die individuelles Leben und Handeln sich konstant verwirklicht. Dass es sich bei diesem Verständnis der Existenz um eine Neufassung der Praktischen Vernunft Kants handelte, nahm die phänomenologisch orientierte Existenzphilosophie oder Fundamentalanalyse kaum wahr. Das Neue war die erweiterte Fassung der Subjektivität der Vernunft, die von der Theorie oder Abstraktion (wie Kierkegaard nicht müde wird zu explizieren) nicht erreicht wird, weil die praktische, sich konstant aktualisierende Erkenntnis von der Begrifflichkeit der theoretischen Sprache nicht eingeholt werden kann. Und diese besondere Erkenntnisweise, die im Erkennen existiert, ist das, was in „existentieller Erkenntnis“ impliziert ist. Mit andern Worten: Existenz ist selbst Erkenntnis, und zwar genuin praktische Erkenntnis.⁸ Diese konsequente Gedankenführung, die eigentlich aus der Autonomie des Logos folgt, findet sich nur bei Heinrich

⁶ Hermann Schmitz bezeichnet die Person als „Fassung“, die durch „affektive Betroffenheit“ auch „fassunglos“ werden kann. Vgl. Schmitz, S. 77, 177ff.

⁷ Über das Ringen um die verschiedenen Ebenen der Intelligenz, die unter naturwissenschaftlichen Aspekten immer wieder einem Prozess der Verobjektivierung zu unterliegen droht, orientiert im Bereich der Kognitionswissenschaft Varela, *Kognitionswissenschaft - Kognitionstechnik*. Um den semantischen und ontologischen Verfestigungen zu entgehen, verlangt Varela den Einbezug von Phänomenologie, Hermeneutik und genetischer Erkenntnistheorie in eine künftige Kognitionswissenschaft (S. 89ff.).

⁸ Heinrich Barth, *Philosophie der Existenz*, S. 42ff.

Barth.⁹ Es schimmert aber auch noch durch Jaspers' Begriff der "Existenz-erhellung"¹⁰, dass - wie bei Kierkegaards Experiment in seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode*¹¹ zeigt - das Selbst in einer Macht gründet, die es gesetzt hat - oder mit andern Worten: dass dem Selbst oder der Existenz die Erhellung oder das Erhellte sein vorausgeht. Das existierende Selbst ist immer schon ein zur Erhellung bereites Selbst. Aber in dem Augenblick, in dem die Existenz wie in Heideggers *Sein und Zeit*¹² als Exponent einer auch noch so sublimierten Ontologie oder als Faktor in Daseinsverhältnissen gesetzt wird, ist ihre Eigenwirklichkeit zerstört und ihr Leben erlischt.

Das Allernächste, das nicht mehr zu Distanzierende, ist dem Menschen also das, wodurch er sich überhaupt als ein Selbst verstehen kann. Dies ist nichts anderes als die Offenbarkeit der Erkenntnis als solche, und diese ist nicht hintergebar. Doch leider wird diese Einsicht von der Philosophie immer wieder verspielt. Unmerklich fast wird diese Original- oder Ur-Erhellung verobjektiviert und in die Distanz einer verfügbaren >Vernunft< oder eines urtümlichen >Ich< transformiert! Die ursprüngliche Erhellung ist näher als jede Nähe. Sie ist selbst das, wovon ich schon ausgegangen bin, wenn ich Nähe und Ferne bestimme und über >Erkenntnis< spreche.

Das scheint mir ein berechtigter Grund zu sein, in undogmatischer Weise an der Einsicht festzuhalten, dass dem Logos, der ursprünglichen Offenbarkeit für Erkenntnisse überhaupt, die Rolle des nicht-fundamentalistischen Fundamentalen zukommt. Dieses geht darum allen Ich- und Subjekts-Konzeptionen zuvor, die in ihrer jeweiligen Formulierung nur wieder den Zustand eines Reflexionsprozesses darstellen. Es dürfte nicht zufällig sein, dass die philosophischen und theologischen Ich-Konzeptionen parallel zueinander in der Zeit des nominalistischen Spätmittelalters und der die Zentralperspektive entfaltenden Renaissance-Malerei ausgestaltet wurden.¹³ Anhand von Leonardo da Vincis *Traktat von der Malerei* kann bereits verfolgt werden, wie das sehende Auge und der strukturierte Raum in ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit geraten und das Problem auftritt, dass das sehende Auge sich nicht sieht und selbst gerade nicht in jenem Raum erscheint, den es zu konstituieren vermeint. Die Selbstnähe des Auges eröffnet die Weltsicht, indem es sich selbst als Welt Ding verbirgt. Dieses Modell wurde nach und nach erweitert und für die subjektive Interpretation der Transzendentalphilosophie zubereitet. Diese ist die vorherrschende geworden, der auch der nachkantische spekulative Idealismus folgte, ohne dass das konstruierte gegenseitige Bedingungsverhältnis in seiner einseitigen Künstlichkeit reflektiert worden wäre. Die subjektivistische Reflexionsphilosophie führt in ihrer Konsequenz zum Ausschluss der

⁹ Heinrich Barth, Erkenntnis der Existenz, S. 134ff.

¹⁰ Jaspers, Philosophie, S. 303-310.

¹¹ Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 18f.

¹² Heidegger, Sein und Zeit, § 4.

¹³ Gerl, Einführung in die Philosophie der Renaissance, S. 125 – 134.

Erscheinung und zur Verkenning ihrer Eigenmacht. So zeichnet sich in Philosophie und Kunst seit 300 Jahren ein Ringen um die Anerkennung des Phänomenalen ab, das stets durch die Ontologisierung der Theorien, durch die Konstruktion von Hinterwelten und ausschliessenden Reflexionen negiert wurde. Durch diese oft nicht einmal wahrgenommene Negierung des erscheinenden Weltseins entsteht die Illusion einer Selbstnähe des Subjektes, das sich gerade darin als Ursprung vermeint, indem es sich als eine dynamische, konstruierende Weltinstanz versteht.

3. Die Wahrnehmung und das Beispiel Alberto Giacometti

Es gehört auch zum sozio-ontologischen Status unserer Welterfahrung, dass um den Unterschied von unmittelbar-sinnlicher Wahrnehmung und der Erfahrung von Bild und Bildschirm gerungen werden muss. Das Schicksal der modernen Malerei ist dafür indikativ: sie wird als ein veraltetes Mittel der Bildherstellung betrachtet. Jean-Christophe Ammann¹⁴ sieht aber für die Malerei gerade wegen ihrer besonderen Weise der Aneignung von Wirklichkeit eine neue Chance:

Die medialisierte Wahrnehmung prägt in einem Masse unser Bewusstsein, dass wir die Dreidimensionalität von Zeit und Raum, die Realität von Empfindungen, Vernunft, Rationalität und Entscheidungen nur noch über eine medialisierte Dreidimensionalität erfassen. Deshalb glaube ich, dass die Malerei wieder wichtig werden wird {...} über Malerei schaffe ich einen Raum: die Intimität eines gegenwartsbezogenen Raums als Resonanzraum meiner eigenen Dreidimensionalität.¹⁵

Ammann verweist auf die Künstler Lucian Freud und Johannes Hüppi, aber auch auf Alberto Giacometti; dessen Kampf um die Freilegung des Wahrnehmungsraumes, in welchem wir uns befinden und den wir doch nicht mit unbewehrten Augen sehen, trägt geradezu heroische Züge. Dass Giacometti auch für die praktisch-ästhetische Philosophie bedeutsam sein könnte, versucht mit Recht Tobia Bezzola nachzuweisen.¹⁶ Er stellt ihn in den Kontext der Phänomenologie von Husserl, Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty und analogisiert seine Arbeitsintention, geführt vom Begriff der „vision“, mit Husserls „eidetischer Reduktion“:

Die künstlerische Arbeit *d'après nature* vollzieht eine *eidetische Reduktion* mit Pinsel und Spachtel, in Öl und in Ton, ausgehend von der Annahme, dass jede in der Konzentration der abbildenden Analyse und der analysierenden Abbildung isolierte Erfahrung der Kunst eine Transzendierung der Faktizität zur Wesensform gestatte.¹⁷

¹⁴ Ammann, Kunst unter Tränen, in: FAZ Samstag, 16. Juni 2001, Nr. 137.I.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Bezzola, Phänomen und Phantasie, S. 30-39.

¹⁷ Ebd. 33.

Ich will hier nicht auf einer philosophischen Begriffsklauberei beharren, doch glaube ich, dass bei Giacometti gerade nicht eine Transzendierung in eine hintergründliche Wesensschau vorliegt, sondern vielmehr ein grundsätzliches Sichtbarmachen dessen, was überhaupt gesehene und erscheinende Wirklichkeit ist - was die „vision“ als Einheit von Wahrnehmen und Erscheinen ausmacht. Das Eidetische - das Schreiten und Stehen der Figuren, das Aussehen der Köpfe - wird durch die anscheinend fragmentarischen und statischen Werke Giacomettis mit jedem Sehakt in lebendige Augenblicklichkeit versetzt. Was unvollendet zu sein scheint, wird durch die subtilen Lichtfluten, die die Skulpturen gleichsam aus sich heraus erschaffen, durch eine eigene Körperlichkeit ergänzt und in einem neuen Erscheinen zum Verschwinden gebracht. Das Eidetische wird selbst reine gesehene Wirklichkeit. Um diese phänomenale Eigenwirklichkeit perzeptiv und sprachlich überhaupt in den Blick und begrifflich erfassen zu können, dürfte eher eine - tatsächlich wie Giacometti an den sich zeigenden Dingen arbeitende - Erscheinungsphilosophie als eine doch sich selbst auf Wesenheiten eingrenzende Phänomenologie gerüstet sein. Eine gerade die erscheinende Lebendigkeit von Giacomettis Skulpturen freilegende Interpretation unternahm Carlo Huber¹⁸. Er stützte sich auf die Erscheinungsphilosophie seines Lehrers an der Universität Basel Heinrich Barth¹⁹ ab. Dieser liegt die Differenz von „Erscheinen“ und „Erscheinung“ zugrunde, die Differenz von Ereignis des Sich-Zeigens und der sich als Gegebenheits-Faktum präsentierenden Erscheinung oder - in der Sprache Jacques Derridas - die Differenz von „Erleben“ und „Welt“.²⁰ Im Begriff der „vision“²¹ liegt der Versuch Giacomettis beschlossen, beide Aspekte, die Lebendigkeit des augenblicklichen Erscheinens und die Statik des Erschaffenen, in einer einzigen Gestalt, der Skulptur, zu vereinen.

Mit den skizzierten Schwierigkeiten der Giacometti-Interpretation will ich bloss auf die Umkehrung der Weltansicht hinlenken, die schon lange gefordert, aber nie wirklich in Angriff genommen wurde. So verbleiben wir weiterhin in der von Helmut Pape diagnostizierten „Unsichtbarkeit der Welt“²², verwenden visuelle Metaphern, ohne den ursprünglichen Zusammenhang von Denken und Sehen ernst zu nehmen. Ausnahmen sind schon lange, seit den Tagen der alten Skepsis, bekannt; so lässt sich eine Linie ziehen, die durch folgende Namen markiert wird: Pyrrhon, Sextus Empiricus, George Berkeley, Johann Wolfgang Goethe, Konrad Fiedler, Charles S. Peirce, Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Ludwig Wittgenstein, Adolf Portmann, Jean-Paul Sartre, Georg Picht, Heinrich Barth, Heinrich Rombach, Hannah Arendt. Mit mehr oder weniger Konsequenz

¹⁸ Huber, Alberto Giacometti, S. 59; 62; 68; 94.

¹⁹ Heinrich Barth, Philosophie der Existenz, S. 33 – 53.

²⁰ Derrida, Grammatologie, S. 113. - Auf dieselbe Differenz verweist auch Patocka, Von Erscheinen, S. 95; 128; 149ff.

²¹ Alberto Giacometti, Écrits, S. 241 – 295.

²² Pape, Die Unsichtbarkeit der Welt, S. 378-385.

wird in dieser apokryphen Denktradition um die >Rettung der Phänomene< gerungen und um die Erhellung der Erscheinungsintegriertheit des Denkens selbst.

In ihren späten Schriften unternahm Hannah Arendt einen entschiedenen Versuch, den Ansatz des morphologischen Biologen Adolf Portmann für eine Form von Denk-Phänomenologie fruchtbar zu machen. Sie geht vom Selbstverständlichsten aus, nämlich davon, dass die Welt, in die wir geboren werden, viele Gegenstände enthält, die alle dies gemeinsam haben, „dass sie erscheinen.“²³ „In dieser Welt, in die wir aus dem Nirgendwo eintreten und aus der wir wieder ins Nirgendwo verschwinden, *ist Sein und Erscheinen dasselbe*.“²⁴ Sie nimmt den Grundgedanken des „In-der-Welt-Seins“ von Heideggers *Sein und Zeit* auf und konkretisiert ihn erscheinungsphilosophisch: „*wir sind von dieser Welt und nicht bloss in der Welt*.“²⁵ Sie spricht vom „Primat der Erscheinungen“ und hält fest, dass wir selbst Erscheinungen sind. Folgerichtig fordert sie die „Umkehrung der metaphysischen Hierarchie“ und entdeckt den „Wert der Oberfläche.“²⁶ Die verinnerlichte Hierarchie, in der das Sein oder das Wesen den Vorrang vor der Erscheinung beansprucht, wird in Frage gestellt:

Könnte es nicht so sein, dass nicht die Erscheinungen für den Lebensprozess da sind, sondern vielmehr dieser für die Erscheinungen? Wir leben ja in einer *erscheinenden* Welt; wäre es da nicht viel einleuchtender, dass das Bedeutsame und Sinnvolle gerade an der Oberfläche zu finden sein sollte? ²⁷

Adolf Portmann formuliert diese Umdrehung der Betrachtungsweise wie folgt:

Allen Funktionen der Selbsterhaltung und Arterhaltung vorgeordnet {...} finden wir die einfache Tatsache des Erscheinens als Selbstdarstellung, *wodurch diese Funktionen sinnvoll werden*. {...} Nicht als was es <ist>, sondern als was es <erscheint>, das wird jetzt das Forschungsproblem. ²⁸

In den Mittelpunkt rückt also das Erscheinen des Erscheinenden selbst. So kommen wir zu der seltsamen Frage: Was sehen wir, wenn wir Erscheinendes sehen? Wenn wir vom Zusammenhang des Sehens und des Gesehenen ausgehen, befinden wir uns in einem Horizont, in dem uns verwehrt ist, irgendwelche Etwasse, Fakten oder Objekte zu hypostasieren und von diesen Schattengebilden nachträglich anzunehmen, sie drückten sich aus, kämen zum Erscheinen und bildeten ein Aussen zu einem Innern. Selbst der auch von Hannah Arendt verwendete Begriff der Oberfläche ist schief, setzt er doch eine Tiefe voraus, die wiederum das Erscheinende in zwei Seinsregionen teilt. Was soll die Oberfläche eines Gesichtes sein? Einer Wolke? Eines Felles? Eines Strauches? Des gesehenen Himmels? Bei allen Schwierigkeiten, >Formen< zu

²³ Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 29.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S. 32.

²⁶ Ebd., S. 36.

²⁷ Ebd., S. 37.

²⁸ Zit. bei Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 37; 38.

bestimmen, sehen wir dennoch >Formhaftes<, erscheinen uns Gebilde, Zwischenräume, Nah- und Fernformen, Spannungen und Bedeutsamkeiten, nebst Farben, Licht und Schatten. Wenn wir uns noch einen Schritt über Adolf Portmanns „Was-Erscheinen“ hinausbewegen, ins reine, von allen fixierenden Bedeutungen losgebundene Erscheinen, geraten wir in jenen Bereich, in denen die Künstler der Wahrnehmung wie z.B. Turner, Cézanne, A. Giacometti, Rothko, Newman, J. Turrell ihre Forschungen ansiedelten. In diesem Bereich gibt es weder Abstraktionen noch Ornamente - auch wenn es so aussehen könnte! Dass hier vielleicht etwas auf dem Spiel steht, das konstant in unserer Tradition übersehen wurde, deutet eine Notiz von Jan Patocka an:

Erscheinen, Offenbarwerden, Manifestwerden war seit jeher, von den Anfängen der Philosophie an, ein Problem. Es wurde aber als Erscheinen nicht thematisiert, sondern meistens wurde das Problem des Erscheinens sofort mit dem Problem der *Struktur und Relationen dessen, was erscheint*, verschmolzen.²⁹

Gemessen an der Erscheinungsarbeit Giacomettis und an der Einsicht in den Kosmos des Erscheinens als solchen bedeutet der von Jean-Christophe Ammann diagnostizierte globale Medialisierungsprozess der Wahrnehmung einen enormen Verlust an Wirklichkeitserfahrung. Allzu leichtsinnig richtete man sich auf Metaebenen des Zitierens und Arrangierens von ästhetischen Codes ein und brachte damit das Kunst-Design zur virtuosen Entfaltung. Im Verhältnis zum Design geht die ästhetisch-künstlerische Erforschung des Erscheinens in die entgegengesetzte Richtung. Das Erscheinende gibt sich selbst; seine Sprache ist die Manifestation; in ihm hält sich das Erhabene als das reine Sich-zeigen; es ist die Selbstmächtigkeit eines Wirklichseins, das aus einer grundlosen Tiefe kommt. Seine Kontingenz ist das Wunder und der Ursprung des Mystischen. Wer seine Nähe sucht, muss Urteilsenthaltung (epoché) üben, um die verstellten Vor-Stellungen in seinen Augen aufzulösen. Wer die Nähe zu den Dingen erreicht, kann vielleicht zur Einsicht kommen, dass es nichts Gewaltigeres gibt, als in der Nähe des sich ereignenden Erscheinens zu verharren, in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Sinn des Ereignisses, das eigentlich Er-Äugnis bedeutet. Ein an Satori-Erfahrungen erinnerndes Beispiel gibt Jean-Christophe Ammann:

Der isländische Künstler Hreinn Fridfinnsson hat in den frühen siebziger Jahren ein Werk mit einer einzigen Textzeile geschaffen: <I have looked at the sea through my tears.> {...} Anlass hierzu war folgender Umstand: Am 14. Dezember 1973 stand er am Strand von Zandfoort. Der Wind blies ihm heftig ins Angesicht. Er schaute und schaute auf den weiten Horizont des Meeres, erschaute die Farben des Himmels und der aufgewühlten See - bis seine Augen trännten. Und er verharrte im Schauen durch den Schleier.³⁰

²⁹ Patocka, Vom Erscheinen, S. 273.

³⁰ Ammann, Nr. 147.I.

4. Die Moral oder das Ärgernis der Praktischen Vernunft

Trotz der jahrhundertelangen Beschäftigung mit Ethik gibt es bis heute keine verlässliche ethische Erkenntnis. Kants transzendente Wende erfüllt sich im Primat der praktischen Vernunft. Dies bedeutet nichts weniger als eine neue Weltsicht, in der die sich verwirklichende moralische Vernunft die überlieferte Metaphysik und Religion in sich aufnimmt. Kants grosse moralisch-ethische Werke wie die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) und die *Metaphysik der Sitten* (1797) bilden immer noch den Horizont eines metaphysischen Denkens, das sich als ein Denken der hermeneutischen Vernunftnähe interpretieren lässt. Im ganzen aber bildet der Anspruch der praktischen Vernunft doch nichts als ein grosses Ärgernis, denn wie kann sie Hauptelement einer Weltsicht sein, in der sie der kosmisch-physikalischen Wirklichkeit gleichwertig, gleichgewichtig gegenüber tritt? Auch bei Platon meldeten sich schon die Ärgernisse. Wenn Platon in seinem Dialog *Menon* zur Einsicht kommt, dass Tugend (areté) nicht >lehrbar< sei und eines eigenen Ursprungs bedürfe, der nicht aus weltlichen Zusammenhängen erklärbar sei, dann mag dies unter mythologischen Gesichtspunkten dennoch plausibel erscheinen. Doch Platons Über-Idee des Guten, die offenbar nicht weniger sondern mehr als Sein bedeutet, beansprucht auch, (unangemessen ausgedrückt) das schlechthin Wirkliche und alle Ideen Begründende zu sein. Die Katapultierung des Guten in eine luftige, überhöhende Transzendenz hilft, das Umwälzende dieses Primates des Guten still zu stellen. Das Ärgernis meldet sich z.B. wieder in der Entdeckung von G. E. Moore zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass bei der Erkenntnis des Guten eine „naturalistic fallacy“ drohe, was darauf schliessen lässt, dass in der Frage der praktischen Vernunft bestimmt kein Fortschritt erreicht worden ist. Angesichts der Greueltaten des gleichen Jahrhunderts, das einmal als *Jahrhundert des Kindes*³¹ begrüsst wurde, ist der Zweifel, ob überhaupt eine Ethik möglich sei, gewachsen. Trotzdem wird heute emsig an Ethiken gebastelt, Lehrstühle für Ethik und Praktische Philosophie werden mit Philosophen besetzt, die sich oft erdreisten, sich kurz und bündig als Ethiker zu bezeichnen. Ist Ethik überhaupt eine Sache für Professionelle oder Experten? Auf jeden Fall sind wir mit dem Paradox konfrontiert, dass es überall und in jeder Minute ethische Entscheidungen gibt, während wir uns doch umsonst umschauen, wo eine verlässliche Ethik angeboten wird.

Natürlich spiele ich hier mit der nicht-beachteten Differenz von Moral und Ethik. Es ist die Tragik der Ethik, dass ihre Formulierungen, selbst wenn sie normativ zugespitzt sind, sogleich zu blossen Regeln herabsinken, die der Wirklichkeit des Ethischen verlustig gehen. Hier ist der Unterschied von Moral und Ethik zu beachten. Die Moral fundiert die Ethik. Moral kann sogar als Kritik einer ausformulierten Ethik auftreten. Dass sie eine grundsätzliche

³¹ Key, *Das Jahrhundert des Kindes* (1900)

„Intuition“, ja eine „Gegebenheit“ darstellt, mag allen begründungshungrigen Philosophen und Ethikexperten ein Ärgernis sein. Sehr klar stellt Gerhard Gamm diese Situation dar:

Wenn die Moral aufgrund der Aporien, in die sich ihre Explikation verstrickt, das Unmögliche ist, von dem man dennoch weiss, dass es <da> ist, dann bedeutet das, dass sie strenggenommen keinen gesellschaftlich festumrissenen Ort hat, an dem sie identifiziert werden kann; sie ist in dieser Hinsicht weder dem Recht noch der Wirtschaft oder der Bildung als ausdifferenzierten Bildungssystemen vergleichbar, sie stellt kein >Gebiet< neben andern dar; gleichwohl ist sie aus keiner Sphäre wegzudenken.³²

Das Faktum, dass Moral „irgendwie überall“ und dennoch nirgends klar lokalisierbar und darum „ortlos“ und „da“ ist, braucht heute nicht eigens entdeckt zu werden. Im Horizont des Allernächsten oder auch der Lebenswelt besteht überhaupt kein Zweifel, dass in jeder Lebenslage jedes Individuum in moralische Entscheidungen involviert ist. Moral existiert nicht nur in allen Sphären der Lebenswelt, sondern vor allem in den einzelnen, immer individuellen Entscheidungsinstanzen. Aber auch hier darf man nicht sogleich nach Entscheidungstheorien rufen, denn das Entscheiden selbst ist nicht allein eine theoretische Angelegenheit, bei der die Entscheidenden unbeteiligt neben sich stünden, vielmehr auch eine emotive, affektive und vor allem risikobehaftete, geht es doch schliesslich um den „Zukunftsbezug des Handelns.“³³ Der „Ort“ der Moral ist das Existieren der einzelnen Individuen oder Gruppen, die die Gesellschaft bilden. Dies ist ein Faktum wie für den Naturwissenschaftler die Natur ein Faktum ist, das er voraussetzt und keineswegs zuvor noch in seiner Wirklichkeit erweisen muss. Leider hat der Neukantianismus etwas einseitig das „Faktum der Wissenschaft“ zum Schwerpunkt seiner Reflexionen erklärt und sich damit ein unglückliches Odium verschafft. Es wäre gleich sinnvoll gewesen, vom „überwältigenden Faktum des praktischen Gemeinschaftslebens“³⁴ auszugehen, durch das die praktische Vernunft sich konstant als eine eigene Wirklichkeit beglaubigt.

Diese Einsicht artikuliert schon im Jahre 1919 Heinrich Barth in seinem für Karl Barth und Emil Brunner bedeutsamen Vortrag *Gotteserkenntnis* und systematisch entfaltet im Werk *Philosophie der praktischen Vernunft*.³⁵ Es geht in

³² Gamm, Nichts nichts, S. 269.

³³ Ebd., S. 262.

³⁴ Heinrich Barth, *Gotteserkenntnis*, Teil I, S. 224f.; S. 242.

³⁵ Heinrich Barth, *Philosophie der praktischen Vernunft* (1927). – Man mag sich wundern, dass hier keine Referenz erfolgt auf „kommunikative Vernunft“ oder „kommunikative Rationalität“, auf die hin Jürgen Habermas die praktische Vernunft Kants „umgestellt“ sehen möchte. (Geltung und Faktionalität, S. 24) Den transzendentalen Anspruch der Praktischen Vernunft durch einen evolutionär konzipierten Kommunikationsprozess ersetzen zu wollen, kann nur durch den Verlust der vorbehaltlosen Transzendentalität der Vernunft erkaufte werden. Die Eliminierung der sog. „transzendentalen Hintergrundsannahmen“ Kants versetzt die Diskursethik in einen höchst unbestimmten Bereich, in dem eigentlich nur noch

diesem etwas schwerfällig geschrieben, mit dem Etikett des „kritischen“ bzw. „transzendentalen Idealismus“ versehenen Werk um nichts weniger als um die Autonomie der Erkenntnis und des ihr entspringenden eigenen Charakters der Sollens-Wirklichkeit. Barth legt die immanente Teleologie der Praktischen Vernunft frei und löst sie aus der eher harmlosen Ethik-Aura heraus. Wenn es einen Primat der praktischen Vernunft gibt, dann kommt ihr nicht nachträglich der Anstoß zu ihrer Verwirklichung zu, sondern wer als Entscheidender in sie eintritt, ist in den Sog ihrer bereits gegenwärtigen Zukunftsbezogenheit geraten und vom Telos der Verwirklichung in Anspruch genommen. Diese konstante Zukunftsbezogenheit des Sollens ist in seiner Gegenwärtigkeit eine Weise des Wirklichseins und besitzt als ein stets individuelles Sollen den Vorrang vor einer neutralisierten, letztlich statischen und - wie sich Gianni Vattimo³⁶ ausdrückt – „harten“ Seins- und Wirklichkeitskonzeption.

Aber auch dies, so dahingeschrieben und als eine philosophische Theorie verstanden, ist nicht genug, um tatsächlich den Bereich des Praktischen zu erreichen; denn soll die Vernunft selbst praktisch werden, muss sie durch ihr Denken das Gedachte wirklichkeitsmächtig erfahren. Die Grundintuition des Moralischen bedarf nach Kant keiner theoretischen Begründung, denn es geht darum, „bloss dar(zu)tun, dass es reine praktische Vernunft gebe.“³⁷ Sie bedarf auch keiner Deduktion.³⁸ Der Erweis dazu ist direkt einsehbar: Denke ich an das, was ich tun soll, werde ich unmittelbar >betroffen< und in ein noch un-abgeschlossenes Geschehen verwickelt. Nur durch diese Zukunftsorientierung des Sollens enthüllt sich die praktische Wirklichkeit im Sinne des Zu-Verwirklichenden, die ihre Bekundung in der immer gegenwärtigen Situation besitzt. Und dies heisst, dass sich der Wirklichkeitscharakter der Praxis und ihres Logos - denn sie wird ja auch immer verstanden und erkannt - in ihren realen Potenzen wie Hoffnung, Erwartung, Entwürfen, Erwägung, Angst, Verzweiflung, Utopie, Enthusiasmus, Entschlossenheit, Entsetzen bekundet. In dieser Gemengelage von schon verwirklichter Praxis und noch zukunftsorientiertem Sollensanspruch des Noch-zu-Verwirklichenden erkennt, behauptet und konstituiert sich die menschliche Existenz. Nicht zuletzt befinden sich auch die unterschiedlichen Kulturkollektive und Sozietäten in dieser Gemengelage und damit in einem konstant ins Erscheinen tendierenden Grundprozess. Dieser ist, in seiner praktisch-ontologischen Autonomie, für keine Wissenschaft - auch wenn sie sich Sozial- oder Geschichtswissenschaft nennt - erreichbar. Diese Fundamentalggeschichte der Milliarden emergierender Einzelner, der Sozietäten und Kulturen bleibt in ihrer Totalität und selbst in ihrem praktischen Charakter für jede nachträgliche theoretische Erschliessung unerreichbar. Geschichtswissen-

der Glaube an die im faktischen Diskurs sich einstellenden zustimmungsfähigen Normen übrigbleibt – kurz: der Glaube an den gelingenden Diskurs. Vgl. die subtilen Erörterungen dieser Problematik in Habermas, Die Einbeziehung des Anders, S. 11-64.

³⁶ Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, S. 65-93.

³⁷ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede A 3.

³⁸ Ebd., A 72-88.

schaft, Politik, Wirtschaft und Recht kämpfen stets im Sinne ihrer Rationalitäten mit Kontingenzen, die ihrerseits der Erweis sind, dass die praktische Emergential-Geschichte frei läuft und >macht, was sie will<. Trotzdem bemühen wir uns um ihre Erkenntnis und agieren wiederum mit unseren gewonnenen Erkenntnissen hinein in Prozesse, die wir aspekthaft zu verstehen meinen.

5. *"Nah ist und schwer zu fassen der Gott"*³⁹

Was hier festgehalten wurde - Autonomie der Erkenntnis oder des Logos, Autonomie der Erscheinungen, Differenz von Erscheinen und Erscheinung, Eigenwirklichkeit der praktischen Vernunft oder Moral - all dies gilt als Restbestand der Metaphysik oder sogar eines längst überwundenen Fundamentalismus. Ich bin überzeugt, dass mit einigem Zynismus noch erwartet wird, dass ich auch die letzte Bastion noch einholen werde, bezeichne man sie als Religion oder als den nahen, doch schwer zu fassenden Gott, wie Hölderlin dichtete. Doch mit welchem Recht gilt hier, bei den genannten und umschriebenen Positionen, der Begriff Metaphysik? Es geht ja, einfach gesprochen, um den Aufweis von Wirklichkeiten, von Sich-Zeigendem, von Gegebenheiten, von Elementarem und Fundamentalem. Es ist kein Überstieg und keine luftige Transzendenz im Spiel, viel eher das, was man mit erkenntnis-ermöglichender Transzendentalität bezeichnen kann. Es ist üblich und durch Kant teilweise selbst initiiert worden, das Transzendente auf den Status von >Voraussetzung< oder >Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Erfahrung< zu reduzieren. Letztlich gibt es nur *eine* Vor-Setzung und nur *eine* Bedingung, dass Erkennen möglich ist, nämlich die Offenbarkeit des Logos, seine Faktizität und seine Unvorgreiflichkeit. Unvorgreiflich, fundamental und elementar ist er, weil er als das, was uns zu erkennen ermöglicht, distanzlos zu sich selbst ist. Gerade aber die Weigerung, diesen Offenbarkeits-Horizont wiederum zu einem verfügbaren Logos-Prinzip zu verobjektivieren - (wie es die bisherige Metaphysik auszeichnete und wie es die heutigen neuronalen Utopisten mit der Bewusstseins-Forschung auf andere Weise wiederholen) - ist der Weg dieser skizzierten nicht-metaphysischen Metaphysik, die man auch als eine Metaphysik der Nähe bezeichnen könnte. Philosophen, die sich durchaus auf die sich selbst beglaubigenden Wirklichkeiten der Erkenntnis, der Wahrnehmung und der Moral einlassen, ziehen aus Furcht, nicht mehr als ernstzunehmende Denker zu gelten, den Begriff der „immanenten Transzendenz“⁴⁰ vor. Damit wird ein sehr ungesichertes Weltganzes angenommen, in dem sich ein Transzendentes im Unschuldszustand von Moral und Ethik zeigen soll. Dieses weltimmanente Andere ist aber wiederum ein Konstrukt, das weg vom Elementaren fort in die Ferne der Spekulation führt. Vielleicht hat Hölderlin die Spur, der wir folgen könnten, entdeckt. Der

³⁹ Hölderlin, Patmos, Bd. 1, S. 447.

⁴⁰ Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, S. 26. – Gamm, Nicht nichts, S. 270, spricht von der „weltimmanenten Transzendenz der Moral“.

Gott ist nicht selbst die Nähe, sondern *das* in der Nähe, was sich anzeigt, nicht nichts zu sein, aber schwer zu fassen ist.

LITERATUR

Ammann, Jean-Christophe: Kunst unter Tränen. Warum Malerei wieder wichtig wird: Sie verteidigt das Körpergedächtnis des Menschen gegen die globale Medialisierung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung) Nr. 137.I (16. Juni 2001)

Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München 1989

Barth, Heinrich: Gotteserkenntnis, in: Anfänge der dialektischen Theologie, München 1962 (Aarau 1919). S. 221-255

Barth, Heinrich: Philosophie der praktischen Vernunft, Tübingen 1927

-: Philosophie der Existenz, in: ders., Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen, hg. von Günther Hauff in Verbindung mit Hans Grieder und Armin Wildermuth, Basel/Stuttgart 1967, S. 33-53

-: Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik, Basel 1965

Bezzola, Tobia: Phänomen und Phantasie. Alberto Giacomettis Begriff der „vision“, in: Alberto Giacometti, hg. von Christian Klemm in Zusammenarbeit mit Carolyn Lancher, Tobia Bezzola, Anna Umland (Ausst.-Kat.) Zürich/New York, 2001, S. 30-39

Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt/M. 1983

Gamm, Gerhard: Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne, Frankfurt/M. 1994

-: Nicht nichts. Studien zu einer Grammatik des Unbestimmten, Frankfurt/M. 2000

Gerl, Hanna-Barbara: Einführung in die Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1989

Giacometti, Alberto: Écrits, hg. von Michel Leiris und Jacques Dupin, Paris 1990

Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung, Frankfurt/M. 1992

-: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/M. 1999 (1996)

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, in: Gesamtausgabe, 2. Bd., Frankfurt/M. 1977

Hölderlin, Friedrich: Patmos. Dem Landgrafen von Homburg (Erste Fassung), in: Sämtliche Werke und Briefe, hg. von Michael Knaupp, 3 Bände, Darmstadt 1998, Bd. 1, S. 447

Huber, Carlo: Alberto Giacometti, Paris/Genf 1970

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Tübingen 1968 (1. Aufl. 1901)

Jaspers, Karl: Philosophie, Berlin 1948

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, in: Werke Bd. IV, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1956

Key, Ellen: Das Jahrhundert des Kindes, 1900

Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. Eine simple psychologisch-hinweisende Erörterung in Richtung des dogmatischen Problems der Erbsünde (Pseudonym: Vigilius Haufniensis), Frankfurt/M. 1984 (1. Aufl. Kopenhagen 1844)

-: Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung, Bremen 1949 (1. Aufl. Kopenhagen 1849; Pseudonym: Anti-Climacus)

-Liebmann, Otto: Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865

-Misch, Georg: Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, 3. Aufl., Darmstadt 1931, (1929/30 und 1931)

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1980, Bd. 4

-: Die fröhliche Wissenschaft, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1980, Bd. 3

Pape, Helmut: Die Unsichtbarkeit der Welt. Eine visuelle Kritik neuzeitlicher Ontologie, Frankfurt/M. 1997

Patocka, Jan: Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass, hg. von Helga Blaschek-Hahn und Karel Novotny, Freiburg 2000

Rorty, Richard: Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, Wien 1994

Schmitz, Hermann: Der Spielraum der Gegenwart, Bonn 1999

Schweizer, Hans Rudolf / Wildermuth, Armin: Die Entdeckung der Phänomene, Basel 1970

Varela, Francisco J.: Kognitionswissenschaft - Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven, Frankfurt/M. 1990

Vattimo, Gianni: Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik, Wien 1986

Heinrich Barth im Kontext modernen Denkens

Von Christian Graf

Am 8. Juni 2002 stellte ich, einer Aufforderung der Heinrich-Barth-Gesellschaft entsprechend, das Projekt meiner Lizentiatsarbeit vor. Der Grundgedanke einer spannungsvollen Kontextualisierung von Barths Denken, dort noch blosses Projekt, hat inzwischen in besagter Arbeit, die in absehbarer Zeit allgemeiner Einsichtnahme zugänglich sein wird, seine Durchführung und Konkretisierung erfahren. Rückblickend versuche ich jetzt, den Gedanken, der im Vorausblick noch einiger Deutlichkeit entbehrte, in einer konziseren Weise nochmals zu formulieren.

Ohne die schon geleisteten Beiträge zu einem besseren Verständnis von Barths Denken und die Versuche, diesem eine gewisse Nachachtung zu verschaffen, im geringsten schmälern zu wollen, möchte ich einen anderen Ansatzpunkt vorschlagen. Wenn die Vermittlungsbemühungen sich zum Ziel setzen, ein Interesse an Barths Philosophie zu wecken, so scheint mir dieses Ziel nur unter gewissen Bedingungen erreichbar. Zunächst darf man sich nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich sein Denken an keiner Stelle dem heutigen Kontext einfügen lässt. Es passte schon zur Zeit seiner Herausbildung nicht in die Denklandschaft; um wie viel weniger heute! Wird diese Heterogenität klar erkannt, so bleiben immer noch mindestens zwei Wege offen, dieser Erkenntnis Rechnung zu tragen. *Entweder* man versucht, die Andersartigkeit in den Hintergrund zu rücken, sei es, dass man auf Berührungspunkte mit modernen Forschungsinteressen abzielt, sei es, dass man Barths denkerischen Gestus zur idiosynkratischen Äusserlichkeit erklärt und eine „Übersetzung“ seines substantiellen Gehaltes ins Auge fasst. Im Zeichen solcher Ausrichtung scheint mir die Tätigkeit der Heinrich-Barth-Gesellschaft fassbar zu werden, soweit sie den Erscheinungsdenker Barth in den Mittelpunkt rückt, wohl wissend, dass zu den Themen Phänomenalität, Wahrnehmung, sinnliche Erkenntnis, Bildtheorie etc. stetig neue Publikationen erscheinen, auf die Barths Position bezogen werden kann. – *Oder* aber – und das ist der Weg, den ich vorschlage – man erkennt in der Alterität von Barths Philosophie, statt sie schamhaft zu verbergen und sich für sie zu entschuldigen, eine *Stärke*, die es gleich einer Trumpfkarte auszuspielen gilt. Diese Philosophie vermag es, auf so manche Fixierung in den Problemstellungen heutiger Diskurse aufmerksam zu machen; sie zeigt eine Möglichkeit des Philosophierens jenseits heute geltender Alternativen auf. In der *Konfrontation* mit modernem Denken liegt ihre grösste Kraft.

Was sind die Nachteile, die ich dem ersten Weg zuschreibe und die mich dazu bewegen, den zweiten Weg einzuschlagen? Zweifellos lassen sich neuere Un-

tersuchungen, die sich der „sinnliche Erkenntnis“ widmen, dazu motivieren, auf Barth Bezug zu nehmen; sein Denken kann als Rückhalt und Bestärkung für die jeweils eingenommene Perspektive dienen. So bestätigt Barth beispielsweise Eva Schürmann in ihrer ohnehin schon feststehenden Position, dass Wahrnehmung und Erscheinung nur über eine Revision des Subjekt-Objekt-Bezugs adäquat zu verstehen sind.¹ Michael Bockemühl, dem es um die „nicht zu transzendierende“, „unergründliche“ Sichtbarkeit in den Werken der Konkreten Kunst geht, sieht Barth gedanklich an der Schwelle, welche die Kunst im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts gestalterisch überschritten habe.² Und auch Hermann Schmitz findet lobende Worte für Barth, soweit dieser eigenen Intentionen entgegenkommt (Barths intensive Mannigfaltigkeit, sein Verweis auf die „Situationsgebundenheit des Wirklichen, seine Relativität auf Weisen des Erscheinens“ und auch Barths „zeitkritische Sorge“ bezüglich eines fadenscheinigen Intellektualismus³ kommen gut an³). Doch mit der Bestärkung der eigenen Positionen hat sich Barths Funktion für diese Autoren schnell einmal erfüllt. Mit unterschiedlichem Respekt grenzt man sich von Barth ab, sobald dessen Denken eigene Konturen gewinnt, oder man lässt die entsprechenden Aspekte einfach auf sich beruhen.

Es liegt auf der Hand, dass Barth etwa Schürmanns vornehmlich theoretischem Interesse an der Wahrnehmung und an einer Neukonzeption des Wirklichkeitsbegriffs ungleich weniger zu bieten hat als Merleau-Ponty. Barths Schwerpunkt auf der existentiellen Dimension der Erscheinung und der systematische Horizont einer transzendental begründeten Philosophie ziehen dem phänomenologischen Untersuchungseifer im Zeichen des Ineinanders von Beschreibung und Theorie eine gewisse Grenze. (EE 23f.) Natürlich kann man argumentieren, dass Barths *Erkenntnis der Existenz* und in einem bestimmten Masse seine Philosophie überhaupt bloss „Grundlinien einer philosophischen Systematik“ formuliert, die für Konkretisierung viel Raum lassen. Doch solche Konkretisierung, die dem Denken Barths nicht zuwiderläuft, eine Konkretisierung, die beispielsweise die praktische Lebensorientierung betreffen und sich in künstlerischer Produktion artikulieren kann⁴, vermag es umgekehrt nicht, zu diesem Denken hinzuführen. Worin sollte der Anreiz bestehen, sich von der dort in unendlichen Untersuchungen phänomenologisch analysierten, hier als Fluchtpunkt einer Lebensweise längst präsenten Erscheinung ab- und den umständlichen Gedankengängen Barths zuzuwenden? Wenn dessen systematische Position, wie oben behauptet, der phänomenologischen Forschung eine Grenze setzt, so ist deren Verlauf nicht deutlich zu bestimmen, weshalb der „Barthianer“ in all den

¹ Vgl. Eva Schürmann, *Erscheinen und Wahrnehmen. Eine vergleichende Studie zur Kunst von James Turrell und der Philosophie Merleau-Pontys*, München 2000, S. 55f.

² Vgl. Michael Bockemühl, „Das Transzendente als das Sichtbare. Zur Wirkungsform von Werken Konkreter Kunst etc.“, in: Günther Hauff u. a. (Hg.), *In Erscheinung treten*, Basel 1990, S. 275ff.

³ Vgl. seine Rezension von Barths „*Erkenntnis der Existenz*“ im Bulletin der Heinrich-Barth-Gesellschaft Nr. 7 (Mai 2002), S. 32.

⁴ Ich denke hier an Hans Rudolf Schweizer.

neueren phänomenologisch inspirierten Unternehmungen viel ungemein Interessantes findet und nur gelegentlich schattenhaft von der Frage berührt wird, ob hier nicht Forschungsideale im Spiel sind, die sich nicht mit Barths Position vereinbaren lassen. Umgekehrt liegen die Dinge jedoch ganz anders. Es ist Vertretern von traditioneller und Neuer Phänomenologie letztlich nicht vorzuhalten, dass ihnen der Antrieb fehlt, sich weiter auf Barth, auch den unbequemen Barth, einzulassen. Denn Barth ist von dieser Seite aus, *innerhalb* ihres Horizontes und ihrer Interessen, schlichtweg nicht interessant, weil er an konkreter Beschreibung und präziser Untersuchung nicht über das hinausgeht, ja, im Gegenteil: weit hinter dem zurückbleibt, was anderswo längst geleistet wurde. Interessant wäre erst wieder die Stellung von Barths Erscheinungsbegriff im systematischen Zusammenhang seines Denkens, seine Beziehung zu Existenz und transzendentaler Begründung. Um jedoch diese Dimension des Gedankens zu erreichen, müsste das phänomenologische Selbstverständnis dazu bereit sein, seinen Gesichtskreis zu übersteigen.

Zusammengefasst: Um eine Auseinandersetzung mit Barth der modernen phänomenologischen Forschungsrichtung lohnenswert erscheinen zu lassen, müsste man seine Erscheinungsphilosophie konkretisieren, umformen und den gegenwärtigen Intentionen anpassen. Damit geriete man bald in einen Bereich, der nicht mehr von Barth gedeckt ist. Und das Interesse könnte allenfalls für jene Umformungen und Anpassungen geweckt werden, die sich dann aber vor das eigentliche Denken Barths stellen und dieses zu ersetzen den Anschein machen. So verfehlt solche Vermittlungsabsicht ihr Ziel: sie führt nicht in den Kosmos des barthschen Denkens hinein.

Was hier anhand des Erscheinungsdenkens ausgeführt wurde, liesse sich leicht auf andere Anknüpfungspunkte übertragen. Wo nur nach einer Möglichkeit gesucht wird, Barth an einen schon etablierten Diskurs *anzuschliessen*, kann sein Eigenstes, Kraft und Anspruch, die sich mit seiner Philosophie verbinden, nicht zur Geltung kommen. Dies geschieht hingegen dann, wenn man sich nicht scheut, Barths zentrale Aussagen im Bewusstsein sowohl ihrer Stärke wie ihrer Konfliktrichtigkeit im modernen Kontext offen auf den Tisch zu legen. Ich schlage vor, den Konflikt mit den unbefragten Prämissen heutigen Denkens nicht zu umgehen, sondern im Gegenteil aufzusuchen. Ich ziele dabei nicht auf eine unerbittliche Polemik ab; und die Konfrontation muss auch nicht das letzte Wort behalten. Vielmehr ist die Auseinandersetzung zu *kultivieren*: dann könnten sie für beide Seiten lohnenswert erscheinen.

Indem Daniel Kipfer seine ganze Aufmerksamkeit darauf konzentriert, Barths Denken gegenüber theologisch-affirmativer Vereinnahmung zu verteidigen, das ihm zugrundeliegende so-kratische Paradigma hervorzuheben und die entscheidende Funktion von Aporie, Kritik und bestimmter Negation herauszustellen, beschränkt sich sein Ansatz letztlich darauf, Barths *Modernitätstauglichkeit* zu erweisen. Damit verkürzt aber auch er ihn; und er verschenkt das kritische Po-

tential, das hier gegen eben dieses moderne Selbstverständnis zu mobilisieren wäre.

Wie die „sinnliche Erkenntnis“ bietet auch etwa das Interesse an der Zeitlichkeit eine gute Gelegenheit, Barth mit heutiger Philosophie zusammenzuführen. Doch es dürfte wenig sinnvoll sein, Barths Rede von der „ewigen Zeit“ möglichst auszuklammern; denn ohne diese Spannung des transzendentalen Horizonts nehmen sich seine Aussagen recht armselig aus. Es gibt mittlerweile viele elaborierte Zeitanalysen, denen gegenüber Barth für nicht viel mehr als ein paar Gemeinplätze gut zu sein scheint. Die transzendente Dimension *muss* mitgedacht werden, auch wenn dann die Konfrontation mit heutiger Vormeinung unvermeidlich ist. Wenn man aber diese *Spannung* zwischen Erscheinung und Zeitlichkeit auf der einen und transzendentaler Begründung auf der anderen Seite als Mitte und Kraftzentrum dieser Philosophie auffasst und sich die entsprechende Position rückhaltlos zu eigen macht, so kann mit einem Mal deutlich werden, dass die heute übliche Verpflichtung auf Transzendenzverzicht letztlich auf dem Missverständnis dessen beruht, was Transzendenz geschichtlich bedeutete. Barths Transzendenz des Transzendentalen lässt die Geschichte des Transzendenzproblems jedenfalls in einem anderen Licht erscheinen. Sie macht ferner auf das in einem unguten Sinne „Metaphysische“ aufmerksam, das gerade aus der strengen Einschwörung auf Immanenz und Endlichkeit hervorgeht. So wird Barths Denken, bezogen auf den heutigen Kontext, als *Vorschlag* fassbar, *das alte Problem von Immanenz und Transzendenz neu zu deuten* und von dem fixierten räumlichen Schematismus zu befreien, der jene und sich selbst hier, diese aber dort ansiedeln zu können meint.

Ein weiterer Anknüpfungspunkt an den Kontext heutigen Denkens bietet sich für Barth in der von ihm praktizierten Verschränkung von historischem und systematischem Ansatz. Auch die philosophische Hermeneutik vertritt diese Position. Doch auch hier – nicht zuletzt auch deshalb, weil der Hermeneutik eines Gadamer ohnehin längst die Felle davonschwimmen – würde es weniger darum gehen, die Übereinstimmung zu feiern, als vielmehr zu zeigen, dass Barth dasjenige, was im hermeneutischen Umfeld theoretisch ausgeleuchtet wurde, viel radikaler zur Maxime der eigenen philosophischen Praxis zu machen versteht und dadurch zu einer originaleren, lebendigeren und zukunftsträgigeren Philosophie gelangt.

Abschliessend sei noch einmal eigens hervorgehoben, dass ich nicht aus streitsüchtigen Motiven für „Konfrontation“ plädiere. Doch ich glaube, aus den dargelegten Gründen, dass anders Barths Vermächtnis nicht ohne entscheidenden Substanzverlust in moderne Kontexte gestellt werden kann. Um „Vermittlung“ geht es auch mir; und dass in diesem Zusammenhang auch so etwas wie „Übersetzung“ zu leisten ist, ziehe ich keinen Moment in Zweifel. Wer aber von der *dynamis* des barthschen Gedankens überzeugt ist, weicht der – sicher oft schwierigen und von Missverständnissen beschwerten – Auseinandersetzung nicht aus.

Begriff, Eidos, Idee – Thesen aus Heinrich Barths Seminar (1955)

I.

Zur Logik des Begriffs sollen hier nur einige allgemeine Bemerkungen gemacht werden, da es im Folgenden nicht um logische Probleme geht.

Da in aller Aussage Begriffe schon enthalten sind, kann von einer „Definition“ des Begriffs als solchen keine Rede sein. Es kann sich nur um eine Explikation dessen handeln, was mit „Begriff“ gemeint sein soll.

Begriff ist „Bedeutung“. Die Einheit und Identität eines Begriffs ist die Einheit und Identität einer Bedeutung. Der Begriff ist „Bedeutungseinheit“. Da aber nicht alle Bedeutungseinheit Begriff ist, bedarf diese Aussage einer nähern Bestimmung.

Der Begriff in seiner Bedeutung hat kein in sich selbständiges, beziehungsloses, und in diesem Sinne „absolutes“ Sein. Alle Bedeutung ist „Bedeutung von etwas“. Der Begriff ist „mögliche Bedeutung von etwas“. In diese Eigenschaft ist er dem logisch-ontologischen Zusammenhange dessen, was „ist“, zugehörig. Wir können auch sagen: Der Begriff ist seinem Wesen nach auf das „ist“ des Urteils bezogen. Als mögliche Bedeutung oder Bestimmung von etwas ist er möglicher Prädikatsbegriff. Als Prädikat verleiht der Begriff einem als Subjekt auftretenden Seienden eine Bedeutung. Indem im Prädikate etwas begrifflich bestimmt wird, gewinnt es Anteil an der Bedeutung des Begriffs.

Die Bedeutung des Begriffs erschöpft sich freilich nicht darin, dass er „mögliche Bestimmung von etwas“ ist. Als solche Bestimmung begegnet er uns auf der Ebene theoretisch-wissenschaftlicher Erkenntnis. Unser Problem darf aber nicht einseitig im Horizonte eben dieser Erkenntnis aufgerollt werden. Es ist zu bedenken, dass der Begriff auf der Ebene existenzieller Erkenntnis eine grundsätzlich andere Bedeutung hat als wie auf dem Felde der Wissenschaft. „Gerechtigkeit“ stellt uns vor andere Probleme als wie „Mineral“. Eine besondere Bedeutung hat es auch mit dem biologischen Eidos.

II.

Das begrifflich-eidetische Sein ist „So-Sein“, d.h. „Sein“, dessen Bedeutung dadurch eingeschränkt wird, dass es „so“ ist. Als So-Sein wird das Eidos zur Bestimmung des Seienden nicht nur, sofern es „ist“, sondern sofern es „so etwas“ ist. Durch das Eidos wird das Seiende bestimmt als das „was es ist“. - Es gibt keine Form oder Stufe der Erkenntnis, in der von aller eidetischen Bedeutung, von allem So-Sein, von aller Was-Bestimmung abstrahiert werden könnte, so dass wir zu einem schlechthin begriffslosen Etwas gelangen würden. Auch die sinnliche Empfindung kann von ihrem So-Sein nicht abgelöst werden.

sinnliche Empfindung kann von ihrem So-Sein nicht abgelöst werden. Das Eidos ist integrierendes Moment aller Erkenntnis.

Sofern die Bedeutung des Eidos in einem bestimmten „So“ oder „Was“ ihre inhaltliche Erfüllung findet, liegt in ihr ein Moment der Kontingenz. Was zum Sein im „So“ oder im „Was“ hinzutritt und eben damit die Bedeutung eines bestimmten Eidos begründet, kann aus dem transzendentalen Prinzip des Seins nicht abgeleitet werden. Es gibt somit keine ontologische Notwendigkeit, aus der sich die inhaltliche Bedeutung des Eidos begreifen liesse. Die inhaltliche Erfüllung der Was-Bedeutung des Eides schwebt in einem Raume von offenen Möglichkeiten. Derjenige Erkenntnisakt, in dem ein Begriff gebildet, d.h. als „mögliche Bestimmung von etwas“ erkannt wird, liegt ausserhalb des Bereiches jeder denkbaren Deduktion aus letzten Voraussetzungen.

In der alten Metaphysik, für die der göttliche Intellekt die Stätte der Ideen ist, kommt auch dieses Moment der Kontingenz zum Ausdruck. Die Relation zwischen Gott und den Ideen entzieht sich der rationalen Erkenntnis. Die Anzahl der Ideen bleibt unbestimmt. Ihre Was-Bedeutung ist zunächst offene Frage und bewahrt in dem, worin sie erfüllt wird, etwas Unableitbares und insofern Zufälliges. Dem göttlichen Geiste sind die Ideen nicht als ein notwendiges Sein gegenwärtig. Jede Idee kann auch nicht sein. Dieses Sein-Können in unmittelbarer Gottesnähe ist geeignet, auf unser Problem ein Licht zu werfen.

III.

Die traditionelle Logik bestimmte das Wesen des Begriffs durch das Moment der „Allgemeinheit“. („Der Begriff ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist.“ Kant) Die Bestimmung des Begriffs durch das „Allgemeine“ muss preisgegeben werden. Sie würde bedeuten, dass der Begriff von seinem Umfange, von der Vielheit der durch ihn bestimmten Dinge her verstanden wird. Das Wesen des Begriffs liegt aber in seiner Bedeutung; und diese Bedeutung ist gegenüber Einheit und Vielheit des von ihm bestimmten Seienden indifferent.

Der Begriff ist somit nicht ein „universale“. Der mittelalterliche „Universalienstreit“ wurde insofern unter einer fragwürdigen Voraussetzung ausgefochten. Doch blieb jene Indifferenz des Eidos auch der mittelalterlichen Ontologie nicht völlig verborgen.

Jene mittelalterliche Diskussion wird zumeist verstanden als eine Kontroverse über die „Realität“ der Universalien. Zu fragen, ob die Begriffe „real“ seien, ist aber von vornherein verfehlt. Denn die Frage bleibt offen, in welchem Sinne „Realität“ verstanden wird; wir wissen nicht, was für eine Realität für den Begriff in Betracht kommen soll. Es hat auch keinen Sinn, dem Begriffe so etwas wie eine „Realität höherer Ordnung“ zuzuschreiben. Die Dignität des Begriffs

liest einzig in seinem Sein als Bedeutungseinheit.

Im Universalienstreit ging es nicht bloss um die realistische oder nominalistische Auffassung der Universalien. Sein Grundproblem liegt eben in der Frage, was „Realität“ bedeutet, ob sie vom Begriffe oder vom Empirisch-Einzeln her zu verstehen sei. Der mittelalterliche Realismus zielt dahin, Wesen und Realität der Dinge in ihrem eidetisch bestimmten Sein zu erkennen. In dieser Auffassung der Realität bewegt er sich im Wesentlichen in der Linie der aristotelischen Ontologie.

IV.

Die klassisch-antike Auffassung des Eidos findet in der Ontologie von Plato und Aristoteles ihren Ausdruck. Die weit auseinandergehenden Lehrbildungen der beiden Philosophen haben doch das Eine gemein, dass sie im Eidos die Grundwesenheit der Dinge erkennen. Diese Grundwesenheit hebt sich für Plato - als „Idee“ - so radikal von deren sinnlicher Erscheinung ab, dass sie die erfahrbaren Dinge in ihrer Seinsweise zu transzendieren scheint. Die Ideen stellen sich somit als eine die Sinnlichkeit übergreifende Ordnung des Seienden dar. Für Aristoteles ist das Eidos - verstanden als Wesenheit und substanzielle Form - den erfahrbaren Dingen immanent. Auch als ihnen innewohnende Wesenheit hebt sich aber für ihn das eidetischen Sein von allen Akzidenzien derart eindeutig ab, dass er - wie Plato - ein „Getrenntsein“ dieses Seienden annimmt.

In der Transzendenz der Ideen kommt vorzüglich die Unterschiedenheit des Eidos von dem eidetisch bestimmten Seienden zum Ausdruck. In der Immanenz der substanziellen Form kommt zur Geltung, was wir die „Auswirkung“ des Eidos nennen können, - eine Auswirkung, die Aristoteles vor Allem auf biologischem Gebiete wahrnimmt. Die unserm Blicke sich aufdrängende Auswirkung der substanziellen Form in den Organismen ist - wie wir bei Aristoteles sehen können - geeignet, die Vorstellung einer Immanenz des Eidos in den Dingen naheulegen. Als ein Vorhandenes scheint es in ihnen au. wirken.

Sowohl der platonische wie der aristotelische Aspekt des eidetischen Seins hat etwas tief Einleuchtendes. Beide Aspekte sind denn auch in die Geschichte der Philosophie eingegangen. Ihnen hat eine systematische Stellung, gerecht zu werden. Doch sehen wir uns durch die klassisch-antike Auffassung nicht genötigt, das Eidos entweder als transzendent oder als immanent zu verstehen. Dies würde eine ontologische Auslegung des Eidos (als Wesenheit) voraussetzen, die wir nicht anerkennen können. Das Eidos als Bedeutungseinheit liegt weder diesseits noch jenseits der Erscheinungen.

V.

Die hellenistische und mittelalterliche Philosophie stellt uns immer wieder vor das Problem eines Zwischenreiches zwischen dem Absoluten und der Erschei-

nungswelt, - eines Reiches von eidetisch-ontischen Hypostasen, denen eine metaphysische Existenz zugeschrieben wird. Von Bedeutung wird hier vor Allem die – aristotelisch beeinflusste – stoische Lehre von den „rationes seminales“. Sie sind innerkosmische Prinzipien, die als Quellpunkte der Ausstrahlung kosmischer Wirkungen gedacht sind, als existierende Zentren kosmischer Dynamik. Man könnte untersuchen, inwiefern in der weiteren Entwicklung die Ideen in eine Konkreszenz mit derartigen innerweltlichen, ursprünglich organisierenden, dynamisch gestaltenden, real wirksamen ontischen Instanzen eingehen. Je mehr – wie bei Plotin – ihre dynamische Bedeutung betont wird, desto näher liegt das Abgleiten in eine naturphilosophische Auffassung, der zufolge sie den Charakter physisch-metaphysischer Wirkungsprinzipien gewinnen. Nach Joh. Scottus Eriugena vertreten die Ideen, die wiederum den „causae primordiales“ äquivalent sind, die ontische Zwischenordnung der „natura, quae creatur et creat“. Sie werden offenbar als kosmische Grundrealität gedacht. Neuplatonische Voraussetzungen verschmelzen sich hier mit stoischen Vorstellungen. Es ist eine denkwürdige Tatsache, dass in der Schule von Chartres das transzendente Sein der Idee von dem welt-immanenten eidetischen Sein ausdrücklich unterschieden wurde. Von den ewigen Ideen, die in Gott sind, unterschied Bernhard von Chartres die „formae nativae“, ihre Abbilder, die den Dingen innewohnen. Nach Gilbert de la Porrée verhalten sich die Letztern zu den Ideen wie „exemplum“ zu „exemplar“.

Wenn wir uns durch die Geschichte der Ideenlehre vor das systematische Problem einer metaphysischen Existenz von Eidos und Idee gestellt sehen, dann ist uns bei aller Tiefe dieses Gedankens kritische Zurückhaltung geboten. Das Eidos hat als Bedeutungseinheit keine Existenz.

VI.

Das Eidos im Sinne der reinen Bedeutungseinheit wird. uns im wissenschaftlichen Begriffe, sofern er die Erkenntnis eines Bereiches von Erscheinungen begründet, gegenwärtig. Die Beziehung von Eidos und Erscheinung erschöpft sich in diesem Falle darin, dass die Erscheinung vom Eidos ihre Bedeutung empfängt. Für das so verstandene Eidos sind prototypisch die Grundbegriffe wissenschaftlicher Erfahrung, wie sie in Kants transzendentaler Analytik entwickelt werden (Kategorien, Grundsätze, Regeln).

Was bei Kant „Idee“ bedeutet (Seele, Welt, Gott), liegt in der Ordnung letzter, transzendental begründender Prinzipien. Es hat bei Plato sein Analogon nicht in der Vielheit der Ideen, sondern in der „Idee des Guten“.

Der platonische Kosmos der Ideen findet bei Kant seine Entsprechung in den „Noumena“ oder „Intelligibilia“, deren eidetisch-noetisches Sein er bei aller kritischen Distanzierung mit einer gewissen Zwiespältigkeit von Bejahung und Verneinung ins Auge fasst. - Kant kann sich der Hypostasierung eines „intellectus archetypus“ und einer schöpferisch wirksamen „intellektuellen Anschauung“

nur mit Mühe erwehren. Diese Form der Erkenntnis würde sich in einer Einheit von Denken und Anschauung darstellen; sie wäre bezogen auf ein Seiendes, dem in Einem der Charakter des Eidetischen und des Anschaulich-Konkreten zukommt. Was Kants Blick immer wieder auf die Möglichkeit eines intuitiven Intellektes hinlenkt, ist die in ihm beschlossene Einheit der Erkenntnis. Der sonst „diskursiv“ bleibende Verstand hat sich im „intellectus archetypus“ mit der Anschauung vereint; die Diastase von Denken und Anschauung ist dort beseitigt. Diese Möglichkeit könnte immerhin dem göttlichen Intellekte vorbehalten bleiben, wenn sie dem menschlichen versagt ist.

Wenn sich bei Kant die kritische Abwehr der „intellektuellen Anschauung“ durchhält, dann muss ihm unser systematisches Urteil zustimmen. Eine Verschmelzung von Denken und Anschauung lässt sich nicht vollziehen. Doch findet in dieser Verneinung das Problem der „intellektuellen Anschauung“ keine Erledigung.

VII.

Wir lehnen eine Indifferenz von Denken und Anschauung in der intellektuellen Anschauung (im Sinne des spekulativen Idealismus) ab, ebenso eine intellektuelle Anschauung, die, als ideelle Vertiefung der sinnlichen Anschauung, in der unmittelbaren Kontinuität derselben liegen soll. Doch haben wir guten Grund, dem Begriffe der „intellektuellen Anschauung“, sofern er in bestimmtem Sinne verstanden wird, unsere Anerkennung zu schenken.

Wir gehen aus von Kants Begriff der „reinen Anschauung“, der uns auf die anschaulichen Gebilde der Geometrie verweist. - Die geometrischen Figuren, die auf Grund „reiner Anschauung“ konstruiert und in der Zeichnung dargestellt werden, sind einer wirklichen, d.h. sinnlichen Anschauung nicht zugänglich. „Ein Kreis“ ist nicht sichtbar, auch nicht in der Zeichnung. Die Zeichnung muss, so gut wie irgendein mathematisches Symbol, als ein „Zeichen“ angesehen werden. Die Zeichnung bezeichnet aber nicht das Eidos selbst (z.B. des Kreises), sondern ein Schema dieses Eidos. Wir verstehen unter dem „Schema“ das Eidos, sofern Anschauung nach dem gesetzgebenden Prinzip desselben rational konstruiert wird, oder kürzer: Anschauung in eidetischer Konstruktion. Das Schema wird zwar in einen bestimmten Raum eingezeichnet. Doch ist es aller ästhetisch erfüllten Anschauung fremd.

Worin sich im Schema das Eidos in rationaler Anschaulichkeit darstellt, darin, fehlt dem Eidos selbst alle Bezogenheit auf eine bestimmte anschauliche Konstruktion. „Der Kreis“ ist in dem Sinne unanschaulich, dass er auf keinen bestimmten geometrischen Raum bezogen ist. Wiewohl aber das Eidos der wirklichen, sinnlichen Anschauung noch ferner liegt als wie das Schema, ist ihm doch Räumlichkeit und Anschaulichkeit nicht abzusprechen. Das geometrische Eidos hat seinen Ort in einer gedachten Anschaulichkeit. Sie ist „intellektuelle“ Anschaulichkeit, sofern sie vom Verstande gedacht und begriffen wird. Das Eidos

ist anschaulich als intelligibles Prinzip möglicher Anschauung.

VIII.

Wir ziehen den im nächstliegenden Sinne verstandenen „Begriff“ (den zu Unrecht so genannten „Allgemeinbegriff“) in Erwägung, an Hand des platonischen Beispiels der „kline“. Das Eidos „kline“ kann nicht intuitiv wahrgenommen werden. Doch ist dieses Eidos nicht anschauungsfremder Begriff. Dieses Eidos ist eine Bedeutungseinheit, durch die anschaulich Seiendes seine Bedeutung empfängt. Durch den Begriff „kline“ wird dieses anschaulich Seiende „begriffen“. „kline“ ist der Begriff möglicher (unbegrenzt vieler) anschaulicher Dinge von bestimmter Bedeutung, - von der in jener Bedeutungseinheit beschlossenen Bedeutung. Diese ihre Anschauungsbezogenheit setzt voraus, dass das Moment der Anschauung in ihr enthalten ist. Sie ist nicht von sinnlicher, sondern von gedachter Anschaulichkeit. Dieses Eidos ist ein intelligibles Prinzip möglicher Anschauung von bestimmter Bedeutung.

Wir anerkennen eine „intellektuelle Anschauung“ der „kline“ unter der Bedingung, dass eine bestimmte „Scheidung“ (chorismos) gewahrt bleibt; diejenige zwischen der Anschaulichkeit des. erfahrenen Seienden der sichtbaren „kline“ und der gedachten Anschaulichkeit des Eidos „kline“. - In der schematischen Vorstellung der „kline“ vollziehen wir die eidetische Konstruktion der sinnlich-anschaulichen „kline“. Als eine solche Konstruktion des Sinnlichen weist das Schema auf das Eidos zurück. An ihm wird die Anschauungsbezogenheit des Eidos besonders deutlich. - Weder aus dem wissenschaftlichen Begriffe, noch aus dem gewöhnlichen „universale“ lässt sich das Moment der Anschaulichkeit absolut ausmerzen. Kants Lehre von der „transzendentalen Einbildungskraft“ lässt erkennen, dass das Problem der Anschaulichkeit bis in die letzte Begründung des kritischen Systems zurückreicht. Umso eher werden wir die grundsätzliche Bejahung der Anschaulichkeit des eidetischen Seins in Platos Ideenlehre verstehen.

Eine „Scheidung“ von Begriff und Anschauung ist nach dem Gesagten abzulehnen. Denn dies würde die Selbständigkeit der voneinander abgelösten Erkenntnisinstanzen bedeuten.

IX.

Besonders einleuchtend ist die intelligible Anschaulichkeit des Eidos auf biologischem Gebiete, auf dem wir uns beinahe zur Annahme einer unmittelbaren Anschaulichkeit verführt sehen. Die Beziehung zwischen Eidos und dem, was eidetisch bestimmt wird, ist hier viel tiefer als wie im rein sachlichen Bereiche. Wir verzichten freilich auf eine Erörterung der hier auftauchenden Probleme. Sie werden dort aktuell, wo wir der organischen Bewegung eine Ausrichtung auf das Eidos zuzuschreiben genötigt sind, indem wir dem Eidos eine richtunggebende

Bedeutung zuerkennen. Indem wir uns einer teleologischen Auslegung dieser Ausrichtung offen halten, wird uns der Gedanke der „Form“, und dessen, was auf seiner Ebene liegt, seine alte Aktualität bewahren, - der „Form“, als eines die Wirklichkeit gestaltenden Prinzips.

Die Annahme eines Innewohnens des Formprinzips im organischen Wesen scheint sich aufzudrängen, und damit die Annahme einer unmittelbar anschaulichen Gegenwart der Form. Eidetisches und individuelles Sein scheinen in der Form eins zu werden. Es ist z.B. schwer zu entscheiden, ob Goethes „Urpflanze“ als Eidos oder als Grundgestalt des einzelnen Organismus aufgefasst werden soll. Aus dieser scheinbaren Ambivalenz von eidetischer und individueller Bedeutung des organischen Formprinzips wird die Vorstellung einer Immanenz des Eidos in der Wirklichkeit, wie z.B. diejenige der „substanziellen Form“, relativ einleuchtend. Das eidetische Gestaltungsprinzip scheint den Organismus als etwas Individuell-Wirkliches und Anschauliches zu gestalten.

Doch führt diese Auffassung zu einer Verkennung der individuellen Wirklichkeit des organischen Seins, zu einem Übersehen seiner Individualität zugunsten des Eidos. Es wäre unerträglich, in „einem“ Menschen nur „den Menschen“ erkennen zu wollen. Eine solche Supposition des Eidos bleibt aber auch grundsätzlich ausgeschlossen. Konkret anschaulich kann nur das Individuum werden, - das Individuum in seiner eidetischen Bestimmung, die mit der Individualität zusammengeschaут wird.

X.

Mit mythologischem Anklang wird von einer „Macht der Idee“ gesprochen. Diese Redeweise wird veranlasst durch die „existenzielle“ Bedeutung von Idee, Eidos, Begriff. Sie ist dort wahrzunehmen, wo der Mensch in seinem Tun und Lassen, in seinem Verhalten, in seiner ganzen Existenz von der Idee in Anspruch genommen wird. Die Idee scheint hier eine Kraft zu gewinnen, die sich in der Praxis auswirkt.

Existenzielle Erkenntnis ist geleitet von Idee, Eidos, Begriff. Eine Atomisierung dieser Erkenntnis in begriffslose Entscheidungen des Augenblicks muss abgelehnt werden. Unverkennbar hat auch das Eidos auch auf diesem Felde seine Bedeutung. Doch besteht die Gefahr, dass die Idee zu einem Absoluten wird, das zur letzten Voraussetzung aller Existenz in Konkurrenz tritt. Die existenzielle Lage des Menschen wird verfälscht, wo sie von der Idee absolut in Anspruch genommen wird. Die „Macht der Idee“ wendet sich dann gegen die Existenz, indem sie deren letzte, transzendierende Ausrichtung in Frage stellt. Die erhellende Kraft der Idee ist relativ, indem ihr ein Moment der Kontingenz innewohnt. In den Ideen ist je ein bestimmter Aspekt der Existenzlage und der ihr entsprechende existenzielle Aufruf erkennbar. In der Besonderung dieses Aspektes, der als solcher den transzendentalen Ursprung der Existenz nicht erkennen lässt, liegt die Schranke der existenziellen Bedeutung der Idee.

Das existenzielle Eidos darf als solches nicht preisgegeben werden. Doch soll es in der Bewegtheit existenzieller Erkenntnis einbezogen werden, und – im Gegensatz zu aller Dämonisierung – an der transzendentalen Voraussetzung der Existenz fortwährend seine Krisis erfahren. Nicht mit der Idee, sondern mit dieser Voraussetzung sieht sich die Existenz letztgültig konfrontiert. Von jeder Ausrichtung auf die Idee sieht sich daher die Existenz immer wieder zurückgeworfen auf die Auseinandersetzung mit der konkreten Lage ihrer Gegenwart, und auf die Bereitschaft, die letzte, unüberholbare Forderung zu verstehen, von der diese Lage betroffen wird.

Platons Ideenlehre. Wiederentdeckung eines verlorenen Weges.
Bd 1: Die Seelenlehre

Franz Vonessen, Die graue Reihe 30. Zug 2001. 483 S. ISBN 3-906336-30-1.

Von Harald Schwaetzer

Als im Jahre 1927 Heideggers *Sein und Zeit* erschien, konnte das Buch, wie Heinrich Barth im Rückblick notiert, dem Basler Philosophen nicht viel Neues sagen, hatte er doch selbst in seinem Kant-Buch *Philosophie der praktischen Vernunft* (1927) zeitgleich eine Existenzphilosophie begründet. Daß auch seine weitere Auseinandersetzung mit Heidegger auf diesem Boden von besonderer Qualität war, hat dieser zugestanden, indem er Barth schrieb, an seiner, Barths, Kritik habe er zum ersten Mal lernen können. Heideggers Urteil ist insofern nicht verwunderlich, als Barth auch zu Heideggers Kant-Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) in Augenhöhe Stellung nehmen konnte. Heidegger hatte darin zu erweisen versucht, daß die Einbildungskraft die gemeinsame Wurzel von Erfahrung und Denken sei, um von einer so verstandenen Einbildungskraft aus Kants problematische Lehre vom Schematismus neu zu fundieren. Der Marburger Heinrich Barth hatte auch diesen Weg längst beschritten. In seiner Habilitationsschrift über *Die Seele in der Philosophie Platons* von 1921 weist Barth auf (70ff.), daß der Dualismus von Idee und Erscheinung im Werke Platons nicht haltbar sei; vielmehr komme auch die Welt des Sichtbaren zu Ehren. Dies zeige sich ebenso in der Licht- wie in der Hypothesislehre des griechischen Denkers; der Rekurs auf die Hypothesislehre ist dabei natürlich auch ein Erbe des Marburger Neukantianismus. Die Idee vermittele zwischen Denken und Erfahrung ganz im Sinne des kantschen Schematismus. Der späte Barth würde hier vom "In die Erscheinung Treten" der Idee sprechen.

Dieser Diskussionszusammenhang ist in systematischer Hinsicht im Hinblick auf das Verständnis Platons um einen interessanten Beitrag bereichert worden. Sowohl in These wie in Durchführung hat Franz Vonessen mit seinem jüngsten Werk *Platons Ideenlehre* eine Konzeption vorgelegt, die derjenigen Barths verwandt, aber eigenständig gewonnen und ohne eine dezidierte Auseinandersetzung mit Barth formuliert ist.

Methodisch sind sich Barth wie Vonessen darin einig, Platon zunächst einmal immer beim Wort zu nehmen - trotz aller ironischen Doppelbödigkeit; etwa fassen beide die Seelenwanderungslehre als integrativen, zentralen Bestandteil platonischer Philosophie auf (Barth vgl. 167ff.; Vonessen 328ff.). Beide legen einen Schwerpunkt auf eine Interpretation der "Politeia", beide sehen in der Aufhellung der Seelenlehre in Verbindung mit der Ideenlehre das Kernproblem

einer Platon-Interpretation. Während Barth mehr auf den transzendental-philosophischen Zusammenhang bedacht ist, wie der späte Barth wohl auch, hätte er noch ein Platon-Buch geschrieben, legt Vonessen seinen Akzent auf die anschauliche, erscheinende Seite der Idee.

Vonessen mahnt zu Recht an, daß Idee zunächst einmal "Erscheinung, Gestalt" bedeute (so auch Barth 72). Mit Blick auf die Bilder und Metaphern der platonischen Philosophie legt er dann eine entsprechende Metapherntheorie vor, in der das gewöhnliche Verhältnis von Fiktion und Realität umgekehrt wird. So sei etwa in Heraklits Satz, man müsse Hochmut mehr löschen als eine Feuersbrunst, anders, als es auf den ersten Blick scheine, der Hochmut das eigentlich Reale und nicht die Feuersbrunst. Man denke z.B. an die Brandstiftung am Tempel von Ephesos: Die tatsächliche Ursache ist der Hochmut des Brandstifters. Vor diesem Hintergrund verdeutlicht Vonessen die Rede des platonischen Sokrates vom "zweitbesten" Weg. Dieser sei der Königsweg, weil das direkte Schauen der Ideen zum Erblinden führe, die irdische Sicht aber den Verlust des Geistigen einschließe, so daß sich der Zwischenweg, die Idee in einer der äußeren Welt überhobenen, gleichwohl anschaulichen Wirklichkeit zu erfassen, also die Metapher als Realität zu begreifen, als Königsweg erweise. Daß damit ein dem Barth'schen, transzendentalen Verständnis von Idee verwandtes Konzept bezeichnet ist, dürfte ins Auge springen.

Anhand des zweiten Kapitels des zehnten Buches der *Politeia* mit seinem Beispiel der Ideen von Tisch und Betten entwickelt Vonessen sein Verständnis von "Idee" näher (169ff.). Zunächst setzt er sich gegen verschiedene Deutungen der "Idee" ab, wie sie im Laufe der Platon-Interpretation vorgelegt worden sind. So bestimme etwa "Überwegs Grundriß" bis heute "Idee" als abstrakten Gattungsbegriff, was Vonessen unter Hinweis auf *Politeia* 597d zu Recht widerlegt: Die Gottheit ist Schöpferin eines wirklichen Bettes, nicht eines Schemens. Andere Deutungen (Hermann Gauss) sehen in der Idee "Bett" das eine vollkommene Bett; dagegen macht Vonessen das Bedenken geltend, im Sinne der äußeren Realität gebe es dieses Bett dann mehrfach, die Einzigkeit, die der "Idee" anhafte, müsse in dieser Deutung aufgegeben werden. Auch Gerhard Krügers Ansicht, die Idee einer Idee von Gebrauchsgegenständen sei bloß ironisch, wehrt Vonessen ab. Vonessen geht der Frage nach einer Idee der Tische und Betten auf seine Weise nach, indem er, wie er schreibt, "der Logik ironischer Rede" folge (183). In *Politeia* 237ab schildert der platonische Sokrates den idealen Staat. Er bemerkt, die Menschen in demselben würden sich auf Streu lagern und das Essen werde auf sauberen Binsen und Blättern angerichtet. Der Gesprächspartner Glaukos insistiert darauf, daß es aber doch Liegebetten und Tische in dem Staat geben müsse, worauf Sokrates erwidert, er habe einen gesunden Staat, nicht einen "aufgedunsenen" gemeint. Vonessen hebt hervor, daß Bett und Tisch im idealen Staat nichts anderes als die Erde selbst sei. Diese Deutung läßt sich auch an anderen Platon-Texten bestätigen. Im folgenden geht Vonessen dem Zusammenhang von Bett (bzw. Stuhl: das

Liegesofa bei Tisch) und Erde in einem kulturgeschichtlichen Sinne nach, um so ausführlich zu zeigen, daß die Idee des Tisches in der Anschaulichkeit der "Erde als kosmischen Tisch bzw. Altar" (195) verdeutlicht ist. So verstanden, gibt es tatsächlich nur ein ideales "Bett" bzw. einen "Tisch". Während die Idee des Tisches, auf dem die Früchte der Erde dargeboten werden, in diesem Sinne die gebärende Seite eines weiblichen Prinzipes verkörpert, stellt die Idee des Stuhls, wie eine methodisch gleiche Interpretation zeigt, das mütterliche Prinzip dar: Die Idee des Stuhles wird beispielsweise im christlichen Kontext ersichtlich an der Bezeichnung Mariens als "Sedes", "Sitz": Im Schoß der Gottesmutter sitzt das neugeborene Kind. Beide Metaphern werden in vielen Aspekten und mit vielen Belegen kenntnisreich und anschaulich dargestellt.

Von hier aus geht Vonessen weitere Probleme der Ideenlehre an, etwa den Teilhabegedanken. Er verweist dazu auf *Politeia* 596a-e, wo die Idee eines vollkommenen Spiegels entwickelt wird. Vollkommen ist der Spiegel insofern, als er in der Lage ist, alles, sei es im Himmel, im Hades oder auf der Erde, in einem exakten Bild aufzufangen. Vonessen interpretiert diesen Spiegel als den Verstand des Menschen. Die Frage, wie sich eine solche Spiegelung vollzieht, beantwortete Sokrates mit dem Gleichnis des Malers. Der Philosoph sei der eigentliche Maler: "Der Philosoph ist der Maler der Idee" (240), wobei sich bei Platon auch der Vergleich mit dem Dichter findet. Mit dieser Deutung findet Vonessen, wenn er es auch nicht ausdrücklich reflektiert, bereits genau das Verhältnis vor, welches Heidegger der transzendentalen Einbildungskraft Kants in der Erneuerung von dessen Schematismuslehre zuschrieb. Wenngleich sich Vonessen an mehreren Stellen auch auf Heidegger bezieht, so hat er doch diesen Aspekt leider nicht reflektiert. Es sei nur noch angefügt, daß schon vor Heidegger und auch Barth diese These in aller Ausführlichkeit von dem Münchener Spätidealist Jacob Frohschammer in seinem Werk *Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses* (1877) vorgelegt worden ist. Weitaus dichter an Vonessens Problemstellungen und Lösungen erweist sich aber, wie angedeutet, in allen Teilen die Platon-Monographie Heinrich Barths. Beide Bände, sowohl Vonessens neues Werk wie auch das längst vergriffene Platon-Buch Heinrich Barths, liest man gerne, gewinnt man doch bei beiden Einsicht in ein Ringen, welches, wie Platon sagt, sich darum bemüht, Helios das Schuldige zu entrichten.

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft für erscheinungsorientiertes Denken
ISSN 1424-4780

Verantwortlich für das Bulletin: Armin Wildermuth
Redaktion: Günther Hauff
Fertigstellung und Versand: Georg Maier
Quidumweg 18
4143 Dornach