

NATUR GESCHICHTE SYSTEM

Bulletin
der Heinrich Barth - Gesellschaft

Heinrich Barth-Gesellschaft

Präsident: Prof. Dr. Armin Wildermuth, Goethestr. 20, 9008 St.Gallen

Sekretariat: Christian Graf, Kirchstrasse 27, 4415 Lausen

Vorstand: Dr. Felix Belussi; Rudolf Bind; Günther Hauff; Dr. Daniel Kipfer; HD Dr. habil. Harald Schwaetzer.

Quästor: Dr. Georg Maier

Ehrenmitglied: Prof. Dr. Gerhard Huber

Bulletin Nr. 13

Februar 2006

Inhalt

Vorwort

Natur, Geschichte und System

(Armin Wildermuth)

2

Vorträge

Drei Phasen des Erfahrens — zur Praxis der
sinnlichen Erkenntnis *(Georg Maier)*

6

Heinrich Barths existenzphilosophische Öffnung der Geschichte
(Stephan Grätzel)

17

Rezensionen

Christian Graf: Heinrich Barths „Erkenntnis der Existenz“ im Kontext
heutigen Denkens

(Armin Wildermuth)

24

Augenblickdenker und Mönch hingebungsvoller Wahrnehmung
(Peter Handke). (Rudolf Bind)

28

Dokumentation

Grundlagen der philosophischen Systematik. Philosophisches
Seminar SS 1959 *(Heinrich Barth)*

33

Siglen zu Heinrich Barths Schriften

47

Natur, Geschichte und System

Einleitende Bemerkungen und Reflexionen

In welche Vielfalt das barthsche Denken entfaltet werden kann, zeigen die beiden Beiträge von *Georg Maier* und *Stephan Grätzel*, und wie die Vielfalt in eine Einheit zu verfügen wäre, darüber geben die Thesen *Heinrich Barths* zur philosophischen Systematik einige Richtlinien. – Maier bezieht sich auf eine Art Konstituierung der sinnlichen Erkenntnis – ausgehend von der „Darstellung“ über das „Sich aneignen“, „Sich einleben“ und „Begleiten“. Im Gefüge von Barths Philosophie handelt es um eine Analyse der ästhetischen Erkenntnis, der „sinnlichen Erkenntnis“, die ihre Begrenzungen einerseits gegenüber der „existentiellen Erkenntnis“ und andererseits gegenüber der naturwissenschaftlichen, auf die ‚Phänomene‘ ausgerichtete Erkenntnis besitzt. Maier entwirft das Programm einer auf A. G. Baumgarten, Goethe, Rudolf Steiner, Gernot Böhme und Hans Rudolf Schweizer fussenden Naturerforschung, die im Wesentlichen den Einsichten Heinrich Barths folgt. Maier gibt nicht nur eine theoretische Darlegung von Erfahrungsphasen, sondern vielmehr eine Anleitung zur Praxis, ja zur Einübung in das Walten der Natur, wodurch die Dimensionen tieferen Erfahrens eröffnet werden. Es ist gut, wenn man sich die grundlegenden Bestimmungen Heinrich Barths über das Erkennen oder Offenbarwerden der Erscheinung in ihrem Erscheinen vergegenwärtigt, wie er sie im Anschluss an Kants Satz formulierte, dass alles Erkennen bei der Erfahrung beginne, und diesen Satz weiter begründete im Ineinanderspiel von „Sich zu erkennen geben“ (als dem subjektiven Aspekt) und dem „Etwas, das sich zu erkennen gibt“ (als dem objektiven Aspekt) (EE 589). Aus diesem ursprünglichen transzendentalen Ineinander von „Existieren“ und „Erscheinen der Erscheinung“ – als dem Mittelpunkt der barthschen Systematik – können die Differenzierungen aller Erkenntnisweisen in Bezug auf koexistentielles und kosmisches Erscheinen vorgenommen werden. Eine eventuelle Kritik an den von Maier subtil herausgearbeiteten Erfahrungs- und Erkenntnisphasen müsste von diesen fundamentalen Bestimmungen ausgehen.

Stephan Grätzel stellt den Beitrag Heinrich Barths zum Problem der Geschichte in einem neuen Licht dar. In der Grundbestimmung der Existenz als „existentielle Erkenntnis“ ist das Moment der Aktualisierung eingeschlossen, insofern sie selbst in dem „exsistere“, d.h. in ihrem Eintreten in die Erscheinung, ihr „ist“ gewinnt. Diese Aktualisierung ist immer schon geschichtlich, und zwar, wie Grätzel darlegt, immer eine erfüllte, die Vergangenheit lebendig erhaltende Existenzerfahrung. Die Eigenständigkeit dieser vergangenen „Zeitphase“ wird, so lautet die Kritik des Autors, im Zeitdenken Martin Heideggers nicht eingehalten, formal-ontologisch neutralisiert und einer sie verdeckenden „Gegenwart“ unterworfen. Vergangenheit und Zukunft sind keine blossen Modi der Gegenwart, wie es vielleicht das augustinische und das auf ihm aufbauende heideggersche Zeit-Schema nahe legen könnte. Grundsätzlich erachtet es Grätzel als eine Schwäche der Analysen von Heidegger und Sartre, dass Geschichte keine eigene existentielle Bedeutung gewinnt. Dies erzeugt einen eingeschränkten Schuldbegriff, obwohl das Dasein als solches betreffend, doch nicht in einem moralischen Sinn. Das Sollen als „Ruf des Gewissens“ ist zwar von Heidegger erkannt, doch wirkt dies als ein blosses Konstrukt der Daseinsanalyse. Heinrich Barth insistiert auf dem „Fremdsein“ der drei Phasen der Zeit, die unterschiedliche Aktualisierungsweisen der Existenz sind. Hier wird nun gefolgert, dass Aktualisierung immer geschichtlich sei und darum Geschichtlichkeit den Vorrang vor der Zeitlichkeit besitze. Schuld kann sich nur zeigen in Bezug auf ein in der Existenzgeschichte tatsächlich vergangenes Ereignis. Nur auf diese konkrete Weise kann persönliche Schuld auftreten und oft in unheimlicher Selbstständigkeit in die Gegenwart einbrechen. Jede Zeitphase enthält ihr ganz eigenes „fiendum, fieri, factum“. Ethische Kategorien entheben nicht von dieser Schuld. Aus diesen Grundlagen kann die weitere Vertiefung der Schuldproblematik erfolgen, wie auch die Bedeutung der - allerdings in diesem Vortrag nicht mehr behandelten - „ewigen Zeit“. Bei dieser Gelegenheit darf sinngemäss auf das Werk von Prof. Grätzel verwiesen werden: *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*, Göttingen 2004.

Es sind nun 40 Jahre her, dass bereits schon einmal im Rahmen der Philosophischen Gesellschaft Basel über die barthsche Zeitphilosophie gesprochen wurde. Der betreffende Vortrag von Wolfhart Pannenberg über „Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen“ ist in den *Studia philosophica* Vol. XXVI (Basel 1966) und später auf englisch im Juni 1967 im *Journal of the American Academy of Religion* und dann noch einmal als Nr. 5 in der Reihe *new theology* (Toronto 1968) publiziert worden. Wir finden dort bereits einen Satz, der die

besondere Bedeutung der Zeitauffassung Barths – und zwar im Hinblick auf die Zukunft - bekundet: „Heinrich Barths Neufassung des Gedankens der Erscheinung öffnet den Zugang zur Kontingenz des Geschehens, der Geschichtlichkeit aller Erfahrung, sofern ihr Widerfahrnis aller Ausdeutung ihres Inhalts immer schon vorausgeht.“ (Ebd. 196) Auch hier schon wird Barth eine „öffnende“ Wirkungsmächtigkeit zuerkannt. Es ist wünschenswert, dass diese fundamentalen Aspekte weiter vertieft werden.

Rudolf Bind führt mit seiner Rezension von Peter Handkes *Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990* – trotz dem in das Vergangene verweisenden Titel – in lebendigster Weise zeitphilosophisch in die Gegenwart ein, in die Wahrnehmung und in Tiefen und Unscheinbarkeiten des Alltags ein. Wittgesteins „Denke nicht – schau!“ scheint bei ihm zum Imperativ geworden zu sein. Bind stellt Handke als Dichter und Erscheinungs-Forscher dar, der seinen Weltmittelpunkt „im Gehen“ besitzt und konstant erzeugt. Dieses Denken im Gehen und in der Bewegung, und zwar der körperlichen ganz und gar, verbindet ihn mit anderen Gehern und Bewegenden wie Nietzsche, Robert Walser und erinnerungsweise sei es hier gesagt: auch mit Hans Rudolf Schweizer. Was in dieser Bewegtheit vor sich geht an konstitutivem, präfigurativem Geschehen und Rhythmisieren ist für die „poetische“ und vielleicht auch für die „philosophische“ Gestaltung zentral und noch zu wenig bedacht. Wie es eine Sprache vor der artikulierten Sprache gibt, so auch ein Denken, ein werdendes Denken, das seine Stufen, Grade oder Intensitäten durchlaufen muss, bis es sich zu klaren Sätzen verdichtet. Einen Einblick in diese Präfigurationen und in den eigentlich medialen, sich manifestierenden Prozess der Poesie (und stillschweigend sei auch die Philosophie beigelegt) gibt Felix Philipp Ingold in einem Essay über „Rhythmische Präfiguration (Zur Vorgeschichte des Gedichts)“ (In: *Im Namen des Autors. Arbeiten über die Kunst und Literatur*, München 2004 11-38). Ist nun der Rhythmus als präfiguratives Geschehen für das Gedicht in der subjektiven Innenerfahrung ausgewiesen, so scheint bei der dichterischen Arbeit Handkes das schauende Gehen und wahrnehmende Atmen in Landschaften und Städten ein Medium antwortgebender Erscheinungen zu erwecken. Das Wort von der „Sprache der Natur“ gewinnt auf neue Weise seinen Sinn zurück. Dem Gehenden kommen die Erscheinungen entgegen, verwandeln sich konstant und geben sich in ihrem Erscheinen anders und immer wieder anders preis. Rudolf Bind regt mit seiner Rezension an, diese Spur der Erscheinungsforschung – sei sie poetologisch oder auch philosophisch – weiter zu verfolgen.

Heinrich Barths Seminar-Thesen zu den *Grundlagen der philosophischen Systematik* (SS 1959) geben Anlass, über die Vorsicht nachzudenken, die Barth gegenüber diesem Gedanken walten lässt. Selbst sein Hauptwerk *Erkenntnis der Existenz* trägt den Untertitel *Grundlinien einer philosophischen Systematik*. Es handelt sich also nicht um eine ausgebaute Systematik, wie sie etwa Kant in seinen Kritiken vorlegte – wobei keineswegs sicher ist, dass es sich um eine einheitliche Architektonik handelt, wenn man das Primat der praktischen Vernunft bedenkt. Jedenfalls spricht sich Barth für den Gedanken des „offenen Systems“ aus, das sich in alle Richtungen entfaltet und sich selbst in eigener Transzendierung zu Dimensionen öffnet, die überhaupt sich jeder Systematik entziehen. Angedeutet ist dies in den Hinweisen auf die „Glaubenswahrheiten“, die sich in existentiellen Situationen Einzelnen und Kollektiven in absoluter Kontingenz offenbaren können.

Die Pole von Barths Systemgedanken sind bezeichnet durch „Erscheinung“ und durch das „Transzendente“. Streng genommen sind dies keine „Begriffe“, sondern Wirklichkeiten eigenster Art, auf die alles Denken und Erkennen bezogen ist. Erkenntnis wird von ihnen erweckt, ohne dass diese jemals „erreicht“, „erfasst“, „begriffen“ werden (um diese haptischen Metaphern zu verwenden). Ihre Offenheit für das Erkanntwerden schliesst gleichzeitig ihre Entzogenheit als Wirklichkeit in sich. Darum muss das theoretische Denken letztlich „scheitern“. Angesichts dieser Ambivalenz der Offenheit zur Erkennbarkeit der Erscheinung und der Möglichkeit unendlicher „Rückfrage“ in das Transzendente ist es geradezu geboten, bloss von einer immer ausstehenden Systematik zu sprechen und sich mit dem allem Erkennen „eingeborenen“ Systemgedanken zu begnügen.

Armin Wildermuth

Drei Phasen des Erfahrens — zur Praxis der sinnlichen Erkenntnis¹

Georg Maier

Kunst des erkennenden Erlebens

Sinnliche Erkenntnis² fördert die besondere Erscheinung zutage. An ihrem Zustandekommen sind wir sowohl rezeptiv, wie auch produktiv beteiligt. In dem vorliegenden Beitrag unterscheide ich drei verschiedene Ebenen des Erfahrens, nämlich die aufmerksame *Aneignung* dieser besonderen Erscheinung, weiter das *Sich-Einleben* in diese in sich zusammenhängende Situation, und schliesslich das *Begleiten* dieses Vorgangs in der Folge – was sich, von der Sache her, als nicht abzuschliessendes Projekt erweist. Mit der gemeinten Unterscheidung soll indessen nicht unterstellt werden, es handle sich um einander ausschliessende Erkenntnismodi.

Im praktischen Umgang mit der Sinneswahrnehmung relativiert sich die Frage um was es sich bei der Ästhetik^{3 4 5} handle, ob es um eine eigene *Erkenntnisart*, oder, wie es scheint, im Gegensatz dazu, um die produktive Darstellung von Sinnlichem, beziehungsweise dessen Rezeption – also um

¹ Autoreferat zum Vortrag in der Heinrich Barth-Gesellschaft am 4. September 2004 in Basel. Der hier vorliegende Text ist eine gekürzte und weiter bearbeitete Fassung meines Beitrags: *Aneignen, Einleben, Begleiten - Umriss einer Darstellung zur Ästhetik* zum Sammelband in Vorbereitung: *Wirklichkeit wagen – Beiträge zum ursprünglichen Sinn der Ästhetik in Pädagogik, Kunst und Wissenschaft*, Stuttgart.

² Als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis definierte A. G. Baumgarten die Ästhetik. Für Näheres, insbesondere über die Stellung des Begriffs der „Darstellung“ in dieser Definition, siehe die Einführung von Hans Rudolf Schweizer zu den von ihm übersetzten Texten, insbesondere aus Baumgartens *Metaphysica* in: A. G. Baumgarten, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Hamburg 1983.

³ Hans Rudolf Schweizer, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis* Eine Interpretation der <Aesthetica> A. G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung, Basel, 1973.

⁴ Hans Rudolf Schweizer, *Vom ursprünglichen Sinn der Ästhetik.*, Oberwil-Zug 1976. Exemplare sind bei der Naturwissenschaftlichen Sektion am Goetheanum, Dornach erhältlich.

⁵ Gottlieb Alexander Baumgarten, *Theoretische Ästhetik*. Die grundlegenden Abschnitte aus der <Aesthetica> Übersetzt und herausgegeben von Hans Rudolf Schweizer. Hamburg, 1988,

Kunst handle. Denn wie gezeigt werden soll, sind wir im Erfahren bereits Mitschaffende. Schon im Wahrnehmungsakt, im Erscheinenlassen der Erscheinung machen wir dieselbe zugleich zum Einzigartigen, Besonderen. Weiterhin erweisen sich Kunstwerke als ausgezeichnete Gegenstände zum Erüben aktiven Erscheinenlassens. Und schliesslich involviert uns sinnliche Erkenntnis existentiell in das Erscheinende, so wie dies beim Gestalten beziehungsweise Geniessen von Kunst der Fall werden kann. Sinnliche Erkenntnis realisiert sich erst, indem sie der Biographie des Erkennenden eine neue Wendung gibt.⁶

„Darstellung“ als Mittel zur sinnlichen Erkenntnis

Ich schaue aus dem Fenster und es kann sein, dass ich einfach das Vorhandensein der Blätter der Weinreben feststelle, die draussen wachsen. Es kann aber auch sein, dass ich da mit Interesse verfolge, wie im Gegenlicht des Mittags die Erscheinung reichhaltig sich entfaltet: Hier lässt Glanz die Oberflächen fast farblos erscheinen, dort schwärzt Schatten das Blattgrün, aber gleich daneben zeigt sich „durchhell“ leuchtendes Blattgrün umgeben von der dunklen Schattenseite des Hauses gegenüber.

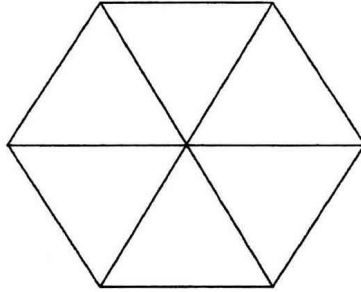
Die hier wiedergegebene Schilderung wird der Leser zu Recht auffassen als nachträgliche Mitteilung an die Leser. Es wird in abgekürztem Umfang angedeutet, was sich bei mir eines Tages vor dem Motiv, beim Blicken durch das Fenster vollzog. Übrigens wird kein Wort in der Schilderung verloren über die Gestalt der Blätter. Und dementsprechend bin ich jetzt, beim Niederschreiben des vorliegenden Texts darauf angewiesen, das Versäumte nachzuholen, im Herbst des darauf folgenden Jahres eines der Blätter desselben Weinstocks genauer anzuschauen: Ich komme dabei unweigerlich erneut in ein Beschreiben dessen, dem nun meine Aufmerksamkeit zugewendet ist. Mit anderen Worten, im Wahrnehmen erhebe ich solches zum aktuellen Bewusstseinsinhalt, das ich *mir selber* darstelle, indem ich es als ein Besonderes beachte. Und erst danach kommt es in Frage, anderen, welche gar nicht die betreffende Erfahrung gemacht haben, von dieser zu berichten.

Bekanntlich können wir Analoges auf akustischem Gebiet drastisch erfahren, wenn wir einem Sprecher zuzuhören haben, der mit belegter Stimme spricht: Unwillkürlich spüren wir den Drang, uns zu räuspern und wir werden

⁶ Siehe: Heinrich Barth, *Erscheinenlassen*, Hrsg. von Rudolf Bind, Georg Maier und Hans Rudolf Schweizer, Basel 1999.

gewahr, dass wir im Stillen bis in den Klang hinein dasjenige „mitsprechen“ dem wir nur zuzuhören meinen.

Noch drastischer, elementarer, machen gewisse gezeichnete Muster auf unser intentionales Mitwirken beim Erscheinenlassen der Erscheinung aufmerksam:



Wir sehen zunächst ein Sechseck mit drei Diagonalen. Die Sache wird bemerkenswert, sobald wir an Stelle der ebenen Figur an der gleichen Stelle einen *räumlich* dargestellten Würfel wirklich *erblicken*. Vom Gesichtspunkt der Ästhetik müssen wir zugeben, dass dieser Würfel gegenwärtig erscheint! Denn von diesem Aspekt her kann nicht argumentiert werden, dass doch physisch ein ebenes Muster vor uns liegt; der erscheinende Würfel also nichts weiter als eine Täuschung sei.

Weiter kann es uns in der Folge gelingen, nacheinander sogar *vier verschiedene* Ansichten desselben Würfels uns vor Augen zu stellen, je nachdem, welche von diesen wir intendieren.⁷ Anhand solcher Übungsbeispiele gelangen wir zu einer Sicherheit in der Anerkennung unseres Beitrags zur konkreten Erscheinung. Die Erfahrung zeigt uns, wie die konkrete Erscheinung zustande kommt aus dem Zusammenspiel der intendierenden Aktivität mit der für die Sinne gegebenen äusseren Situation. Mit der Letzteren ist der Rahmen gemeint, innerhalb dessen wir uns mit unserem beschreibenden Darstellen von der Sache her bewegen können. Freilich können wir anderen nur beschreiben, was wir gleichsam unter der Hand im Erfahren selbst ausgedrückt haben.

⁷ Ron Brady, *Getting rid of Metaphysics*. Elemente der Naturwissenschaft, 75, S. 61 – 78, 2001.

Die individuelle Erscheinung

Die Stossrichtung von Baumgartens Programm einer Ästhetik geht, meines Erachtens, am deutlichsten aus dem Abschnitt seiner Aesthetica: „Die ästhetische Wahrheit“ hervor.⁸ Dort wird eine Werteskala gesetzt, welche das Besondere dem Allgemeinen gegenüber bevorzugt. Dies im Gegensatz zu der aus der Antike überlieferten, welche das Allgemeine, als dem eigentlichen Wissen, den Vorzug gibt. In Hinsicht auf die ästhetische Wahrheit ist hier der Gattungsbegriff wahr, der Artbegriff ist wahrer und die *individuelle Erscheinung* ist das *wahrste*.⁹

Wie oben auseinandergesetzt, geht es bei der individuellen Erscheinung um das jeweils zur Erscheinung kommende, zur Erscheinung gebrachte. Im Grunde ist nicht nur das zustande gekommene Phänomen, sondern eine wahrheitsgemässe Darstellung der Geschichte der eigenen Zuwendung gefragt, aus welcher es hervorging. Was gemeint ist, ist zu ersehen aus der „Geschichte“ meiner Betrachtung der Weinrebe. Inwiefern ist es wahrheitsgemäss, nachträglich Erfahrenes, wie die Form der Blätter, zur Ergänzung einer früheren Erfahrung unter der Hand hinzuzuziehen? Dies wenn es gilt, die individuelle Erscheinung als reales Geschehen anzuerkennen. So erfordert die Ästhetik eine eigene Wissenschaftlichkeit, welcher gemäss nicht nur der erforschte Inhalt sondern jeweils dazu der Vorgang des Erforschens wahrhaft zur individuellen Erscheinung gehört.

Sich aneignen

Wir sind aktiv im Zustandekommen der Erscheinungen involviert; es ist, wie wenn sie in der gegenwärtigen physischen Situation nur potentielles Dasein hätten um von unserer aufgreifenden Aufmerksamkeit erst als tatsächliche, besondere Wahrnehmungsinhalte realisiert zu werden. Je mehr wir uns an den Umständen einer Erfahrung wach beteiligt haben, umso mehr können wir mit Gewissheit auf ihren tatsächlichen, besonderen Inhalt zurückblicken, uns sicher erinnern. Solche Aneignung steht jeweils als ein *individuelles biographisches Ereignis* fest, als Tatbestand. Während vieles an gegenwärtiger Erscheinung in die Vergessenheit übergeht, halten sich Schlüsselerlebnisse, die meine Aktivität einmal herausgefordert haben besser. Auf diesen bauen sich meine Kenntnisse auf. Wodurch werden Tatbestände der Erfahrung erinnerbar?

⁸ Siehe Hans Rudolf Schweizers Interpretation der Aesthetica Baumgartens (Fussnote 3).

⁹ . Aesthetica §441

Schon die ganz generell gültige Farbenfolge des Regenbogens erweist sich erfahrungsgemäss als ungewiss, jedenfalls solange wir bei ihrer Beobachtung wenig erschliessende Aktivität aufbringen konnten. Hier kann es helfen, den Umfang des Beobachteten zu erweitern und das Phänomen detaillierter in Betracht zu ziehen: Wir machen uns bewusst, dass sich die Farbenfolge von Blauviolett hin zum Rot an benachbarte Bereiche verschiedener Helligkeit anschliesst. Denn im *Inneren* des Regenbogens befindet sich ein *helleres* Gebiet, an welches das Violett angrenzt. Das Violett ist aufgehellt und seine Farbe wirkt weniger satt. Dies im Gegensatz zu dem Rot, an das *ausser* eine *dunkle* Zone angrenzt. Dort, wo das Violett ans innere, hellere Gebiet anschliesst, finden wir oft eine feiner gegliederte Farberscheinung, welche zunächst, mangels wacher Zuwendung, in ihrer Ordnung ungewiss bleibt. Aber für die Sicherheit in der Reihenfolge der Farben des Hauptregenbogens ist etwas gewonnen, wenn die unterschiedliche Qualität des ans Dunkel anschliessenden Rots gegenüber derjenigen des am Hellen angrenzenden Violett tatsächlich *erlebt* worden ist. Wir bewegen uns in eine Vertiefung der Erfahrung hinein, die zu erreichen ist, indem wir uns vom Allgemeinen weiter entfernen und auf Besonderes zugehen. Beim Erinnern dienen weitergehende Zusammenhänge, wie die am Beispiel des Regenbogens gezeigten, der Sicherheit beim erneuten Aufbau des Vorstellungsbilds.

Freilich kommen als besondere Ereignisse noch reichere Erscheinungsweisen des Regenbogens vor: Unter dafür günstigen Umständen zeigt sich nach aussen hin ausserhalb des erwähnten dunklen Gebiets der in seiner Intensität schwächere Nebenregenbogen mit umgekehrter Farbfolge. Das heisst, die bei ihm innere Farbe ist Rot. Ausser am Nebenregenbogen, nach seinem Violett schliesst sich wieder helleres Grau des sonnenbeleuchteten Regens an. Insofern das Niederschlagsgebiet nach Osten abzieht, wird die Abendsonne in ihm einen hohen Regenbogen hervorbringen vor dem Hintergrund der Dunkelheit seines Gewölks. Im Beachten von immer mehr zur Sache gehörigen Details beginnt sich das einzigartige Ereignis immer besser zu konturieren und deutlicher und vielfältiger darzustellen.

Goethe über Landschaftsmalerei: Sich einleben

Wie wir am Beispiel des Regenbogens gesehen haben, sind Ansätze von Interesse, welche immer mehr Erfahrung zusammenzufassen vermögen.

Eckermann berichtet unter dem 5. Juni 1826, Goethe habe ihm von seinen Empfehlungen an den Maler *Friedrich Preller* folgendes mitgeteilt¹⁰:

„Ich habe bisher viele Studien nach der Natur von ihm gesehen. Sie waren vortrefflich und mit Energie und Leben aufgefasst; aber es waren alles nur Einzelheiten, womit später bei eigenen Erfindungen wenig zu machen ist. Ich habe ihm nun geraten, künftig in der Natur nie einen einzelnen Gegenstand alleine heraus zu zeichnen, nie einen einzelnen Baum, einen einzelnen Steinhäufen, eine einzelne Hütte, sondern immer zugleich einige Umgebung mit.

Und zwar aus folgenden Ursachen. Wir sehen in der Natur nie etwas als Einzelheit, sondern wir sehen alles in Verbindung mit etwas anderem, das vor ihm, neben ihm, hinter ihm, unter ihm und über ihm sich befindet. Auch fällt uns wohl ein einzelner Gegenstand als besonders schön und malerisch auf; es ist aber nicht der Gegenstand allein, der diese Wirkung hervorbringt, sondern es ist die Verbindung, in der wir ihn sehen mit dem, was neben, hinter und über ihm ist, welches alles zu jener Wirkung beiträgt.

So kann ich bei einem Spaziergange auf eine Eiche stoßen, deren malerischer Effekt mich überrascht. Zeichne ich sie aber alleine heraus, so wird sie vielleicht gar nicht mehr erscheinen, was sie war, weil dasjenige fehlt, was zu ihrem malerischen Effekt in der Natur beitrug und ihn steigerte. So kann ferner ein Stück Wald schön sein, weil grade dieser Himmel, dieses Licht und dieser Stand der Sonne einwirkt. Lasse ich aber in meiner Zeichnung dieses alles hinweg, so wird sie vielleicht ohne alle Kraft als etwas Gleichgültiges dastehen, dem der eigentliche Zauber fehlt.

Und dann noch dieses. Es ist in der Natur nichts schön, was nicht naturgesetzlich als *wahr* motiviert wäre. Damit aber jene Naturwahrheit auch im Bilde wahr erscheine, so muss sie durch Hinstellung der einwirkenden Dinge begründet werden. Ich treffe an einem Bach wohlgeformte Steine, deren der Luft ausgesetzte Stellen mit grünem Moos malerisch überzogen sind. Es ist aber nicht die Feuchtigkeit des Wassers allein, was diese Moosbildung verursachte, sondern es ist etwa ein nördlicher Abhang oder schattende Bäume und Gebüsch, was an dieser Stelle des Baches auf jene Bildung einwirkte. Lasse ich aber diese einwirkenden Ursachen in meinem Bilde hinweg, so wird es ohne Wahrheit sein und ohne die eigentliche überzeugende Kraft . . . “

¹⁰ Johann Peter Eckermann. *Gespräche mit Goethe*. Wiesbaden, 1955.

Kennzeichnend für die Wirkung des Bildes ist die „Schönheit“, welche als „malerischer Effekt“, als „Zauber“ angesprochen wird. Gemeint ist ein Gefühl für die besondere Atmosphäre des Ortes. Und dieses Gefühl wird wie träumend erlebt. Es geht hier um den Lebenszusammenhang, innerhalb dessen etwa das Moos gedeihen konnte. Dessen Stimmigkeit wird gespürt als Frische, als Vitalität. Noch elementarer spüren wir Hässlichkeit als Ekel bei Vorgängen des Vergehens, wie er an einem Haufen verwesender, verfaulender, von Schimmel befallener Äpfel zu erfahren ist. Auch hier wirkt ein Zauber, dem wir uns aussetzen. Auf der Minusseite liesse sich weiter ausführen: Welken; (auch Erbleichen beim Menschen) insbesondere Verfärben ins Fahle oder Schwärzliche; Brechen der Äste: Auseinanderfallen der Szene, speziell durch zerstörerische Fremdeinwirkung, Brandruine; subtiler: das Artifizielle, Sterile. Es ist bemerkenswert, wie ältere Gebäude *dank* gewisser Verfallserscheinungen vom Sterilen des Neugebauten befreit werden, es ist wie wenn ein Hauch eines Naturzusammenhangs sich über sie legte. Und siehe: sie werden malerisch.

Das Buntwerden der Blätter im Herbst wirkt keineswegs zwangsläufig wie ein Zerstört-Werden, welches in uns „Lähmung“ auslöst. Offenbar kommt es hier darauf an, inwiefern das Vergehen doch im Rahmen des „Werdens“ der gesamten Situation konsequent einbezogen wird. Zu dieser gehören auch die Lichtverhältnisse welche in der Landschaft eine umfassende Durchgestaltung bewirken, und zwar von jeweils unterschiedlichstem Charakter: Kontraste von Licht und Schatten, wie sie morgens und abends zustande kommen, geben der Situation eine eher frische Note. Trüber Nebel verdüstert die Stimmung, bei Mondschein ist die Natur mangels Farbe uns wie ausgestorben. Unmittelbar zu dieser Art des Erfahrens wird in den Übungen am Werden und Vergehen hingeführt.¹¹

Im ersten Schritt des Aneignens brachten wir für Einzelheiten der sinnlich gegebenen Situation unsere intentionalen Vorschläge ein. Diese sind der Gedankengehalt, der dem einzelnen Detail zur Erscheinung verhilft. Lassen wir in einem zweiten Schritt die Details zu einem gegenwärtigen Bild zusammentreten, dann ist es, wie wenn uns eine Atmosphäre¹² einhüllte. In dieser sind wir freilich wie träumend darinnen. Und doch kann der Traum als „malerischer Effekt“, als „Zauber“ erspürt werden in unserer gegenwärtigen Lebensstimmung. Weiter verdeutlicht sich der Charakter verschiedener sol-

¹¹ Rudolf Steiner, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* Kapitel: „Die Stufen der Einweihung“, GA 10, Dornach, 1975.

¹² Gernot Böhme, *Atmosphäre*. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a. M., 1995.

cher Bild-Stimmungen, wenn wir sie in einer Folge gegen einander kontrastieren. Beim Sich-Einleben in die gesamte, gegenwärtige Konstellation hat sich die Verbindlichkeit unserer *Zuwendung* vertieft. Nun baden wir gleichsam mit unserer Lebensstimmung in der augenblicklichen Lage.

„Wesen“ *spricht sich aus in einer Geschichte von Wirkungen*, „Begleiten“

Gleich im 2. Absatz der Einleitung zu seiner Farbenlehre¹³ deutet Goethe auf eine Erkenntnisweise, welche über das in der momentanen Auffassung Gegebene hinausgeht:

„Denn eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfasste wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten.“

Indem wir eine vollständige Geschichte in Betracht ziehen, dehnen wir unsere Beteiligung an ein und demselben auf einen ausgedehnten Zeitraum aus. Denn die verschiedenen Wirkungen, die Handlungen eines Wesens sind nicht alle gleichzeitig zu erfahren. Dabei stellt sich heraus, dass der Anspruch, diese Handlungen müssten nach einem einheitlichen Muster begreifbar sein, völlig willkürlich ist. Im diachronischen „Begleiten“ von Erscheinungen, die erst nacheinander zu erfahren sind, gibt es keinen Ausschluss logisch unvereinbarer, also einander widersprechender Inhalte.

Musterbeispiel für ein solches Begleiten ist der Jahreslauf der Vegetation. Er führt uns durch eine reiche Vielfalt von Situationen hindurch, in die wir uns jeweils intensiv einleben können. In den Phasen der Jahreszeiten spielen sich mit einander in Gleichzeitigkeit unverträgliche Vorgänge *nacheinander* ab. Die früheren Phasen sind zwar doch für die Späteren Voraussetzung. Aber wenn wir unter dem weiss blühenden Kirschbaum stehend von Sonnenschein und Bienengesumm eingehüllt sind, dann wird die Vorstellung, dass hierfür der winterliche Aspekt der schwarzen, Knospen tragenden Zweige vor dem Hintergrund einer Schneefläche Voraussetzung war, eher fern liegen.

In der Auseinandersetzung mit moderner Lyrik finden wir uns vor die Aufgabe gestellt, eine Folge von Inhalten zu begleiten, deren Zusammenhang keineswegs unmittelbar einleuchtet. Hier ein Beispiel von *Paul Celan*:

¹³ Johann Wolfgang Goethe, *Zur Farbenlehre*. Vorwort. Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, Bd. 3, S.77, Dornach, 1982.

DAS STUNDENGLAS, tief
im Päonienschatten vergraben:

Wenn das Denken die Pfingst-
schneise herabkommt, endlich,
fällt ihm das Reich zu,
wo du versandend verhoffst.

Im Rahmen dieses festgeschriebenen Beitrags bleibt es den Lesern überlassen, darauf zu achten, was ihnen angesichts dieser Folge in den Sinn kommt, welche Stimmungen sie berühren und inwiefern mit dem Gedicht etwas erkennbar wird, was unsere Begleitung fordert, vielleicht aber auch zu unserem Begleiter wird.

Der Versuch, sich eine *vollständige Geschichte* vor Augen zu führen, kann allerdings bloss die *bisherigen* Erfahrungen umfassen. Wir müssen uns eingestehen: Diese bleiben jeweils unabgeschlossen. Einem *Wesen* gegenüber haben wir grundsätzlich offen zu bleiben für Überraschungen, es ist mit immer neuen Erfahrungen zu rechnen. Ja, wir können es sogar umgekehrt sehen: Wir sind gezwungen, uns eines abschliessenden Urteils zu enthalten, und gerade dadurch kommen wir in den Stand, den Dingen als Wesen zu begegnen. Dieser letzte Satz ist zweideutig. Beide Bedeutungen zusammenfassend kommen wir zur Sicht: Wir begegnen Wesen, indem wir uns selbst als Wesen einbringen. Und wir werden von Wesen begleitet, die wir begleiten. Hier lebt Gegenseitigkeit in der Begegnung wie in der Begleitung.

Im oben angeführten Zitat ist der besondere Mensch Paradigma des Wesens. Ihm ist ein Werdegang zuzutrauen, der immer wieder Wendungen nimmt, welche nicht zu erwarten waren. Im Grunde sind wir ja betroffen, es macht uns traurig, wenn wir bei einem Wesen gleichförmigem Verhalten begegnen. Wir beobachteten einmal einen Affen, der auf einer Insel gehalten wurde. Nacheinander bestieg er die drei Nadelbäume dort und zunächst bewunderten wir ihn in seinen unnachahmlich harmonischen Bewegungsabläufen. Dann, nach einiger Zeit hat er aber sein Programm wiederholt, und auf einmal traf es uns wie ein Schlag: Dies ist eben ein Wesen, das sich in der gegebenen Situation streng an einen Rahmen des Verhaltens hält! In diesem Sinne kann der Wesensbegriff weit ausgedehnt werden: Im Sinne des Zitats *west* ein Wesen in seinen Handlungen, es wird ersichtlich, wie es sich *verhält*.

Eine Geschichte der Wirkungen erfährt, wer das Wesen in der Zeit *begleitet*, Anteil nimmt an dessen Tun und Leiden. Hier beschränkt sich die Beziehung

nicht auf das Spüren einer Atmosphäre, eines Zaubers. Vielmehr besteht da *gesteigerte Zuwendung*: ein Entschluss zur Zusammengehörigkeit. Aber zugleich bleibt der Begriff dessen, womit wir es zu tun haben, offen: Um ein offenes Zentrum lagern sich die bisherigen Erfahrungen. Diese charakterisieren, womit wir es zu tun haben, was aber noch dabei ist, sich zu entwickeln. Vielleicht ist unter solchen Bedingungen von einem „lebendigen Begriff“ zu reden; „*schönes Denken*“ wäre dann ein Sich-Bewegen im Rahmen dessen, was durch Begleiten eines Wesens zu erfahren ist. Im gegebenen Kontext der „sinnlichen Erkenntnis“, geht es ja darum, das authentisch Erfahrene anzuerkennen als den Hinweis: Du bist hier als handelnder Mensch angesprochen.

Ist Wesenserfahrung überhaupt ans „*Begleiten im Wandel*“ gebunden? Und besteht die Bedeutung des ersten Eindrucks, der ersten Begegnung darin, dass eine *Frage* aufgeworfen ist, im ersten Schritt der Zuwendung? Im Durchhalten des Begleitens bleibt die Frage bestehen! Sie hält offen für neue Erfahrungen, kann vermeintliche Widersprüche zulassen. Nur haben wir uns dabei weit von den Erfordernissen des Wachbewusstseins entfernt, welches das Gegenwärtige bestimmen möchte. Insofern wir den Zuwendungswillen im Begleiten aufrechterhalten, wohnt dieser in einer „tiefen“ Schicht unseres Wesens. Insofern darf auch von einem Schlafbewusstsein gesprochen werden, das jedoch höchst verbindlich bleibt.

Kein vorausgesetztes, zu entschleierndes „Ding“

Auf jeder der drei hier unterschiedenen Stufen der erkennenden Aktivität wird der Versuch gemacht, *nichts* vorauszusetzen, das als eigentliches Objekt *hinter* der Erscheinung vorhanden sei. Denn ein solches setzt bereits voraus, die Erscheinung sei Erscheinung von „etwas“!¹⁴

¹⁴ Heinrich Barth hat das hier Gemeinte folgendermassen formuliert: „Im Horizonte der Wissenschaft ist die Erscheinung zunächst als ‚Phänomen‘ auf dem Plane. Wissenschaft betätigt sich in der eingehenden Erforschung der Phänomene, die sich im Felde der Natur oder der Menschheit darbieten. Wenn sie sich so der Erkenntnis der Erscheinungen hingibt, dann bleibt *ein* Missverständnis von vornherein ausgeschlossen: dass die Erscheinung zur Voraussetzung hat, ‚etwas, das erscheint‘, im Sinne der Hypostase eines ‚an sich seienden‘ Dinges, das in der Erscheinung irgendwie zum Vorschein kommt. Von jener Formulierung Kants distanzieren wir uns in aller Entschiedenheit. Wir kennen keine ontische Substruktion, die sich an ihrer Oberfläche als Erscheinung kundgeben würde. Es wird damit ausgeschieden derjenige ontologische Realismus, der der Erscheinung ein von ihr unterschiedenes Wirkliches zugrunde legt. Wirkliches meinen wir in der Erscheinung selbst zu erkennen.“ – Aus den sehr lesenswerten Abhandlungen über

Beim *Aneignen* wird die Erscheinung durch eine intentionale, also denkend bestimmende Tätigkeit konturiert. Es macht zunächst den Eindruck, es ginge darum, ein Objekt zu identifizieren, so zum Beispiel einen Würfel. Was tatsächlich geleistet wird, ist das Zustandekommen der gegenwärtigen Erscheinung.

Nun könnte man meinen, im *Einleben* in ein ganzes Bild, nach dem Beispiel der das Moos hervorbringenden Situation um den Bach, dringe man vor zu der hinter der Erscheinung wirksamen bildenden Kraft. Goethe spricht indessen vom „malerischen Effekt“, vom „Zauber“, also vom intensiven Gegenwärtig-Werden des Bildes, insofern dieses nicht als die bloße Summe versammelter Teile aufgefasst wird.

Im *Begleiten*, schliesslich, finden wir uns in der Lage, jeweils bereit zu sein, eine weitere Erscheinung anzuerkennen, die auf die Vorherige folgt. Und dies setzt voraus, dass bisherige Urteile hintan gestellt werden, ja gar nicht erst gefällt worden sind. Im Grunde besteht die eigene Biographie im *Begleitet-Werden* von Geschehnissen, deren Wesen gerade darin besteht, *neue* Impulse zu geben, also gerade *nicht* mit einem eben zuvor noch als plausibel erscheinenden Konzept konform zu sein. Das durchgehend tätige *Wesen* stützt sich ja überhaupt nicht auf einen die Kontinuität der Aufmerksamkeit gewährenden Körper. Am besten meine ich das Wort vom Wesen zu verstehen, wenn ich es als ein Verb auffasse: besondere Tätigkeiten manifestieren sich in der Folge, welche untereinander in einem Zusammenhang stehen. Frage ich mich, worauf der gemeinte Zusammenhang beruht, so finde ich mich auf denjenigen des eigenen Lebenslaufs verwiesen.

Insgesamt werden auf allen drei Stufen ästhetisch erkennender Aktivität Erfahrungen *anerkannt*, welche aktuell zustande kommen im Leben. So verstehe ich den Ausdruck: „ästhetisches Denken“.

Existenz und Erscheinung (hier: *Eine Grundfrage der Existenzphilosophie*, S. 90/91) in: Heinrich Barth. *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*, herausgegeben von Günther Hauff, Basel, 1967.

Heinrich Barths existenzphilosophische Öffnung der Geschichte

Stephan Grätzel

Obwohl sich die Philosophie des Daseins und der Existenz bei dem bedeutendsten Protagonisten des 20. Jahrhunderts, bei Martin Heidegger, explizit der Geschichtlichkeit des Daseins zuwendet, bleibt der Ansatz bei ihm wie auch bei anderen Existenzphilosophen ungeschichtlich. Der Rahmen der Existenzphilosophie ist die individuelle Existenz und ihr Sichverstehen in den Grenzen des leiblichen Daseins. Nun ist aber gerade das Sichverstehen in seiner zeitlichen Dimension mit den Bezügen auf Vergangenheit und Zukunft völlig abgelöst von dem leiblichen Jetzt, ja dieses selbst wird als Verstehen ein Bezug und eine Reflektion, die sich aus der Unmittelbarkeit heraushebt. Auch das Jetzt ist ein geschichtliches Moment, insofern es sich in einer Geschichte vorfindet. Die Priorität der Geschichtlichkeit vor der Zeitlichkeit ist von den Existenzphilosophen aufgrund ihrer Betonung der Zeitlichkeit und hier vor allem der auf die Zukunft ausgerichteten Existenz des Menschen nicht erkannt worden. Eine Ausnahme bildet die Existenzphilosophie Heinrich Barths.

Mein Beitrag hier ist ein Versuch, diese Seite von Heinrich Barth herauszuheben. Ich sehe in Barth den Existenzphilosophen, der die Phänomenologie und Existenzphilosophie für die Wirkung und Bedeutung der Geschichte geöffnet hat.

Um dies zu verdeutlichen, muss ich zunächst einen Satz von Heidegger klären, der ziemlich am Ende seines Hauptwerkes „*Sein und Zeit*“ zu finden ist. Heidegger schreibt einen ganzen Abschnitt gesperrt gedruckt: „Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ‚zeitlich‘ ist, weil es ‚in der Geschichte steht‘, sondern, daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.“ (Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927). Tübingen 1967, S.376)

Der Sperrdruck soll verdeutlichen, dass hier etwas zusammengefasst, auf den Punkt gebracht wird. Das ist auch der Fall, dieser Satz ist eine Grundaussage der Analyse von Heidegger: Das Dasein ist nicht zeitlich, weil es in der Geschichte ist, man könnte auch sagen, weil es sich in Geschichten und in Geschichte bewegt, sondern es ist geschichtlich, weil es zeitlich ist. Die Zeitlichkeit des Daseins ist die Grundlage. Die Priorität des Zeitlich-Seins des Daseins ist der Grund dafür, dass das Dasein, das Sein, welches in seinem Sein um sein Sein weiß, dieses Verstehen von Sein zeitlich versteht. Verstehen von Sein ist ein zeitliches Verstehen. Und weil das Dasein sich auf die Weise der zeitlichen Begriffe versteht, ist es auch geschichtlich.

Wenn man jetzt fragt, was bei Heidegger das zeitliche Verstehen von Geschichte ist, hat man in *Sein und Zeit* vorher schon zu lesen bekommen, dass das Dasein sich über seine zeitlichen Ekstasen hinaus versteht, dass es sich von dem Sichverstehen als Zeitliches vermittelt oder dass es in der Ekstase des Verstehens ist. Ekstase bedeutet, dass es einen Bezug hat zu dem, was gewesen ist, was den Charakter hat des Wesens des Seins, und dem, was noch bevorsteht, der Zukunft, von der Heidegger wiederum sagt, dass sie eine *Kunft* sei. (*Sein und Zeit*, S. 325.) Heidegger sieht in dieser Kunft der Zu-Kunft die Grundlage für das Sichverstehen, weil sich das Dasein im Entwurf konkret verständlich macht. Es ist zum Verstehen gezwungen, und durch den Entwurf, dadurch, dass es Projekte macht, gestaltet es sich und wird auf konkrete Weise verständlich. Daraus hat dann auch Sartre seine Philosophie *du projet* gemacht. Das Dasein versteht sich zeitlich und auf diese Art und Weise versteht es sich auch geschichtlich.

Was nun in diesem Konzept von Dasein, von Verstehen nicht zum Zuge kommt, ist die Bedeutung, die Geschichte haben kann. Denn die Bedeutung des Geschichtlichen wird hier nur durch das Zeitliche mit erfasst. Wenn Geschichte existentiell eine eigene Bedeutung hat, dann kommt sie in den Ansätzen von Heidegger und Sartre nicht zum Zuge. Meines Erachtens ist das die fundamentale Schwäche der Analyse gerade von Heidegger, ich kann darauf nicht eingehen und verweise auf meine Monographie zu diesem Thema. (*Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*, Göttingen 2004.)

Die fundamentale Kritik von Heinrich Barth an Heideggers Zeitbegriff, speziell eben an dessen Konzept der Ekstasen liegt darin, dass Vergangenheit und Zukunft eine Eigenständigkeit haben, die über die Zeitlichkeit in die Geschichte hinaus reicht. Vergangenheit und Zukunft können nicht vom und aus dem Augenblick mit-verstanden werden.

Man könnte jetzt sagen: Was ist daran so aufregend? Wenn man von fundamentaler Kritik spricht, dann kommt etwas ins Wanken. Meines Erachtens zeigt sich in der Herausstellung, dass Vergangenheit und Zukunft als eigenständige Verstehensformen, als eigenständige Erscheinungsformen eine wichtige Rolle spielen, eine Kritik der Dominanz des Präsens, wie sie in der Ontologie Heideggers zu finden ist. Geschichte wird hier vom Präsens und vom Präsens aus gedacht. Damit wird aber das Phänomen Geschichte nicht verständlich, sondern es wird nur der Zeitbegriff verstanden. Die Eigenständigkeit, die Geschichte bleibt dabei verborgen.

Heinrich Barth zeigt nun diese Eigenständigkeit auf. Vergangenheit wird über das Verstehen von Schuld eigenständig präsentiert. Bei der Thematik der Schuld ist mir aufgefallen, dass sie genauso wenig in der Philosophie eine Rolle spielt, wie das Thema der Pflicht in der Existenzphilosophie, was von Heinrich Barth kritisiert wird. Er sagt, die Existenzphilosophen reden über alles Mögliche, aber nicht über das Sollen. Das Sollen passt nicht so in die Existenzphilosophie hinein, es hat dort keinen Platz, wie gerade eine andere Schrift von Heidegger, sein *Brief über den Humanismus*, zu erkennen gibt. Der Mensch ist hier zum *Hüter des Seins* berufen und damit insgesamt vom Dasein in die Pflicht genommen. Das Sollen meldet sich deshalb auch in einem Anruf, den das Dasein insgesamt an den Menschen stellt, im Ruf des Gewissens. Hier tritt auch bei Heidegger die Schuld des Menschen hervor.

Das Gewissen ruft den Menschen an und lässt ihn seine Schuld erkennen. Die Schuld geht bei Heidegger weit über juristisch schuldhaftes Handeln hinaus. Alles menschliche Handeln ist schuldhaft, indem es im alltäglich und notwendigen Man seine Eigentlichkeit verfehlt. „Dasein ist als solches schuldig“, wie Heidegger sagt. (*Sein und Zeit*, S. 285.) Der Mensch steht also in einer Totalverschuldung: Eine solche Totalverschuldung gibt es im mythischen Denken. Man könnte also vermuten, dass Heidegger an mythische Schuld denkt. Aber bei genauer Betrachtung sieht man, dass dies nicht der Fall ist. Bei Heidegger handelt es sich nicht um mythische, tragische Schuld, die aus den unausweichlichen Vergehen gegenüber dem Leben hervorgeht, sondern um die Verfehlung des eigenen und eigentlichen Daseins, indem sich der Mensch im Alltag nicht um sein eigentliches Dasein, um sein Sein zum Tode kümmern kann. In der Alltäglichkeit verfällt nach Heidegger der Mensch dem *Man*, einer Form des Verstehens, bei der er das denkt, was *Man* denkt und bei der er das lebt, was *Man* lebt.

Damit macht sich nach Heidegger der Mensch schuldig. Das ist eine sonderbare Schuld, und ohne Heidegger würde niemand darauf kommen, dass diese

Verfehlung im Man Schuld erzeugt. Hierbei handelt es sich auch eher um eine intellektuelle Konstruktion bei Heidegger, wenngleich Schuld, und hier hat Heidegger eine wichtige Erkenntnis geliefert, weit über moralische oder juristische Schuld hinaus geht. Deshalb gehört der so genannte „Ruf des Gewissens“ bei Heidegger zur grundsätzlichen Erfahrung des Menschen. Er sagt hier: „Der Ruf des Gewissens übergeht im Anruf alles ‚weltliche‘ Ansehen und Können des Daseins. Unnachsichtig vereinzelt er das Dasein auf sein Schuldigseinkönnen, das eigentlich zu sein er ihm zumutet.“ (*Sein und Zeit*, S. 307). Der Ruf des Gewissens vereinzelt den Menschen und ruft ihn in sein eigenes Sein-Können zurück. Es fordert ihn auf, das zu tun, was im Angesicht des Seins zum Tode getan werden muss, nämlich die Einzigartigkeit des Lebens zu leben. Im Ruf des Gewissens kommt die Schuld zum Ausdruck. Es ist die Schuld des Menschen, der seine Zeitlichkeit nicht richtig bedenkt. Das ist keine moralische Schuld, das ist eine Schuld im Sinne einer Verfehlung des Denkens, des Ich-Entwerfens, Ich-Gestaltens. Das ist eine Verfehlung des Wahren und Eigentlichen der Existenzgestaltung.

Wie gesagt, damit könnte und muss man sich kritisch auseinandersetzen, da dieser Schuldbegriff einerseits eine wichtige Erkenntnis stiftet über unschuldige Schuld, über Schuld, in die man nicht durch unmoralisches oder ungesetzliches Verhalten gekommen ist, andererseits aber auf Heideggers Daseinsanalyse zurecht gebogen erscheint. Ich verweise hierzu auf meine schon genannte Monographie *Dasein ohne Schuld*. Doch auch aus der Perspektive von Heinrich Barth wird Heideggers Schuldbegriff fragwürdig. Was nicht zum Ausdruck kommt, und so sieht es Heinrich Barth, ist die Tatsache, dass sich Schuld auf etwas beziehen könnte, was in der Vergangenheit, im eigenen Leben, im Leben der Kultur, an Schuld aufgetreten ist und eigenständig von sich aus erscheint, hervortritt, ohne dass es im Verfügungsbereich meiner selbst liegt. So würde man sich den Ruf auch vorstellen, so würde man normalerweise einen Gewissensruf verstehen, bei dem meine eigene Verfehlung deutlich wird. Im Ruf geht es nicht darum, dass ich falsch gedacht hätte, sondern darum, dass ich etwas Falsches getan habe.

Hierzu möchte ich ein Zitat von Heinrich Barth aus *Erkenntnis der Existenz* vortragen, das diesen Zusammenhang deutlich macht. Das Zitat findet sich an einer Stelle, wo er von der unterschiedlichen wechselseitigen Bezogenheit der Existenz und den unterschiedlichen Phasen der Zeit spricht, die ihre wechselseitige Fremdheit: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft klar hervortreten lassen. Es ist also etwas anderes, ob Zukunft, Gegenwart oder Vergangenheit aktualisiert werden. Heinrich Barth sagt hier: „Das Moment ihrer

[der Zeitphasen] wechselseitigen Fremdheit soll klar zum Bewusstsein kommen. Dieses Fremdsein beruht darauf, dass die Aktualisierung der Existenz auch in der Existenzgeschichte des Einzelnen in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit eine so andere ist. Aktualisierung der Existenz auch in der Existenzgeschichte des Einzelnen in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit eine je andere ist. Keine lässt sich auf eine der anderen zurückleiten. Sie lassen sich auch auf die Gegenwart nicht zurückleiten. Zukunft und Vergangenheit sind keine Exponenten der Gegenwart. Es gibt keinerlei ‚Ekstase‘ der gegenwärtigen Existenz zu ihrer Zukunft und zu ihrer Vergangenheit.“ (*Erkenntnis der Existenz*, Basel 1965, S. 284).

Für Barth gibt es keine Ekstase der gegenwärtigen Existenz zu ihrer Zukunft und zu ihrer Vergangenheit. Das ist ein ganz wichtiger Satz, denn mit ihm wird Heideggers Ontologie im Kern getroffen. Heideggers Ontologie stützt sich auf die „Ekstase“ der gegenwärtigen Existenz. Ohne die Ekstasen gibt es kein Verständnis der Zeitphasen. Verstehen im Sinne von Heidegger ist nur möglich, weil es sich durch die Sorge aus dem Verstehen von Gegenwart herausführt.

Die Dominanz des Präsensischen in der Ekstase ist für Heinrich Barth durch nichts begründet. Nun ist Heidegger gerade in diesem Punkt viel kritisiert worden, man denke nur an die Autoren der so genannten Postmoderne, vorweg Derrida. Barth geht hier aber weiter. Wir müssen eigentlich sagen, er betritt neuen Boden, das ist ein Boden, den er im weitesten Sinne als Vorfeld eines hermeneutischen Verstehens der Existenz als Handlung benennen könnte. Im Einzelnen zeigt dies sich speziell in seiner Konzeption des *fieri*, *fieri* und *factum*: „Gegenwärtige Existenz kann nicht erfahren werden, wenn sie nicht durch ein Moment des Zukünftigen und des Vergangenen erweitert wird.“ (*Erkenntnis der Existenz*, S. 252) Das ist eine der Stellen, die deutlich machen, dass die gegenwärtige Erfahrung, die Erfahrung in der Gegenwart immer eine Dimension hat, die grundsätzlich über das Gegenwärtige hinausgreift. Hier könnte man sagen, dass sich dieser Gedanke noch mit Heidegger und seinem Konzept von Ekstase deckt. Die Frage ist also, worin er darüber hinaus geht und zwar in einer Weise, die ihn zu der oben genannten fundamentalen Kritik bringt.

Hierzu schreibt er: „Das Problem der Zeitphasen darf nicht in dem Sinne vereinfacht werden, dass Zukunft und Vergangenheit als Extrapolationen einer scheinbar gesicherten gegenwärtigen Existenz ausgelegt werden.“ (*Erkenntnis der Existenz*, S. 254) Diese scheinbar gesicherte Gegenwart des Faktums kann nicht auf das Verstehen von Zukunft und Vergangenheit

übertragen werden. Für Zukunft und Vergangenheit ist ein anderes Verständnis notwendig. Für Heinrich Barth ist nicht das Faktum, nicht das vergangene oder zukünftige Faktum maßgeblich, sondern das, was sich im Faktum als Geschehenes und Geleistetes niedergeschlagen hat oder in der Zukunft niederschlagen soll. Hier kommt eben die existenzielle Dimension dazu, wobei jede Zeitform ein eigenes Verständnis erforderlich macht. Es ist unmöglich, von der Gegenwart her Vergangenheit und Zukunft zu erschließen.

Jede Zeitform hat damit ihre eigene existenzielle Dimension, welche ihr eigentümlich ist. Bei der Vergangenheit ist es die Schuld. In der Schuld meldet sich Vergangenheit nicht als Faktum sondern als etwas, was direkt angeht. In der Schuld sind wir soweit existenziell behaftet, dass wir dem Vergangenen preisgegeben sind. Das bedeutet im Grunde eine Unfreiheit gegenüber dem Vergangenen. Die Haftung gegenüber dem Vergangenen ist im Faktum nicht ausdrückt, oder anders gesagt, die Vergangenheit ist nicht so abgeschlossen, wie sie im Faktum erscheint. Deswegen kann das Vergangene auch belasten, es ist im weitesten Sinne eine Haftung.

Diese Gegenwart des Vergangenen kann bis zur Zerrüttung und Vernichtung der Existenz führen. Die Relevanz, die Aktualisierung ist das Vergangene in der Schuld als eine Relevanz, die keineswegs versunken ist: „Dieser Sachverhalt kann uns auf die keineswegs ‚versunkene‘ existenzielle Relevanz des Vergangenen eindrücklich aufmerksam machen. Es kann uns lebendig zum Bewußtsein kommen, dass jene Relevanz auf eine gegenwärtige Aktualität nicht angewiesen ist.“ (*Erkenntnis der Existenz*, S. 283) Es spielt also für die Präsentation des Vergangenen keine Rolle, ob wir es erinnern, das Vergangene kommt von selbst. Es kann spontan aus unbekannten Gründen auftreten und den Einzelnen überwältigen.

Das sagt Barth dann auch weiter im Text: „Hier berühren wir ein Problem, von dem die Existenz bis in die Tiefen bewegt wird, und mit dem sie sich täglich auseinander zu setzen hat. Wie steht’s mit der Weise des ‚Zurückkommens‘? Es gibt ein Preisgegebensein an das Vergangene, mit dem die gegenwärtige Existenz ‚nicht fertig wird‘. Sie wird von ihm gefangen gehalten. Allein, was heißt hier ‚Fertigwerden‘? Wo liegt das Maß einer ‚sachlichen‘, dem Problem angemessenen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit? – Es leuchtet ein, dass nicht untergeordnete ethische Kategorien, sondern nur überlegene Gesichtspunkte eine Erhellung bieten können.“ (*Erkenntnis der Existenz*, S. 283)

Dieser überlegene Gesichtspunkt ist Zeit. Jede Zeitphase hat ihre eigene Bedeutung. Die Zeit erscheint uns damit nicht in den linearen Zeitformen, sondern nach der Bedeutsamkeit des *fiendum*, *fieri* und *factum*.

Das ist für die Existenzphilosophie ein neuer Weg, der in den Bereich der narrativen Theorien hineinführt, und zwar in hermeneutische Zusammenhänge, welchen Einfluss Erzählungen auf das normale alltägliche Leben nehmen können. Denn Erzählungen sind solche Aktualisierungen des Vergangenen, von denen Barth spricht. Dabei wird der eingangs zitierte Grundsatz von Heidegger umgekehrt:

Nicht, weil Dasein zeitlich ist, ist es geschichtlich, sondern - so müsste es nach Barth heißen - weil das Dasein geschichtlich ist, ist es zeitlich. So hat das Dasein seine Vergangenheit nicht als ekstatisches Moment der Gegenwart, sondern als eine Aktualisierung von etwas ganz Fremden und teilweise auch Belastendem. Und diese Geschichte ist maßgeblich für die Gestaltung der Zukunft.

Heinrich Barth ist damit ein Existenzphilosoph, der die Verfügung über die Zeit, die bei Heidegger und auch Sartre zum Garanten der Freiheit gemacht wird, einschränkt, indem er auf die existentielle Relevanz der Vergangenheit hinweist, die dem Menschen unter Umständen seine gesamte Freiheit nehmen kann. Nicht die Zukunft oder der Entwurf ist die Quelle des Verstehens, sondern die Vergangenheit, und nicht nur, soweit sie aktualisiert wird, sondern vor allem, soweit sie sich selbst aktualisiert. Auch im kühnsten Entwurf ist der Mensch nicht frei von seiner Vergangenheit. Heinrich Barth hat mit seiner Existenzphilosophie deshalb nicht nur die Zeitproblematik gegenüber Heidegger und Sartre in Richtung Vergangenheit vertieft, er hat auch die Schuld für das Zeitverstehen erschlossen und ihr damit eine über die ethische und moralische Bedeutung hinausweisende existenzielle Bedeutung gegeben.

(Gekürzter und überarbeiteter Mitschnitt des Vortrages am 11. Juni 2005 im Rahmen eines Kolloquiums zur Philosophie Heinrich Barths in Basel)

Christian Graf, *Heinrich Barths ‚Erkenntnis der Existenz‘ im Kontext heutigen Denkens.*

108 S. Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2004. ISBN 3-89783-442-1

Armin Wildermuth

Es gehört zu den Ritualen von Heinrich Barths Selbstdarstellungen, Nachzüglerschaft, geistige Isolierung, Bescheidenheit und die Distanz zu den in seiner Lebenszeit dominierenden philosophischen Bewegungen zu betonen. Bis zum kulturellen Bruch in der deutschen akademischen Welt im Jahre 1933 ordnete sich Barth noch ein in eine Sondersparte des „Kritischen Idealismus“. Von diesem Zeitpunkt an musste er seinen eigenen Weg suchen und finden, der ihn sinngemäss von seinen „neukantianischen“ Bezügen hinwegführte, ebenso weg von den phänomenologisch-ontologischen Denkweisen, wie sie nach 1945 zu dominieren begannen. Oft war seine Polemik verdeckt, wenn sie auch in besonderen Situationen recht klar und deutlich ausgefallen ist. Untergründig lässt sich allerdings eine durchgehende, prägende Opposition gegenüber verfälschenden Existenzphilosophien feststellen, die die radikale Besonderheit der Existenz durch Strukturen und ontologische Substruktionen einzufangen suchten. Das Resultat dieser politisch-geistigen Situation und der persönlich geübten Zurückhaltung, verbunden mit einem radikalen Denkansatz, war eine unverkennbare Isolation. Noch immer ist es schwer, Heinrich Barth einzuordnen, vorausgesetzt, dass solche Einordnungen überhaupt sinnvoll sind und nicht als das Übel distanzierender Nivellierung zu betrachten sind.

Umso mehr ist es verdienstvoll, dass Christian Graf in einer Lizentiatsarbeit an der Universität Basel sich gerade um den Aufweis des Kontextes bemühte, in den die barthsche Philosophie ihre Stellung im heutigen Denken einzunehmen berechtigt ist. Nun muss das barthsche Denken überhaupt erst in seiner Eigentümlichkeit erkannt und dargestellt werden, vor allem auch dessen Probleme in echtem Nachvollzug sichtbar und begreifbar gemacht werden. In dieser Lizentiatsarbeit wird nun der Versuch unternommen, die Auseinandersetzung mit Grundprämissen gegenwärtigen Denkens nicht nur in Kauf zu nehmen, sondern sie ausdrücklich zu suchen und fruchtbar zu machen (7).

Bei den folgenden Bemerkungen zur vorliegenden Arbeit konzentriere ich mich nur auf einige wenige Aspekte, die mir im gebotenen Rahmen als wertvoll erscheinen. – Der Widerstand heutiger Alleswisser und Vernetzungskünstler in der Philosophie ist vorprogrammiert, denn liest man die Titel der vier Abschnitte, so ist der Einwand schon zu hören, dass es sich hier um irrelevant gewordene Problemstellungen handle. Es sind dies: 1. Metaphysikkritik, 2. Neudeutung des Subjekt-Objekt-Schemas – Umgang mit vorgefundnen Gegensätzen, 3. Rettung und Neudeutung der Subjektivität, 4. Transzendente Begründung und System. Ein wirklich imponierendes Programm, das zu bewältigen eine grosse Herausforderung für eine Lizentiatsarbeit darstellt!

Beeindruckend ist die Sorgfalt und Präzision mit der der Autor den philosophischen Ansatz Barths in einer geradezu persönlichen Weise übernimmt und von ihm aus die Positionen prüft, die sich aus dem Nachvollzug der Philosophie Barths immanent ergeben. Beigefügt muss natürlich werden, dass es sich um eine Arbeit handelt, die sich bewusst auf das „Hauptwerk“ EE bezieht, ein Umstand, der sich meiner persönlichen Einsicht nach bei künftigen Barth-Studien als ein abschwächendes Moment erweisen dürfte. Schliesslich handelt es sich bei den 10 Abschnitten der EE um Zusammenfassungen der verstreut publizierten und nicht publizierten Arbeiten Barths. Welche explosiven Gehalte in seiner Philosophie verborgen sind, entdeckt man am besten im Rückgriff auf die *Philosophie der praktischen Vernunft* und – wem die Durcharbeitung dieses Riesenwerks zu mühsam oder zu monographisch vorkommt – auf den „Überblick“, der dem zweiten Band der *Philosophie der Erscheinung* angefügt ist. Lehrreich ist auch die methodische Durchdringung der analysierten Philosophien, denen Barth zwar oft fatale Grundfehler attestiert, wie etwa in den nachkantischen idealistischen Systemen, die die Virulenz von Kants praktischer Vernunft überhaupt nicht erkannt haben – aber trotzdem zugesteht, dass wesentliche Aspekte der existentiellen Bewegtheit der Vernunft, z.B. in der Entdeckung der transzendentalen Geschichte beim späten Schelling und der Bewusstwerdung überhaupt, in die philosophische Reflexion eingefügt wurden. Dass auch Barth „mit dem Feuer spielt“, das Protagoras anzündete (PE I 53f), kann erahnt werden, wenn man die Eingangspassagen zum Platon-Stück der *Philosophie der Erscheinung* liest, in denen das erste Argument im Dialog *Theaitetos* sich gleichsam als Schlüssel der ganzen Prüfung der Erscheinungstradition zu erkennen gibt. Dies mag als (nochmalige) Abschweifung in dieser Rezension anmuten, hat aber doch ihren legitimen Grund in der bei Barth festzustellenden Ambivalenz von „geschichtlicher“ und „systematischer“ Analyse. Mit

Recht macht Graf auf diesen Umstand aufmerksam. Die 13 „Stücke“ der Philosophie der Erscheinung gehören sowohl unter systematischen als auch geschichtlichen Aspekten untersucht, eine Arbeit, die in ihrem Gesamt noch zu leisten sein wird.

Philosophie der Erscheinung und Erkenntnis der Existenz - zwei Werke, zwei Aspekte? Oder eine Einheit, in sich entzweit? Nun, man muss sich bei Barth an Doppelaspekte gewöhnen, wie dies in dieser Arbeit anhand der Akzeptanz metaphysischer Spekulation und Metaphysikkritik im 1. Teil dargelegt wird. Tradition und Traditionskritik gehen Hand in Hand, was sich methodisch durch die Denkform der „Kognition“ bezeugt und die dualistischen Gegensatz-Dramatiken unterläuft oder „überbietet“. Damit ist auch die von Barth geübte Distanz zu den philosophisch inszenierten „Brüchen“ (53) genannt. Und es gelingt dem Autor, diesen Gedanken in aktualisierter Form für die Diskussion mit den heute dominierenden Philosophien (z.B. Hermeneutische Philosophie) bereitzustellen. Diese kommen allerdings nur in ihren „Grundprämissen“ zur Geltung, was einerseits eine Distanz zu den differenzierteren Problemstellungen schafft, aber die Diskussion auf eine Basis stellt, in denen auch die „Grundfehler“ sichtbar werden.

Eine sehr spannende Partie findet sich im 3. Teil, betitelt „Rettung und Neudeutung der Subjektivität“. Hier werden die kontroversen Themen der Medialität und der Spontaneität zur Sprache gebracht. Schwierigkeiten macht offensichtlich Barths „mediale Auslegung von Subjektivität“ (79). Vor allem ist diese Partie bemerkenswert, weil sich der Autor trotz den Hinweisen Barths auf die „Erkenntnisaktualisierung“ (70) von ihm verlassen fühlt, also keine einschlägigen Zitate beibringen kann und deshalb einen geradezu empirischen Zugang erprobt über seine eigene „Erfahrung des Musizierens“ (79, 71). Kurz wird auch das Problem der Räumlichkeit gestreift (72f), das Barth meines Wissens nur etwas expliziter in einem Manuskript „Zum Problem der phänomenalen Gegenständlichkeit“ (1951) artikuliert, ist das doch das „Erscheinen der Erscheinung“ implizite ein räumliches Erscheinen. Doch von welchem Wirklichkeits-Charakter ist dieser „Raum“? Heideggers „existenziale Räumlichkeit“ kann hier nicht viel helfen, ist sie doch ganz aus dem Horizont des subjektiven „Da-Seins“ entworfen.

In diesem 3. Teil häufen sich die Probleme, die das barthsche Denken stellt und stets zu neuen und gründlicheren Interpretationen lockt. So fordert das Verständnis der Rolle des „Menschen“ zu einigen Erörterungen heraus. Dass jede Anthropologisierung im Denken Barths vermieden wird, ist zwar klar, doch findet sich auch folgende Formulierung: „In der Erscheinung des Menschen gelangt Erscheinung erst zu ihrer vollen Bedeutung. Sie ist das

Paradigma einer Erscheinung, die sich als bedeutsam und gehaltvoll manifestiert (335).“ (69) Dazu könnte man noch die Bemerkungen Barths nehmen, dass die tellurische Evolution und kosmische Teleologie besonders in der Physiognomie des Menschen kulminiert. Doch ist es auch klar, dass „der Mensch“ für Barth kein Fixum bedeutet und durchaus zu einer weiteren Entwicklung über ihn hinaus offen ist. Meiner Ansicht nach wird im obigen Zitat der ko-existentielle Aspekt nicht berücksichtigt, denn durch die Begegnung mit dem „In-die-Erscheinung-Treten“ des Mitmenschen (und zwar in seinem aktuellen, emergentialen und gestalthaften Erscheinen) gewinnt die „existentielle Erkenntnis“, also die „Existenz“ des Anders durch den Akt des „Sich-Erscheinen-Lassens“ eine erfüllende Qualität. Anders gesagt: das konkrete (und nur dieses) In-die-Erscheinung-Treten des Mitmenschen offenbart mir dessen existentielle Aktualisierung in einem Sehen, das mich „etwas angeht“ und selbst „existentielle Erkenntnis“ ist. Ich entwickle diesen Gedanken aus EE 122ff und 333ff. Ich bin mir allerdings bewusst, dass er hier nur fragmentarisch „durchkommt“.

Der 4. Teil zeichnet sich aus durch eine luzide Darlegung der „Transzendentalen Begründung“ und deren Verhältnis zu einer philosophischen „Systematik“. Als Quintessenz formuliert Graf diesen Teil wie folgt: „Das Bestehen auf einer transzendental begründeten Systematik bedeutet bei Barth kein konservatives Festhalten an einem Element der Tradition; vielmehr findet das Anliegen einer Metaphysikkritik erst hier eigentlich zu sich selbst. Das Transzendente ist kein Überbleibsel, das eine zu kurz greifende Destruktion der Philosophiegeschichte stehen liess, sondern Ausgangspunkt einer radikaler kaum denkbaren Metaphysikkritik, die der Vielfalt und Bewegtheit konkreter Wirklichkeit zugute kommt.“ (89) Dies sei allen in ihr Stammbuch geschrieben, die das Transzendente als eine der Erkenntnis vorgängige Konstruktion diffamieren und es entbehrlich zu machen versuchen.

Allen, die sich mit dem philosophischen Denken Heinrich Barths vertraut machen wollen und auch allen, die sich bereits seinen Einsichten genähert haben, sei diese gründliche und umfassende Arbeit zur Lektüre anempfohlen.

Augenblickdenker und Mönch hingebungsvoller Wahrnehmung

Peter Handkes Abschluss der mitschreibenden Aufzeichnungen mit „Gestern unterwegs“

Rudolf Bind

Schriftsteller sind üblicherweise Menschen, die im Sitzen arbeiten. Handke braucht fürs Schreiben entschieden die Bewegung. Vieles, was bei ihm aufs Papier, ins Notizbüchlein kommt, entsteht unterwegs im Gehen: „Gehen – innehalten – gehen: Ideale Seinsweise“. Dabei verfolgte er seit bald dreissig Jahren ein Bewusstseins-Projekt oder ein Aufmerksamkeits-Projekt des „Mit-Schreibens“. Er notierte sich rigoros im Moment, was ihm auffiel, was ihm einfiel, er zeichnete, skizzierte vor Ort, zeichnete auf, was durch ihn zur Sprache werden konnte. In Folge publizierte er fünf sogenannte Notatbücher, zuletzt „Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990“.

Gegen das Elend des Vergleichens, der übernommenen Sätze und des genormten Blicks: „Nie nach Vergleichen suchen! (Man erlebt sie)“

In der Vorrede eines frühen Aufsatzes „Theater und Film: Das Elend des Vergleichens“ aus dem Jahre 1968 thematisierte Handke etwas, was sich als eines seiner Hauptanliegen für die nächsten Jahrzehnte herausstellen wird: Die Wahrnehmung. Er geht das Thema hier zunächst negativ an, indem er betont, was die aktuelle Wahrnehmung verhindert. Aus dem Hintergrund ist u.a. seine Lektüre von Ludwig Wittgenstein und vielleicht auch Roland Barthes zu hören.

Kurz zusammengefasst geht es Handke hier etwa um das Folgende. Vergleichen schützt vor der Beschäftigung mit dem Gegenstand. Das Vergleichen redet das Vergleichene mit einem Satz weg. Wer vergleicht, schaut etwas blind an. Wer nicht wahrnehmen kann, rutscht aus ins Vergleichen. Der erste Gedanke beim Anblick des Gegenstands ist meist kein erster Gedanke, sondern der Vergleichsreflex. Bei der Begegnung mit einem Gegenstand interessieren Handke zunächst die Einzelheiten und der erste originelle Gedanke, der sich an und aus der aktuellen Wahrnehmung bildet.

In einem Artikel über Film aus demselben Jahr gesteht Handke sein Interesse für das einzelne Bild. Viele Zuschauer nehmen das Bild nur als Träger für eine vorgegebene Bedeutung. Diese Zuschauer sehen anstatt des Bildes seine vorgesehene Bedeutung. In diese Falle geraten, lässt sich niemand mehr auf das Bild oder den einzelnen Gegenstand mit seinen Einzelheiten ein, sondern sucht sogleich nach deren Bedeutung. Was bedeutet dieses Bild? Für was steht dieses Bild? Fazit: Wer nicht acht gibt, weicht sowohl den Gegenständen wie den Bildern aus, er sieht den Gegenstand nicht mehr, sobald er vergleicht und bewertet, und er sieht das Bild nicht mehr, er sieht nur noch Bedeutungsbilder (*dieses* steht für *jenes*).

Handke misstraut den Intellektuellen und schreibenden Künstlern, und nicht zuletzt den tadellos funktionierenden Geschichtenerzählern, die nur noch Sätze modellieren, um sie in das vorgefertigte Geschichtengefäß einzufüllen. Dies brachte Handke in dem Eklat von Princeton mit seiner Attacke gegen die Beschreibungsimpotenz vehement zum Ausdruck, als er 1966 in Amerika vor der Gruppe 47 zu einer Versammlung deutschsprachiger Autoren sprach.

„Ändere dich! – durch nichts als Gegenwartssinn, nichts sonst – durch Aufmerken für das, was jetzt da ist (die Mancha-Disteln, hellgrau, im Wind neben den Bahngleisen)“

Handke hat Ernst gemacht mit seiner Auflehnung und seinem Programm – und es durchgetragen. Im Zeitalter der Massenproduktion, der Massenabfertigung und des Massenkonsums (auch von Büchern, auch von Touristen) ist das Forschungs- und Aufmerksamkeits-Reportage-Projekt seiner Notatbücher eine gewaltige und einsame Gegenleistung. Er ist einen langen Weg *gegangen*, seit 1975 (dem Beginn des mitschreibenden Aufzeichnens) bis 1990 (dem vorläufigen Ende dieser Art unmittelbarer Aufzeichnungen). Das Ziel? Verwandlung. Schönheit. Freude. Langsamkeit. Aktive Geduld (Schöpferin Geduld). Stille. Ruhe. „Im Angesicht der Welt sein – keine andere Aktivität.“ Die Aufzeichnungen sind meist unterwegs oder am Weg, auf Reisen, Spaziergängen, am Fenster, vor der Tür, in jedem Fall aus der Bewegung und aus der Begegnung heraus entstanden – „nur nicht am Schreibtisch“. Und dann, gegen Ende der Aufzeichnungen: „Habe ich mir endlich, nach dem langen Unterwegssein und Alleintun, <ein Haus verdient>?“ Dieses endliche, langsame Heimkommen, nach diesen vielen, schnellen Ortswechseln kreuz und quer durch Europa bis nach Japan, und nach hunderten von verhaltenen, kurzen Äußerungen und Haltestellen, hat mich auf den letzten fünfzig Seiten

am stärksten berührt. Warum wohl? Durch die Folge der einzelnen Botschaften entsteht oder enthüllt oder vollendet sich förmlich im Gehen eine Erzählung, immer und bis zuletzt offen, was sich noch ereignen wird. Es ist irgendwie unvermeidlich wie bei einem Roman, dass man als Leser mitgeht und reingezogen wird in diese doch sehr ernsthafte (oder müsste man eher sagen: authentische) Geschichte der Hauptfigur, die man am Schluss immer mehr zu kennen meint, die einem nahe geht und in ihren Taten, Begegnungen, Gefühlen, Wahrnehmungen und Gedanken immer mehr angeht und mit soviel Wendungen und Windungen ans Herz wächst, gerade dann, wenn es, das Verhältnis des Lesenden zum Schreibenden und Lebenden, und das Lesen dessen, was so bewusst für den Lesenden (und nur für ihn) festgehalten, gefasst oder verfasst wurde, zu Ende geht, weil es der Schreibende so vergehen lässt.

Was bietet Handke anstelle von Reflexionen und Maximen, auch jenseits von „vergleichen“ und „unterscheiden“, diesen beiden willentlichen, willkürlichen Denkbewegungen, wie Handke es nennt und die er gar nicht anstrebt? Seine Antwort: Eindrücke, sprachgewordene Erlebnismomente, Wahrnehmungen: „In der Anschauung leben, länger und länger am Tag: das wäre eine Entwicklung“. Oder: „Ziel des Schreibens, des Lesens, des Lebens: ein Ding, eine Steintreppe, eine Glyzinie, eine Tür wird von mir gesehen und zeigt sich erkenntlich: das Sich-Erkennlich-Zeigen der Dinge.“ Oder: „Die Jetzt-Gegenstände stehen freilich nicht von vorneherein frei da – ich muss sie angehen.“

Auf seinem langen Weg während seines ästhetisch/aisthetischen Forschungsprojekts hat er sich selbst eine eigene neue Sprache errungen. Er hat sie schrittweise an seinen Erlebnissen und Wahrnehmungen erarbeitet und jeweils aktuell intuitiv gewonnen und soweit es ihm gelingen konnte, d.h. soweit es sich ereignete und darstellte, auch formuliert. Reflektierte, theoretische Erkenntnis im nachhinein interessiert ihn in den Aufzeichnungen nicht. Er praktiziert eine existentielle Erkenntnis. Seine Sprache und sein Forschungsanliegen erinnern in diesem Sinne an jene der erscheinungsorientierten Existenzphilosophie.

Sätze wie die folgenden von Heinrich Barth könnten auch mit anderer Diktion in Handkes Notatbüchern stehen. „Durch den <Augenblick> wird Gegenwart als solche begründet. Der Augenblick blickt auf die Erscheinung (...) Der <Augenblick> ist ein Erscheinen-Lassen der Erscheinung (...) der Augenblick ist <Entscheidung> zwischen einem Sich-Verschliessen und einem Offenhalten der Sicht“ (Erkenntnis der Existenz, S. 250).

„Schreib nur noch reinen Herzens, vollkommen reinen Herzens, oder lass es bleiben“

Während seines Forschungsprojekts entwickelte Handke eine eigenständige Ästhetik des Gehens. In einem Interview sagte er einmal: „Das Gehen hilft die Anschauung wiederzugewinnen. Denn man kann beim Gehen nicht beobachten, nur schauen. So werden die Zusammenhänge erst einmal sichtbar und dann geweitet. Dann erst kann man dieses und jenes benennen.“ Mit und an der Beschreibung seiner Entdeckungen hat er eine eigene Sprache gefunden, fortlaufend, aber behutsam, in kleinen Schritten und Mini-Portionen, gerade soviel wie die aufgespannte Aufmerksamkeit zugelassen hat.

Ein Element dieser Sprache für seine Ästhetik des Gehens und der Koexistenz ist das ganz positiv verwendete „lassen“: offenlassen, Auf-sich-übergehen-Lassen, (die Müdigkeit) gewähren lassen, sichgehenlassen, liess sich hören (statt ich hörte), liess sich sehen (statt ich sah), lassen klingen (Verb für die Klavierweisen Eric Saties), gelten lassen, lass mich! (sieh mich! würdige mich!), kommen lassen (als Kraft), lass es geschehen sein, das Fahrenlassen (als Spielart des Wortes Fahrlässigkeit), strahlt und lässt strahlen (Verb für die Langsamkeit). Zuletzt: „Als die Jünger Jesus gegen die Häscher verteidigen wollen in der Nacht auf dem Ölberg, sagt er das Wort der Worte (vor allem auf griechisch): <Lasst! *Eâte!*>, mit lang-langem <a>.“

„Form“ ist einer von Handkes Schlüsselbegriffen geworden. Damit meint er nichts äusserlich Umrisshaftes. Er nimmt „Form“ auch nicht in der aristotelisch-scholastischen Tradition als allgemeinen Begriff einer Sache, sondern am ehesten noch als besonderes und wesentliches „Erscheinen der Erscheinung“. Dafür spricht auch, dass er einmal von „Formen oder *Erscheinungen*“ schreibt. Und Form ist nicht vorhanden, sondern Ereignis (im Sinne der Existenzphilosophie). „Die Form ist nicht verfügbar, sie ereignet sich; Form-Ereignis, Satz um Satz, Satz *für* Satz“ und „Bei dem Gefühl <Ich habe Zeit> nehmen die Dinge auf der Stelle Form an.“ Und: „Etwas zeigt seine Form, heisst: Es verlangsamt sich, majestätisch (ja).“ Handke hält nichts von der abschliessenden Geste des theoretischen Denkens, wodurch etwas bloss auf den Begriff gebracht wird. Ihm geht es um ein offenes, wahrnehmendes, anteilnehmendes Denken im Augenblick: „Beteiligt denken ist Poesie“. Dabei fragt er sich sogleich, besorgt und selbstkritisch: „Das (ausgehaltene) Anschauen ist schon das Nachdenken?“ Schliesslich fordert er sich selbst auf, in bedeutsamen Momenten nur noch „förmlich“ oder „förmlich erleben“ zu sagen (statt wirklich, tatsächlich, buchstäblich, leibhaftig).

Auch Handke lebt in seinem Geh-Raum nicht von Licht und Luft allein, er ernährt sich von der Stille (und der Stille des Lesens). Diesmal hat er bewährte geistige Nahrung im Gepäck, denn er will und muss regelmässig „lesen gehen“: die Evangelien (auf griechisch), Theophrasts „Charaktere“, Hölderlin, Novalis, René Char und Shakespeares „A Winter's Tale“, an dessen Übersetzung er zu jener Zeit arbeitet. Und er nährt sich unterwegs an der religiösen Kunst, insbesondere aus dem Mittelalter und der Romanik.

Literatur:

Peter Handkes fünf Notatbücher als Taschenbücher:

Das Gewicht der Welt - Ein Journal (November 1975 - März 1977)
Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979 (Erste Auflage Residenz Verlag, Salzburg 1977)

Die Geschichte des Bleistifts, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1985 (Erste Auflage Residenz Verlag, Salzburg und Wien 1982)

Phantasien der Wiederholung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1983

Am Felsfenster morgens (und andere Ortszeiten 1982-1987), dtv, München 2000 (Erste Auflage Residenz Verlag, Salzburg und Wien 1998)

Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990; Verlag Jung und Jung, Salzburg und Wien 2005

Andere erwähnte Literatur:

Peter Handke. Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms, insbes. “Zur Tagung der Gruppe 47 in den USA (1966), “Theater und Film: Das Elend des Vergleichens (1968)” und “Probleme werden im Film zu einem Genre (1968)”, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1972

Ulrich Greiner. Das grosse Staunen des Peter Handke. Rezension von „Gestern unterwegs“ in der Wochenzeitung Die Zeit, 25.8.2005. In diesem Artikel steht die treffliche Bezeichnung Handkes als Mönch hingebungsvoller Wahrnehmung, die ich für den Titel meines Artikels übernahm.

Grundlagen der philosophischen Systematik

Philosophisches Seminar Sommersemester 1959

I.

Zur Methode der philosophischen Erkenntnis. Das methodische Verfahren der Philosophie ist nicht in einer „Ableitung“, sondern in einer „Zurückleitung“ wahrzunehmen. - „Ableitung“ setzt ein ursprüngliches Sein oder ein Prinzip, aus dem sich das Seiende erschliessen lässt, voraus. Und sie scheint im Hinblick auf den Weg der Erkenntnis als gewiss vorauszusetzen, dass er - wie dies auch näher zu verstehen sein mag - in logisch-ontologischer Folgerung durchschritten wird. - Gegen die Annahme eines „ersten Prinzips“, als dem Ausgangspunkte möglicher Ableitung dessen, was „ist“, ist das kritische Bedenken geltend zu machen, dass sich grundsätzlich kein Prinzip des Seienden der es übergreifenden Frage entziehen kann. Eine fraglose Behauptung seiner unüberholbaren Priorität müsste sich den alten Vorwurf des „Dogmatismus“ gefallen lassen. Gegen das Verfahren der „Ableitung“ ist geltend zu machen, dass sich Philosophie von ferne nicht in irgendwelcher Deduktion erschöpft.

Wir meinen das kritisch haltbare und einwandfreie philosophische Verfahren in der „Rückfrage“, der grundsätzlich keine Grenzen gesetzt sind, zu erkennen. Im Unterschiede zur Progression des ableitenden Verfahrens vollzieht sich in der Rückfrage eine Regression, und zwar in dem Sinne, dass von irgendeiner Position der Erkenntnis aus gefragt wird nach zurückliegenden Positionen, an denen die kritische Bewährung und Vertiefung der Ausgangsposition gesucht wird. - Die Konkurrenz der philosophischen Systeme, deren Schauplatz die Philosophiegeschichte ist, kann aufgefasst werden als eine ständige Auseinandersetzung mit der Frage nach der Priorität derjenigen Prinzipien, in denen die je noch erreichbare letzte Voraussetzung unserer Erkenntnisse vermutet wird. Was von dem einen Denker als ein Letztes ausgesagt wird, das meint der andere durch eine weitergreifende Rückfrage überholen zu können. Wo der eine Denker eine nicht mehr zu überbietende Priorität der Voraussetzungen wahrzunehmen meint, da glaubt der andere ein „prius“ zu erkennen, das hinter jener Priorität zurückliegt.

Wobei es wiederum das Kennzeichen einer „dogmatischen“ Haltung wäre, die Rückfrage nach den Voraussetzungen irgendwo zu einem absoluten Abschluss bringen zu wollen! Dies darf aber wiederum nicht im Sinne einer relativistischen Nivellierung der Erkenntnispositionen verstanden werden. Der philosophischen Erkenntnisfrage bleibt ihre unvergleichliche Relevanz durchaus erhalten.

Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntnis ist nicht ein als „absolut“ vorausgesetztes Prinzip, vielmehr die „Frage“. Es darf aber damit nicht eine bestimmte Frage gemeint sein. Vielmehr ist es grundsätzlich möglich, im Ausgehen von jeder beliebigen Frage, die in sokratischer Präzision gestellt wird, den Zugang zur philosophischen Erkenntnis zu gewinnen. — Mit dem Stellen der Frage sehen wir uns in den Horizont des „Logos“, der „Vernunft“ versetzt. In der Frage ist „Erkenntnis“ also schon vorausgesetzt. Durch die Frage kann somit „Erkenntnis“ nicht überholt werden, etwa indem nach ihrer Herleitung aus dem Sein gefragt wird. Indem Philosophie von der Frage ihren Ausgang nimmt, anerkennt sie im Logos die Voraussetzung ihres Denkens.

In der „Frage“ als solcher ist die „Dialektik“ des Denkens, auch des philosophischen Denkens, beschlossen. Denn die Frage ist ausgerichtet auf die alternative Möglichkeit des „Sic et Non“, indem sie sich offenhält für die mögliche Antwort „So ist es“ oder „So ist es nicht“. Wir können „Dialektik“ als Prinzip des Fortschreitens des philosophischen Gedankens anerkennen, freilich nicht im Sinne einer sich bewegenden Antithetik, wie sie Hegel voraussetzt, sondern des in der „Frage“ sich anzeigenden „Sic et Non“ der Bejahung und Verneinung. Über das methodische Prinzip der „Frage“ hinauszugehen zu einem Gesetze des Fortschreitens philosophischer Erkenntnis ist uns nicht erlaubt.

II.

Erscheinung. Die Frage der Erkenntnis wird uns primär gestellt in dem „Dies-Da“ der Erscheinung. Wohl gibt es Bereiche möglichen Fragens, die der Ordnung eidetischen Seins angehören. Doch setzt dieses Fragen — was hier nicht aufgewiesen werden kann — als das primär Befragte die Erscheinung voraus. Es ist Erscheinung, wonach primär gefragt, und „wovon“ in Beantwortung der Frage primär ausgesagt wird. Mit gutem Grunde wurde die Erscheinung von den Alten als „Weckruf“ der Erkenntnis verstanden. Indem

sie wesensmässig nicht zum Erfragten. oder zu dem, „was“ ausgesagt wird, werden kann, ist sie das primär Befragte und insofern der Quellpunkt aller Fragestellung. - Das „Dies-Da“ der Erscheinung, das den von ihr ausgesagten Bestimmungen gleichsam zugrundeliegt als das, „wovon“ ausgesagt wird, wird zum Anlass des aristotelischen Substanzdenkens. Der Substanzbegriff kann darin seine Rechtfertigung finden, dass mit „Substanz“ gemeint ist das „determinandum“ der Erscheinung, das als solches wesensmässig nicht in eine Determination eingehen kann.

„Erscheinung“ kann nicht aus irgendwelchen ontologischen Sachverhalten, die vorausgesetzt werden, verstanden oder aus elementaren, zugrundeliegenden Gegebenheiten des Seienden wissenschaftlich erklärt werden. Erscheinung scheint vorauszusetzen „etwas, das erscheint“. Es lag der Naturphilosophie aller Zeiten nahe, dieses „Etwas“ als ein hypostatisches Sein, das der Erscheinung zugrundeliegt, aufzufassen. Am geläufigsten ist uns die von der Physik vollzogene schematisierende Hypostasierung von elementaren Prinzipien (z.B. Wellen oder Korpuskeln). Hypostasen dieser Ordnung mögen wissenschaftlich noch so wertvoll sein, so dürfen sie doch nicht als Prinzipien einer Erklärung der Erscheinung als solcher in Anspruch genommen werden. - „Erscheinung“ darf in keinem Fall ausgelegt werden als der äussere Exponent eines hinter ihr liegenden „wahren“ Sachverhaltes, in dem das „eigentliche“ Sein des Wirklichen, etwa gar das „Ding an sich“, vorausgesetzt würde. Alles philosophische Verständnis der Erscheinung ist auszuschalten, in dem sie als die Aussenseite von „etwas, das erscheint“ begriffen wird. Denn solches Begreifen führt zu Mystifikationen im Sinne eines „Innern der Natur“.

Diese Abgrenzung besagt aber nicht, dass die Bezogenheit der Erscheinung auf „Sein“ in Abrede gestellt wird. Bestritten wird die Materialisierung dieser Beziehung, derzufolge die Erscheinung als die Entäusserung eines hinter ihm(r) liegenden Seins verstanden wird. - Erscheinung ist „so etwas“. Sie erscheint als ein Etwas, das „so und so ist“, also in der Was-Bestimmtheit der Erscheinung. Es gibt weder wirkliche noch mögliche Erscheinung, die der eidetischen Bestimmung, als ein absolut neutrales Etwas, vorausliegen würde. In und mit dem Erscheinen der Erscheinung ist die Frage ihrer Was-Bestimmung aufgeworfen. Dies kann auch so ausgesprochen werden: Indem Erscheinung als „so etwas“ erscheint, kann das Moment ihrer Was-Bedeutung von ihr nicht abgelöst werden. Erscheinung ist nur denkbar als die „etwas bedeutet“.

Alles „Was-Sein“ oder „So-etwas-Sein“ setzt „Sein“ voraus. Erscheinung ist „so etwas“, sofern sie „ist“. „Sein“ ist die Voraussetzung des „So-Seins“ der Erscheinung. Die Bedeutung des So-Seins der Erscheinung setzt voraus die übergreifende Bedeutung ihres Seins. Erscheinung „ist“. In dieser Aussage ist die recht verstandene Bezogenheit von „Sein“ und „Erscheinung“ beschlossen. Alle Erscheinung kann im Hinblick auf die ihr eigene „transzendente“ Bedeutung, dass sie „ist“, vergegenwärtigt werden.- Es ist der Aspekt der philosophischen Mystik, unter dem die Erscheinung in der transzendentalen Bedeutung ihres „Seins“ in den Blickpunkt tritt.

III.

Theoretische Erkenntnis. Mit der Frage nach der Was-Bestimmung der Erscheinung erschliesst sich die Problemdimension der theoretischen Erkenntnis oder der „Wissenschaft“, als das Feld der Entfaltung der „reinen Vernunft“ (im Sinne von Kants „Kritik“). „Wissenschaft“ bedeutet die Verfolgung der Erkenntnisfrage im Sinne der fortschreitenden eidetischen Bestimmung der Erscheinung. Sache der Wissenschaft ist die fortschreitende Beantwortung der Frage, „was es ist“, das erscheint. Dass in der Neuzeit die Wissenschaft in der mathematisch-physikalischen Methode ihr besonders kennzeichnendes Instrument der Forschung gefunden hat, wird hier als bekannt vorausgesetzt. Wesentlich ist uns die Einsicht, dass mit der Wissenschaft die Erkenntnisfrage wohl in einer bestimmten Dimension, aber nicht in erschöpfender Weise aufgeworfen ist. Darum würde die Philosophie eine unerhörte Verkürzung ihres Erkenntnisanliegens erfahren, wenn sie zu einer blossen Wissenschaftstheorie absinken sollte. Wissenschaft, verstanden als Antwort auf die Frage nach dem „Was“ der Erscheinung, setzt voraus eine Philosophie der Erscheinung, eine Philosophie des Seins und der Erkenntnis, und endlich eine Philosophie der Existenz. Nur aus den sie übergreifenden Beziehungen kann die Bedeutung der Wissenschaft einsichtig werden. Theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis wird hier durch keine Vorliebe für „irrationale“ Seinserfahrung in Frage gestellt. Doch wird ihre Grenze an der sie überholenden philosophischen Fragestellung sichtbar.

Die Frage nach der Schranke der Wissenschaft, die uns nicht mehr und nicht weniger als eine Dimension möglicher Erkenntnis bedeuten darf, wird uns aktuell an gewissen Tendenzen der neuzeitlichen Erkenntnisphilosophie, die auf eine integrale Rationalisierung und Mathematisierung alles Seienden

hinzielen. Es stellt sich uns somit die grundsätzliche Frage, ob es in der Wissenschaft um die Aufhebung und Auflösung des Wirklichen, und vor allem der Erscheinung, in die logisch-mathematische „ratio“ geht. Aus der Erkenntnisphilosophie Descartes', wie aus derjenigen von Leibniz, können wir die Voraussetzung herauslesen, dass sich alles Reale „im Grunde“ als ein System von mathematisch-rationalen Begriffen und Relationen darstellt. Die Anerkennung dieser Position würde das Postulat einer Annihilation der Erscheinung zugunsten einer rein eidetisch begriffenen Wahrheit in sich schliessen. – Wer sich zu einem derart radikalen wissenschaftlichen Rationalismus bekennt, darf freilich nicht bei dem Postulat stehen bleiben, dass die wissenschaftliche Analyse des Wirklichen dessen Auflösung in die reine „ratio“ zum Ergebnis habe. Er müsste auch darlegen können, wie sich – in der gegenläufigen Erkenntnisbewegung der Synthese – aus einer Kombination rationaler Momente grundsätzlich Erscheinung und Wirkliches ergeben könnte. So dürfte z.B. Leibniz nicht bei der These stehen bleiben, Sinnlichkeit sei „verworrene“ begriffliche Erkenntnis. Er müsste zeigen können, wie wir von „verworrener“ eidetischer Rationalität – in rückläufigem synthetischem Verfahren – wiederum zur Sinnlichkeit, und damit zur Erscheinung, gelangen. Dies müsste wenigstens schematisch einsichtig werden.

Eine wissenschaftliche Reduktion der Erscheinung als solcher auf rein rationale Sachverhalte ist uns von keiner Seite als möglich erwiesen worden. Vielmehr erweist es sich als unmöglich, den Satz aufzustellen: Die Erscheinung „ist“ logisch-mathematische „ratio“. Ihre durchgehende rationale Bezogenheit wird damit nicht bestritten. Dies heisst aber nicht, dass das Sein der Erscheinung in das Sein rationaler Strukturen aufgeht. – Wir sehen uns hier auf unsern Ausgangspunkt verwiesen: Das Eidos „ist“ nicht die Erscheinung. Das Eidos setzt vielmehr Erscheinung voraus. Erscheinung als solche kann vom Eidos nicht eingeholt werden. Denn in der eidetischen Bestimmung wird ausgesagt, „was es ist“, das erscheint.

IV.

Das Ästhetische. Eine wesentliche Schranke des Horizontes der Wissenschaft oder theoretischen Erkenntnis ist vor allem darin wahrzunehmen, dass ihr „Erscheinung“ als ein in sich unproblematisches, scheinbar eindeutiges Etwas vor Augen steht. Die Wissenschaft hat sich mit dem „Phänomen“ auseinanderzusetzen. Das „Phänomen“ wird gemeinhin vorausgesetzt als eine einfache schlichte Gegebenheit, von der nun gefragt wird, mit Hilfe welcher

logisch-mathematischer Begriffe und Kategorien sie der Wissenschaft zugänglich werden mag. Die Wissenschaft darf darüber hinwegsehen, dass im „Phänomen“ bereits eine Schematisierung der Erscheinung beschlossen ist, indem Erscheinung, verstanden als Phänomen, unter dem begrenzenden Gesichtspunkte wissenschaftlicher Fragestellung in das Gesichtsfeld tritt.

Im Gegensatz zu aller präjudizierenden theoretisch-begrifflichen Schematisierung der Erscheinung wird das Seiende ästhetisch erfahren im reinen Sich-Erscheinen-Lassen von Erscheinung, in den wir uns für ein integrales, von keiner begrifflichen Abstraktion gebrochenes Erscheinen von Erscheinung offen halten. Wir folgen hier der Wegweisung Kants, sofern er das Wesen des Ästhetischen in der Übereinstimmung von Begriff und Anschauung, von Verstand und Einbildungskraft, wahrgenommen hat. Ein „Bedeutung“ der Erscheinung wird auch im Ästhetischen nicht in Abrede gestellt. Doch wird geltend gemacht, dass der reinen, ästhetischen Anschauung dort Abbruch getan wird, wo die Anschaulichkeit von dem vorgegebenen Begriffe her ihr So-Sein empfangen hat.

Das Sein des Ästhetischen kann der Wissenschaft aus dem Grunde nicht zugänglich werden, weil sie im Vollzuge der Was-Bestimmung der Erscheinung wesensmässig einer Integrität des Erscheinens der Erscheinung im Wege steht, indem sie zwar in der Lage ist, von der Erscheinung „etwas auszusagen“, nicht aber Erscheinung als solche erscheinen zu lassen. – Der Unterschied zwischen ästhetischer und wissenschaftlicher Erfahrung beruht nicht etwa darauf, dass der Letztern die Erfahrung „des Wirklichen“ vorbehalten sei, während es die Erstere mit „irrealen“ Sein zu tun habe. Wenn wir annehmen dürfen, dass alle Wirklichkeitserkenntnis im Erscheinen der Erscheinung ihre Basis hat, dann ist daraus die grössere Wirklichkeitsnähe der ästhetischen Erfahrung zu entnehmen. Bedeutet sie uns doch das Feld der „reinen“ Erscheinung.

Zur Disposition des Systems der Philosophie. (Beiläufige Feststellung).

Von der traditionellen Gliederung der Philosophie her gesehen (etwa nach dem triadischen Schema von „Logik, Ethik, Ästhetik“) könnten wir erwarten, dass der Wissenschaft und dem Ästhetischen als Drittes die praktische Vernunft, das Ethos oder die Existenz zugeordnet wird, so dass wir auf die klassisch gewordene, triadische Disposition von Kants Vernunftkritik zurückgreifen dürften. Schon ein erster Hinblick auf die Wissenschaft und

auf das Ästhetische kann uns aber dahin belehren, dass Beides in bestimmter Hinsicht Horizonte der praktischen Vernunft oder der Existenz seine Aktualisierung findet und damit zum Probleme der Existenzphilosophie werden muss. – Sofern die wissenschaftliche Erkenntnis der Naturgesetze in den Horizont praktischer Zwecksetzung gerückt wird und in dieser teleologischen Ausrichtung zur wissenschaftlich fundierten Erzielung bestimmter Effekte führt, entsteht die Technik, als die Manifestation der in die Existenz tretenden Wissenschaft. – Andererseits stehen wir vor dem unerhört gewichtigen Sachverhalte des durch „produktive Einbildungskraft“ sich vollziehenden In-die-Erscheinung-Tretens des Ästhetischen, wie es uns in der Kunst gegenwärtig ist. Die „Poetik“ der Kunst, in der sich die manifeste Aktualisierung des Ästhetischen vollzieht, ist ein Hinweis auf dessen existentielle Bedeutung und auf das Übergreifen des Horizontes der Existenzphilosophie über denjenigen der philosophischen Ästhetik.

V.

Es können an dieser Stelle nur einige Grundbestimmungen der Existenzphilosophie zur Sprache kommen.

Von dem „Phänomene“, als dem Gegenstande der Naturwissenschaft, ist zu unterscheiden das „In-die-Erscheinung-Treten“ der Existenz. – Die Bewegung des In-die-Erscheinung-Tretens der Existenz ist nicht „Vorgang“ oder „Verlauf“, sondern „Akt“ oder „Ereignis“. Erscheinung als Akt und Ereignis ist das Gegenwärtigwerden zukünftigen Seins in der Erscheinung. „Existieren“ ist ein „Sich-Hinausstellen“ aus der gegenwärtigen Erscheinung in die offene Möglichkeit eines Noch-nicht-Seienden. In diesem Sich-Hinausstellen in zukünftiges Sein wird das Noch-nicht-Seiende gegenwärtig und tritt in die Erscheinung.

Existenz ist Erkenntnis. Mit diesem Satze treten wir zur gegenwärtigen Existenzphilosophie weithin in Gegensatz, während wir uns andererseits in der Kontinuität der philosophischen Überlieferung bewegen.

Unter „Erkenntnis“ verstehen wir hier nicht „theoretische“ Erkenntnis. Existenz, verstanden als Erkenntnis, ist nicht auf gegenständliches Sein ausgerichtet. Wir existieren in der „Existenzfrage“. Alle Frage fragt im Horizont der Erkenntnis. Die Existenzfrage kann aber nicht in Sätzen über die Existenz, nur in der Existenz selbst beantwortet werden.

Existenz kann als Erkenntnis am Begriffe des „Vorziehens“ nachgewiesen werden. Der tätige Mensch zieht eine der offenen Möglichkeiten seiner Existenz als die „beste“ vor. Er erkennt diese Möglichkeit als die beste oder als die „vorzügliche“. Dieser Erkenntnis entspricht auch sein Tun. Denn er tut nichts Anderes, als was er als vorzüglich erkennt. In dieser Erkenntnis ist das Tun beschlossen. Im Begriffe der „Entscheidung“ wird Erkenntnis und Tun in dieser ihrer Einheit begriffen. Entscheidung ist Akt der „existentiellen Erkenntnis“. Wir verstehen unter „existentieller Erkenntnis“ diejenige Erkenntnis, in deren Bedeutung es liegt, dass durch sie Existenz praktisch in Anspruch genommen wird.

Existentielle Erkenntnis ist ausgerichtet auf „existentielle Wahrheit“. In der zur Entscheidung führenden Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten der Existenz geht es um eine Wahrheit, die existentiell-anspruchsvolle Bedeutung hat. Die Existenzfrage ist als solche auch eine Wahrheitsfrage. – Existentielle Erkenntnis ist eins mit der Erkenntnis des „Guten“.

Wir bekennen uns zu einer transzendentalphilosophischen Begründung aller Erkenntnis (über die wir uns hier nicht aussprechen können). Existentielle Erkenntnis ist ausgerichtet auf das transzendental begründende Prinzip oder auf die ursprüngliche Idee existentieller Wahrheit und Güte.

Bei einer „transzendentalen“ Begründung der Erkenntnis – auch der existentiellen Erkenntnis – geht es nicht um eine Begründung im menschlichen Subjekte oder in anthropologischen Gegebenheit. Denn Erkenntnis ist nicht eine Funktion des Seins des Menschen. Begründende Voraussetzung aller Erkenntnis ist das transzendente Prinzip des Logos als solchen. Einen Wahrheitsanspruch können wir nur durch Ermessen an „der Wahrheit“ beglaubigen.

Der Logos der reinen theoretischen Erkenntnis oder die „ratio“ des Rationalismus hat keine Bedeutung, in der die Existenz ihre Begründung finden könnte. Indem wir den Logos existentieller Erkenntnis denken, denken wir existentielle Erkenntnis oder Existenz in transzendentaler Bedeutung. In einer abgekürzten Formierung dürfen wir von „transzendierender Existenz“ reden.

„Wahrheit“ in transzendentaler und existentieller Bedeutung können wir nicht, wie in theoretischer Erkenntnis, zum Gegenstande des Denkens machen. Diese Wahrheit ist wahr, nur sofern sie die Existenz in Anspruch nimmt. Sie ist also nur in der existentiellen Bezogenheit auf sie, nur in der

Existenzlage der Entscheidung, zu erkennen. – Auf der Ebene der philosophischen Untersuchung kann somit die existentielle Bedeutung der „Wahrheit“ nicht zur Geltung kommen.

VI.

Bei der Frage nach der „Freiheit“ geht es um die Existenz, gesehen unter dem Gesichtspunkte ihrer Aktualisierung. Mit der Rechenschaft, die wir uns von dieser Aktualisierung geben, geht Hand in Hand eine Auseinandersetzung mit konkurrierenden Auslegungen des Existenzereignisses, die vom Standorte der hier vorgetragenen Existenzphilosophie abgelehnt werden müssen. – Es geht nicht um die Freiheit des „Willens“, sondern des „Wollens“, und darüber hinaus um diejenige der Aktualisierung der Existenz im weitesten Sinne.

Unter „Freiheit“ verstehen wir diejenige Bestimmtheit der Existenz, derzufolge sie in ihrer Aktualisierung in der Ausrichtung auf das transzendente Prinzip existentieller Erkenntnis existiert.

Unter „Determinismus“ verstehen wir diejenige Auffassung der Existenz, nach der ihre Aktualisierung auf bedingende Prinzipien immanenter Ordnung zurückzuführen ist. Wer behauptet, dass eine Handlung so oder so vollzogen werden „musste“, steht vor der Aufgabe, sie aus so und so beschaffenen Bedingungen in ihrer Notwendigkeit zu „erklären“. Es kann aber kein immanentes Prinzip geben, aus dem existentielle Erkenntnis in ihrer Aktualisierung erklärt werden könnte. Der existentielle Erkenntnisakt ist grundsätzlich nicht auf ein determinierendes immanentes Prinzip zurückzuführen. (Näheres kann hier nicht ausgeführt werden.)

Die Ablehnung des Determinismus bedeutet nicht, dass dem Menschen „die Freiheit“ als solche zugesprochen wird. Es kommt keine absolute Freiheit in Frage, nur ihre relative Realisierung. „Freiheit“ ist kein stehendes Prädikat des Menschen. Sie ist eine Existenzfrage, die von Gegenwart zu Gegenwart offensteht.

Auch der Indeterminismus ist abzulehnen. Es gibt kein „liberum arbitrium indifferentiae“, das der Entscheidung vorausliegen würde. Es gibt kein inhaltlich unbestimmtes Wollen, das sich nachträglich zu seinen Motiven in „freier Wahl“ entscheiden würde. Es gibt kein „Können“ im Sinne einer „freien“ Verfügbarkeit der Handlung, die der Mensch dann „nach

Belieben“ vollziehen könnte. – Es geht in der Behauptung der „Freiheit“ um das einfache Anliegen, die Bedeutung der existentiellen Entscheidung in ihrer Reinheit festzuhalten und sie abzugrenzen gegen bestimmte Lehrbildungen, die geeignet sind, sie zu verdecken, indem sie das Ereignis der Existenz anderswo als in der Entscheidung selbst wahrzunehmen meinen, sei es dass es in immanente Vorbedingungen vorverlegt wird, sei es dass man es in einem indifferenten Wollensakt aufdecken zu können glaubt.

Was die Zeit angeht, so gibt es keine leere Anschauungsform, keine Dimension der Zeit, keine „absolute“ Zeit. – Die Zeitbestimmung bezieht sich auf das „Erscheinen“ der Erscheinung. Auf der Identität der Erscheinung in ihrem Erscheinen beruht die Identität eines „Zeitpunktes“. Die Erscheinung ist ein Mannigfaltiges in der Zeit als das sich von Gegenwart zu Gegenwart erneuernde Erscheinen der Erscheinung in ihrer „Dauer“. Explikationen der Zeit als „Folge“, „Nacheinander“, „Reihe“, oder aus der Beziehung auf die „Zahl“, erwecken räumliche Vorstellungen. Sie haben ihre Schranken darin, dass sie nicht imstande sind, die „Phasen“ der Zeit zum Ausdruck zu bringen.

„Zukunft“ darf nicht als ein objektiv Seiendes vorausgesetzt werden, als etwas, dem wir „entgegensehen“ oder dessen Kommen wir „erwarten“ könnten. Sie ist nicht etwas, das „ist“, dessen wir aber noch nicht ansichtig sind, oder etwas, das „uns erwartet“. Denn es bleibt bei dieser Vorstellung übersehen, dass der existierende Mensch in seiner existentiellen Stellungnahme unvermeidlich auf die Zukunft einwirkt. Die Frage nach der Bedeutung der „Zukunft“ ist ohne Beziehung auf die sich aktualisierende Existenz nicht zu beantworten.

„Gegenwart“ beruht auf dem „Erscheinen“ der Erscheinung, auf der Aktualität des Ereignisses der Existenz, auf dem Aktuellwerden der Entscheidung.

Was der „Vergangenheit“ angehört, ist nicht ein Vorhandenes, das „hinter uns liegt“. Wir dürfen keine Versachlichung des Vergangenen vollziehen. Denn die Zukunft, so hat die Vergangenheit eine existentielle Bedeutung. Die als „vergangen“ gedachte Existenz existiert aber nicht aktuell. Die vergangene Existenz ist Existenz, auf die „reflektiert“ wird.

VII.

Was den Begriff der „Erkenntnis“ in seinem allgemeinen Sinne angeht, so werden wir von der Logik der Sprache verleitet, „Erkennen“ und „Erkannt-

werden“ im Sinne einer Tätigkeit und eines Erleidens zu unterscheiden. Bei dieser Unterscheidung geht die Sprache von dem einfachen Gegenüber von Ich und Gegenstand aus: Das Ich erkennt, und der Gegenstand wird erkannt. Die Zerlegung der Erkenntnis in eine aktive und eine passive Komponente kann aber nur etwas Vorläufiges sein. Denn mit „Erkennen“ und „Erkanntwerden“ (z.B. eines mathematischen Theorems) ist dasselbe gemeint: Das Ereignis des „Einleuchtens“ von etwas. Erkenntnis, verstanden als ein Ereignis in der Zeit, hat weder aktive noch passive Bedeutung. Sie wird am besten durch ein Medium formuliert: Erkenntnis, verstanden als Ereignis, ist ein Sich-Erschliessen von etwas. Diese Formulierung weist weder auf ein tätiges Subjekt noch auf einen leidenden Gegenstand zurück.

Wir bewegen uns im Horizont klassisch-antiker Überlieferung, wenn wir zunächst die theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis in den Blickpunkt unserer gnoseologischen Betrachtung rücken. In der Erkenntnisphilosophie der letzten Jahrhunderte nahm im Felde der theoretischen Erkenntnis die „Subjekt-Objekt-Relation“ eine beherrschende Stellung ein. „Subjekt“ und „Objekt“ entsprechen auf der Ebene der theoretischen Erkenntnis der Relation „Ich und Gegenstand“, die ihrerseits bezogen ist auf die Relation „Erkennen und Erkanntwerden“. Es ist uns aber einsichtig geworden, dass wir bei diesem Komplex von gnoseologischen Entsprechungen nicht stehen bleiben dürfen. Dies führt uns zu einer erkenntnisphilosophischen Einsicht, dass die Subjekt-Objekt-Relation nichts Endgültiges bedeuten kann. Die „Subjektivität“ der Erkenntnis darf bei kritischer Überlegung verstanden werden als „Sich-Erschliessen von Seiendem“, ihre Beziehung auf ein „Objekt“ als Bezogenheit auf „Seiendes“. In dem Einen ist ausgesprochen, was uns als die „subjektive“ Bedeutung der Erkenntnis geläufig ist; in dem Andern, was wir als das „Objektive“, auf das die Erkenntnis ausgerichtet sei, zu nennen pflegen.

Von der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis haben wir unterschieden „existentielle Erkenntnis“, als die wir den Begriff der „Existenz“ expliziert haben. Wir haben damit eine Erweiterung der Bedeutung von „Erkenntnis“ vollzogen, an der von vornherein sichtbar wird, dass wir mit dem traditionellen Subjekt-Objekt-Schema die Auseinandersetzung mit dem Erkenntnisproblem nicht bestreiten können. Erkenntnis als Beziehung zwischen Ich und Gegenstand kommt hier noch weniger in Frage als wie in der theoretischen Erkenntnis. – Während sich in theoretisch-wissenschaftlicher Erkenntnis „Seiendes“ zu erkennen gibt oder sich erschliesst, ist es Sein-Sollendes, das in existentieller Erkenntnis in seinem Anspruch auf Aktualisierung der Existenz

offenbar wird. Von theoretisch-wissenschaftlicher Wahrheit hebt sich existentielle Wahrheit darin ab, dass ihre Erkenntnis ein In-die-Erscheinung-Treten von Sein-Sollendem, oder von dem, was vorzuziehen ist, bedeutet. Sofern „Wahrheit“ in existentieller Bedeutung verstanden wird, ist in ihr der Anspruch auf existentielle Entscheidung in der Ausrichtung auf ein Sein-Sollendes oder ein „Vorzügliches“ beschlossen.

Die Erweiterung der Bedeutung von „Erkenntnis“ und „Wahrheit“ auf die Existenz kann nur vom Standorte eines durchschnittlichen Wissenschaftsdenkens aus als paradox empfunden werden. Einem tiefern Erkenntnisbewusstsein ist es immer lebendig gewesen, dass die Existenzfrage zu verstehen ist als Frage, ob und inwiefern der Mensch „aus der Wahrheit existiert“.

VIII.

Das Erscheinen der Erscheinung. Dass die Voraussetzung der Subjekt-Objekt-Relation einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Erkenntnisprobleme - mit dem Probleme der theoretischen so gut wie der existentiellen Erkenntnis - nicht angemessen ist, dies ergibt sich aus dem Hinblick auf die nächstliegende Erkenntnismöglichkeit: auf die „sinnliche Empfindung“. Einer reinen „Subjektivität der Sinnesempfindungen“ steht im Wege, dass in der Sinnesempfindung „etwas“ empfunden wird. Auch wird es unmöglich sein, an der Empfindung ein subjektiv und ein objektiv bedingtes Teilmoment zu unterscheiden. - Mit „Sinnesempfindung“ kann nichts Anderes als „Erscheinung“ gemeint sein. Es liegt am Tage, dass „Erscheinung“ weder als ein subjektives, noch als ein objektives Sein, noch als eine Kombination beider Momente ausgelegt werden kann. Wohl aber muss diejenige Unterscheidung vollzogen werden, die der Anwendung des Subjekt-Objekt-Schemas auf das Problem der sinnlichen Erkenntnis letztlich zugrundeliegt: Erscheinung in ihrem „Sein“, und Erscheinung in ihrem „Erscheinen“. Die „objektive“ Bedeutung der Erscheinung sprechen wir aus im „Sein“ der Erscheinung, ihre „subjektive“ Bedeutung im „Erscheinen“ der Erscheinung. Mit dieser Reduktion glauben wir dem Subjekt-Objekt-Schema gerecht zu werden, indem wir aussprechen, was bei dieser Anwendung mit ihm „gemeint“ ist.

In der „Erscheinung“ als solcher ist beschlossen das Moment des „Erscheinens“ oder des „In-die-Erscheinung-Tretens“. - Ein Absehen vom „Erscheinen“ der Erscheinung würde bedeuten, dass „Erscheinung“ als ein

rein ontologisches Problem aufgefasst wird. Ein ontologisches Verständnis der Erscheinung begegnet uns vor allem im Bereiche naturwissenschaftlichen Denkens, wo die Neigung besteht, „Erscheinung“ als ein vorhandenes Etwas vorzusetzen. Sie erstarrt dann zu der geläufigen Vorstellung vom „Phänomene“, dessen Vorhandensein als ein Seiendes ein Moment der kosmischen Wirklichkeit ausmacht. Von einem solchen Vorhandensein der Erscheinung im Kosmos, von einem Sein der Erscheinung als einem seienden Etwas, das auch abgesehen von seinem Erscheinen „etwas sein“ würde, kann aber keine Rede sein.

Das „Erscheinen“ der Erscheinung entzieht sich aller derjenigen Auslegung der Erscheinung, in der sie auf ihr „So-Etwas-Sein“ ausgelegt wird. Es liegt schlechthin ausserhalb aller Was-Bestimmung der Erscheinung. Im „Sein“ und im „So-Etwas-Sein“ der Erscheinung kommt also deren Problem noch nicht integral zur Aussprache. - Im „Erscheinen“ der Erscheinung kommt diejenige Seite ihres Problems zur Aussprache, die bis dahin durch das „Subjektive“ bezeichnet wurde. Im „Erscheinen“ steht die Erscheinung im Blickpunkte als „In-die-Erscheinung-Treten“, somit als Akt, als Ereignis in der Zeit. (Zu dieser Feststellung steht in Korrespondenz die Aussage, dass auch „sinnliche Empfindung“ nicht nur als „Inhalt“, sondern auch als „Akt“ verstanden werden kann.) Im „Erscheinen“ der Erscheinung, oder in ihrem „In-die-Erscheinung-Treten“ ist das beschlossen, was wir die „Gegenwart“ der Erscheinung nennen. Sie „wird“ im Eintreten in ihre Aktualität gegenwärtig. Das „In-die-Erscheinung-Treten“ darf als ein Akt des „Werdens“ ausgesagt werden. „Werden“ der Erscheinung hebt sich ab von ihrem „Sein“.

In ihrem Gegenwärtigwerden im Erscheinen ist Erscheinung in der Zeit. Das Sein in der Zeit liegt aber als solches nicht im Horizonte des theoretisch-wissenschaftlichen und des ontologischen Denkens. Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit sind nicht Prinzipien der theoretischen Erkenntnis. In ihrem Eintreten aus dem Zukünftigen in die Gegenwart und ihrem Einsehen in das Vergangene ist die Erscheinung ein Problem der Existenzphilosophie. Es bedarf der weitem Ausführung, dass das Eintreten der Erscheinung aus dem Möglichen der Zukunft in das Gegenwärtig-Wirkliche als ein „exsistere“ ausgelegt werden kann.

IX.

Wir haben bereits hingewiesen auf Beziehungen, denen zufolge einerseits die Wissenschaft, andererseits das Ästhetische in den Horizont der Existenzphilo-

sophie treten (IV). Es stellt sich die Aufgabe, dass wir uns von den zwischen Wissenschaft, Ästhetik und Existenzphilosophie waltenden Beziehungen eine letzte, grundsätzliche Rechenschaft geben. Wir sind uns bewusst, damit an eines der tiefsten Probleme heranzutreten, die sich die philosophische Systematik stellen kann. Wenn wir einerseits bei der traditionellen Koordination von drei Erkenntnisinstanzen nicht stehen bleiben können, dann werden wir uns andererseits vor einer oberflächlichen oder tiefsinnigen Verdeckung der Unterschiede in Acht nehmen. Wir suchen eine Einheit des Systems, die einer ihrem Probleme angemessenen Gliederung Raum lässt.

Wir meinen in der Lage zu sein, in der Besinnung auf „Erscheinung“ eine Erkenntnis der Grundzüge philosophischer Systematik zu gewinnen. Im Ästhetischen begegnet uns jene qualitativ gesteigerte Erscheinung, in der wir deren Integrität wahrzunehmen meinen. In der theoretischen Erkenntnis geht es darum, Erscheinung auf ihr Sein und auf ihr So-Sein auszulegen. In ihrem In-die-Erscheinung-Treten tritt die Erscheinung in den Horizont der Existenzphilosophie.

Alle Beziehungen auf das Gegenwärtigwerden eines Zukünftigen schliesst in sich ein Moment der teleologischen Ausrichtung. Sie kann sich nicht in einer „Feststellung“ dessen, was sein wird, erschöpfen. Denn das „Gewärtigen“ der Zukunft impliziert eine „Einstellung“. Dies bedeutet aber Ausrichtung auf etwas, das „noch nicht ist“, jedoch als Telos der Ausrichtung „sein soll“. – Der Terminus „Er-scheinung“ weist in der Vorsilbe des Wortes vielsagend auf ein Moment der Ausrichtung hin. Wir meinen dieses Moment in ihrem „Werden“, im Gegenwärtigwerden aus ihrer Zukunft, zu erkennen. Dass uns Erscheinung in dem angegebenen Sinne als ein Sein in der Zeit erkennbar geworden ist, bietet uns die Grundlage dafür, dass wir Erscheinung in ihrem Erscheinen als ein Akt der Existenz aussagen. „Existenz“ in ihrem „exsistere“ bedeutet uns ein „Heraustreten“ aus allem blossen „Verlaufe“, dessen Geschehen – übrigens zu Unrecht – als „selbstverständlich“ vorausgesetzt wird. Sie bedeutet das Heraustreten in die Ausrichtung „auf etwas hin“, das als Telos nicht „ist“, sondern „sein soll“. Indem wir eben diese Ausrichtung im In-die-Erscheinung-Treten der Erscheinung wahrnehmen, wird uns „Erscheinung“ als eine Weise des „exsistere“ der Existenz erkennbar, – als diejenige Weise, auf der alles Eintreten der Existenz in ihre Gegenwart ursprünglich beruht. – Es liegt am Tage, dass von hier aus auf das uralte Problem der Teleologie, verstanden in seiner Natur und Mensch umfassenden Bedeutung, ein Licht fällt.

Für das Problem einer Einheit der philosophischen Systematik ergibt sich aus der hier dargelegten Einsicht, dass die Philosophie des Ästhetischen und die Philosophie der theoretischen Erkenntnis als Erkenntnisdimensionen der Philosophie der Existenz aufgefasst werden können. Sie stellen sich als ihre Auszweigungen dar. – Die Erkenntnis der ästhetischen Integrität der Erscheinung und die wissenschaftliche Erkenntnis ihres Seins und So-Seins beruhen auf einem Absehen der existentiellen Bedeutung der Erscheinung und werden insofern als Teilaspekte der Erscheinung erkennbar. Aus ihrem Horizonte gelangen wir nicht zum Erscheinen der Erscheinung in der Zeit. Dagegen ist es möglich, Erscheinung in der Zeit einerseits in ihrem ästhetischen Gehalt, andererseits in ihrem Sein und So-Sein ins Auge zu fassen.

Es ist ein Vorurteil der gegenwärtigen Philosophie, das von der antiken Ontologie genährt wird, dass „Sein“ vor der „Existenz“ die systematische Priorität besitze. „Existenz“ umgreift in ihrer Bedeutung Werden und Sein, während „Sein“ den Bedeutungsgehalt der Existenz nicht erreicht.

Wie schon bekannt gegeben wurde (V), wird hier eine transzendente Begründung der philosophischen Systematik vertreten. Es ergibt sich aus der Konsequenz des Gesagten, dass die Einheit des Systems nicht im transzendentalen „Sein“, sondern in der transzendental verstandenen „Existenz“ ihre letzte Grundlage findet.

Siglen zu Heinrich Barths Schriften

- A *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, Basel 1935.
- AH *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*. In Verbindung mit Hans Grieder und Armin Wildermuth herausgegeben von Günther Hauff, Basel 1967.
- Bull. Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft Basel, erscheint seit 1997ff.
- D *Descartes' Begründung der Erkenntnis* (Diss.), Bern 1913.
- EE *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*, Basel 1965.
- EL *erscheinenlassen* (Ausgewählte Texte aus Heinrich Barths Hauptwerk „Erkenntnis der Existenz“, mit Hinführungen von Rudolf Bind, Georg Maier und Hans Rudolf Schweizer), Basel 1999.

- EPWS „Entwurf zu einer Philosophie des ‚wirklichen‘ Seins“, unveröffentlichtes Manuskript 1939.
- GE „Gotteserkenntnis“. In: Vorträge an der Aarauer Studentenkonferenz 1919, Basel 1919.
- GPE „Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit“. In: Theologische Zeitschrift, herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Jg. 9 (1953), Heft 2, S. 100-117.
- IET *In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*, herausgegeben von Günther Hauff, Hans Rudolf Schweizer und Armin Wildermuth, Basel 1990.
- OI „Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von Heinrich Barth mit M. Heidegger“. In: Zwischen den Zeiten, 7. Jg. (1929), Heft 6, S. 511-540.
- P *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen 1921.
- PCE *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth*, herausgegeben von Gerhard Huber, Basel 1960.
- PE I *Philosophie der Erscheinung, 1. Teil: Altertum und Mittelalter*, Basel 1947.
- PE II *Philosophie der Erscheinung, 2. Teil: Neuzeit*, Basel 1959.
- PE_x „Philosophie der Existenz“. In: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Band II, Basel 1942, S. 22-46.
- PPG „Zum Problem der phänomenalen Gegenständlichkeit“, unveröffentlichtes Manuskript, 1951.
- PTE „Philosophie, Theologie und Existenzproblem“. In: Zwischen den Zeiten, 10. Jg. (1932), Heft 2, S. 99-124.
- PV *Philosophie der Praktischen Vernunft*, Tübingen 1927.
- PU *Das Problem des Ursprungs in der Platonischen Philosophie*, München 1921.
- SZ „Das Sein in der Zeit“. In: Philosophie und Geschichte, Nr. 42, Tübingen 1933.

ThE
PhA

Philosophie d. Heidegger & Co. 1933
Philosophie d. Heidegger & Co. 1933

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft

ISSN 1661-0415

Verantwortlich für das Bulletin: Armin Wildermuth

Redaktion: Armin Wildermuth, Christian Graf

Fertigstellung und Versand: Georg Maier

Quidumweg 18

4143 Dornach