

TRANSZENDENTALE BEZIEHUNG

**Heinrich Barth - Martin Heidegger
Emmanuel Levinas - Julius Schaaf**

Bulletin
der Heinrich Barth - Gesellschaft

Basel

Nr. 14/Oktober 2006

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
Kasper; HD Dr. Harald Schwaetzer.
Honorar: Dr. Georg Maier
 Ehrenmitglied: Prof. Dr. Gerhard Huber

Bulletin Nr. 14 Oktober 2006

Inhalt

Vorwort

Vorbemerkungen (*Armin Wildermuth*) 2

Vortrag

Das Wort als Geschichtlichkeit. Heinrich Barth, Emmanuel Levinas und
Julius Schaaf. Eine Vergegenwärtigung. (*Christoph von Wolzogen*) 5

Dokumente

Armin Heideggers Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“
(*Heinrich Barth*) 27

Philosophisches Seminar SS 1960 Philosophie der Geschichte
(*Heinrich Barth*) 39

richt

Veranstaltungen zur Philosophie Heinrich Barths in Deutschland
(*Christian Graf*) 50

Rezension

Armin Bondeli: „Kantianismus und Fichteanismus in Bern“
(*Harald Schwaetzer*) 54

Zeigen

Vortrag am Samstag, 14. Oktober 2006, 10.30 Uhr: Prof. Dr. Guy van
Erckhoven: „Existenz und Revelation“. 58

Vorlesungen von Heinrich Barth im Roderer-Verlag 58

Vorbemerkungen

Christoph von Wolzogen lenkt in seinem gross angelegten Beitrag die Aufmerksamkeit auf die philosophische und auch persönliche Beziehung zwischen Heinrich Barth und Julius Schaaf, dem Kollegen von Adorno an der Universität Frankfurt. Es spricht für das Niveau dieser Begegnung, wenn man die ganz unterschiedlichen Ansätze dieser beiden Philosophen bedenkt. Ausgehend von der Relationenphilosophie von Johannes Rehmke, die er in seiner Werk über die *Grundprinzipien der Wissenssoziologie* (Hamburg 1956) fruchtbar machte, entdeckt Schaaf in Barths *Philosophie der Erscheinung* ein Pendant, das vorerst ganz unerwartet anmutet. Seine Rezension der *Philosophie der Erscheinung* in der *Philosophischen Rundschau* vom Mai 1963 (11. Jahrgang, Heft 1/2 S. 49-68) darf immer noch als eine der besten Einführungen in die Perspektiven gelten, die das Denken Barths eröffnete. Diese Rezension gab eigentlich das Niveau vor, auf dem Barths Philosophie in den vergangenen Jahrzehnten hätte angeeignet und in ihren Facetten hätte erhellt werden sollen. Der Rezensent erkannte schon damals die Bedeutung von Barths radikalem Denken. Er formulierte nach gründlicher Lektüre: „Aber das eine hoffe ich doch schon spürbar gemacht zu haben, dass uns mit ihr (der *Philosophie der Erscheinung*, A.W.) Kriterien und Massstäbe an die Hand gegeben worden sind, die den höchsten, uns heute erreichbaren Stand des Philosophierens und damit der denkenden Auslegung der Geschichte repräsentieren“ ebd. 67.) Dass Heinrich Barth die inhaltliche Bedeutung von Schaafs Rezension erkannte, belegt sein Brief an den Rezensenten vom 3. Juni 1963, der in der Anmerkung 14 des Beitrages über *Das Wort als Geschichtlichkeit* in diesem Bulletin abgedruckt ist.

Christoph von Wolzogen hat nun, eingedenk dieses gewichtigen Urteils, eine Darstellung und Untersuchung von Barths Philosophie geleistet, die sowohl die Argumente und Einsichten von Julius Schaaf einholt, als auch auf eine noch ausstehende intensive Begegnung der Barthschen Philosophie mit dem Denken von Emmanuel Levinas vorgreift. Was die drei Denker verbindet, könnte man in ihren Versuchen sehen, auf unterschiedliche Weisen zu einer „Metaontologie“ vorzudringen und das Zeitalter der „paradigmatischen Philosophien“ hinter sich zu lassen – nicht im Sinne einer Proklamation des „Endes der Philosophie“ überhaupt, vielmehr im Sinne einer Tieferlegung

er Philosophie in den Horizont eines durch keine ontologische Hypostasen verfälschten Wirklichkeits-Verstehens. - Am Leitfaden sorgfältigen Vergleichens und Aufspürens latenter Synthesen von Einsichten Barths und Levinas' in den Horizont einer ontologiefreien ethischen Besinnung drängt sich eine bei Barth noch nie so wahrgenommene Bedeutung von Sprache, Koexistenz und Wort in den Vordergrund. Es ist das in der Koexistenz erscheinende Wort, das auch dann, wenn es sich des Guten zu versichern meint und es zu verneinern versucht, seine Verletzlichkeit zeigt: „...das Sagen des Guten ist, wie die Katastrophen des 20. Jahrhunderts zeigen, der äussersten Entstellung durch die Geschichte ausgesetzt. Und so ist das ‚Wort‘ in seiner extremen Verletzlichkeit und höchsten Wirkungsmacht das eigentliche Zentrum des geschichtlichen. Und in der Philosophie des Wortes sehe ich das Innerste des Barthschen Denkens.“ Dieses Wort ist nicht das Wort des abstrakten Satzes, sondern liegt in der Vorgängigkeit des In-Anspruch-genommen-Seins der einzelnen, immer geschichtlich einmaligen Existenz – so nach Barth – und in der Nicht-Indifferenz des Antlitzes des Anderen – so nach Levinas.

Das Bulletin lädt im Weiteren zur nachdenklichen Lektüre zweier Dokumente des Barthschen Denkens ein. Das eine Dokument bildet den Wiederabdruck der Rezension Barths, die er 1930 dem Kant-Buch Heideggers widmete; das zweite Dokument bilden die Thesen über „Philosophie der Geschichte“, die er im Sommersemester 1960 seinem Philosophischen Seminar vorlegte.

Die Rezension Barths zog das Interesse Heideggers auf sich. In einem Brief vom 26. Juli 1930 dankt er Barth für „diese ungewöhnliche Besprechung ... die ist ungewöhnlich, einmal weil in ihr klar wird: hier gilt es Ernst; sodann aber, weil sie mir erstmals Gelegenheit gibt, wirklich lernen zu können.“ (IET 10) Auch dies ist eine ungewöhnliche Reaktion Heideggers. Leider scheinen seine Notizen von ihm zu Barths Rezension zu existieren oder sie wurden vom Herausgeber des 3. Bandes der Gesamtausgabe als nicht relevant eingestuft. Die Barthsche Rezension ist einerseits durchdrungen von Anerkennung für den philosophischen Tiefgang von Heideggers Kantinterpretation und andererseits geprägt durch die kritische Zurückweisung des ontologischen Umgangs mit dem Problem der Existenz.

Die Barthschen Seminar-Thesen zur „Philosophie der Geschichte“ betonen die Kontingenz des geschichtlichen Geschehens, dessen Verwurzelung in der Existenz und Koexistenz der Einzelnen zu suchen ist. Es ist deren transzendente Ausrichtung, die die eigentliche Geschichte auch der Kollektive konstituiert. Alle Totalitätsspekulationen im Sinne von Hegel oder Marx werden darum konsequent abgelehnt.

Im Bulletin findet sich auch ein Reisebericht von Christian Graf, der auf das verstärkende Interesse an der Barthschen Philosophie in Deutschland verweist, sowie eine von Harald Schwaetzer verfasste Rezension über ein Buch von Martin Bondeli, das sich mit dem Kantianismus und Fichteanismus in Bern auseinandersetzt.

Armin Wilderm.

as Wort als Geschichtlichkeit

einrich Barth, Emmanuel Levinas und Julius Schaaf

ne Vergegenwärtigung

ristoph von Wolzogen

Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort [*ainigma*]; dann er von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber rde ich erkennen, gleichwie [auch] ich erkannt bin“ (1. Kor. 13, 12).

n Beginn des 20. Jahrhunderts macht eine ebenso merk- wie denkwürdige rmel Epoche: das „Ende der Philosophie“. Wie in einem Gedicht von ajakowskij, so hat Emmanuel Levinas¹ einmal gesagt, sind die Begriffe auf e Straße gegangen, und es gibt keine Philosophie mehr, weil alles Philoso- ie ist: die Argumente sind Ereignisse und die dialektischen Widersprüche id Kriege geworden. Mit anderen Worten: das Ende der Philosophie ist der rfang der Politik.² Majakowskij, der in seinem Gedicht „Gut!“ einem ingen Genossen“ empfahl, „machs wie Genosse Felix³“, macht dies mißverständlich klar:

Zwischen zwei Welten“. Der Weg Franz Rosenzweigs, in: G. Fuchs/H. Henrix (Hrsg.): Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Frankfurt 1987, S.

ienauer müßte man sagen: der Anfang der politischen Theologie, als der äußersten – hatologischen – Steigerung einer paradigmatischen Philosophie (s.u.), in der die izzigkeit des Einzelnen in den Gang der endzeitlich gedachten Weltgeschichte gelöst wird. Gleichsam schlagend drückt dies die Formel von Jacob Taubes (vgl. rs., Abendländische Eschatologie, München 1991) aus: „Zeit heißt Frist. Wer istlich zu denken glaubt und dies ohne Frist zu denken glaubt, ist schwachsinnig.“

emeint ist Felix Edmundowitsch Dserschinskij (1877-1926), Leiter der 1917 gründeten Tscheka.

„Die Revolution schickte das knorrige Reden der Millionen auf die Straße, der Jargon der Vorstädte wogte über die Prospekte; das schwächliche intelligenzlerische Sprächlein mit seinen kastrierten Worten ‚Ideal‘, ‚Kriterien der Gerechtigkeit‘, ‚göttliches Prinzip‘, ‚Christi transzendentes Antlitz‘, all diese Phrasen, die man sich im Restaurant zuraunte, sind weggefeigt. Es ist ein neuer Ausbruch sprachlicher Elementargewalt. Wie kann man ihn poetisch machen? Die alten Regeln ‚Herz auf Schmerz‘, der alte Alexandriner sind nicht mehr zu gebrauchen. Wie kann man die Umgangssprache in die Poesie überleiten, und wie kann man die Poesie aus diesen Reden ableiten? [...] Die neue Sprache muß sofort sämtliche Bürgerrechte erhalten: Aufschrei statt Melodie, Trommelwirbel statt Wiegenlied ...“⁴

Der „Aufschrei“ am Schluß enthält – gleichsam gesteigert – noch den unmittelbaren Bezug des Einzelnen zur Idee, aber „die Geschichte [geht] unerbittlich auf Ziele zu, die die Absichten der Menschen übersteigen“⁵; oder mit Orwells „1984“: Wer die Vergangenheit kontrolliert, beherrscht die Gegenwart, und wer die Gegenwart kontrolliert, beherrscht die Zukunft. Und eine neue Sprache entsteht, eine Sprache – gleichsam von Mathematik überschwemmt – der Abkürzung⁶; ihre äußerste Steigerung wird sie in der DNA

⁴ W. Majakowskij: Wie macht man Gedichte? (1926), zit. nach: A. Sinjawskij: Der Traum vom neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation. Übersetzung S. Geier, Frankfurt 1989, S. 283.

⁵ E. Levinas: „Zwischen zwei Welten“, a.a.O. S. 39.

⁶ Aber diese Sprache bleibt Derivat des Lebens, wie Sinjawskij (Der Traum vom neuen Menschen, a.a.O. S. 277f.) an einer Erzählung von Samjatin aus den ersten Jahren nach der Revolution verdeutlicht. In dieser Erzählung „begrüßt und verabschiedet sich eine der Figuren, ein Intelligenzler, immer mit demselben Wort – ‚Tschik‘ –, und alle Anwesenden zucken zusammen, denn gewöhnlich bedeutet diese Interjektion ‚Schluß, Ende, aus, mausetot‘. Den Hals durchschneiden: Tschik-tschik. Und außerdem evoziert dieses Tschik ‚Tscheke‘ und ‚Tschekeiten‘, die von Berufs wegen auf das ‚Tschik‘ spezialisiert sind. Aber die Hauptperson, die sich mit einem böartigen Lächeln und einem ‚Tschik‘ begrüßt und verabschiedet, erklärt schließlich, daß es nichts anderes sei als die Abkürzung der alten, förmlichen Redewendung: ‚Habe die Ehre‘ (*tschest imeju klanjatsja*).“

⁷ Vgl. Joshua Lederberg: Biological Future of Man (1963), in: L. Weiß (Hg.): Die Träume der Genetik. Gentechnische Utopien von sozialem Fortschritt, Nördlingen 1989, S. 18 „Nun können wir den Menschen definieren. Zumindest genotypisch besteht er aus 1,8 Meter einer besonderen Molekülsequenz von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Sauerstoff-, Stickstoff- und Phosphoratomen – der Länge der DNA.“ Daß das Wissen um diese Abkürzung, die vom Leben abstrahiert, die Menschheit möglicherweise (und dieses Wissen ist sehr ungewiß) vor eine Pandemie schützt, gehört eben auch – zum Leben.

den. Wie kann man sich von dieser „Philosophie ohne Philosophie“ freien? Levinas⁸ weist auf die aristotelische Formel „Man muß philosophieren, um nicht zu philosophieren“ hin, in der er die äußerste Möglichkeit der Philosophie des 20. Jahrhunderts sieht. Im Rückblick auf dieses Jahrhundert – das Jahrhundert der Vernichtung – wird eines klar: daß es sich dabei nicht um eine „Philosophie im Handgemenge“ (Habermas) handeln kann, sondern vielmehr um eine *Verhaltenheit* des Denkens, die an Radikalität jener „Gemengelage“ um nichts nachsteht, ihr aber die Unbedingtheit der Güte, die ich es im Vorgriff auf Barth nennen möchte) voraus hat. Das „Wort“ dieses Denkens in seiner bis zum Äußersten gehenden Ausgesetztheit hat jemandem etwas voraus; wie denn „die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen kann, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat gedeihen lassen“.⁹ Worauf dieses verhaltene Denken hinaus will, möchte ich mit der Formel verdeutlichen: *Geschichte ist die Vergegenwärtigung des Schmerzes, der bleibt*. – Daß ich damit gleich zu Beginn meine Pointe verrate, hört zur Sache selbst, die eben nicht als „Problemkrimi“ à la Blumenberg explizieren ist – . In diesem Sinne möchte ich im folgenden die Philosophie von Heinrich Barth im Zusammenhang mit Emmanuel Levinas und Julius Schaaf vergegenwärtigen.

Beziehung und Idee

It dem Ziel einer Überwindung der traditionellen Minimalisierung der Relation und in Auseinandersetzung mit der „Grundwissenschaft“ von Johannes Blumke entwickelt Julius Schaaf die Grundprinzipien einer universalen Relationstheorie als der Universalmethode der Philosophie. In der Relation sieht deren einzigen Grundbegriff: „Alles was ist, ist Beziehung, und alles was nicht ist, ist auch Beziehung. Die Beziehung ist das Absolute selbst.“¹⁰ Dabei unterscheidet er zwischen „äußeren“ (ontologischen), ihre Träger (Substanzen) nachträglich verbindenden Relationen und „inneren“ (logischen), ihre Relata erst erzeugenden Relationen und betont, daß weder äußere (die Schaaf als „B1“ nennt) noch innere Relationen (die Schaaf auch „B2“ nennt) dem

Levinas: Zwischen zwei Welten, a.a.O. S. 39.

Kant, KdrV B 859/A 831.

Sch verzieht in dieser Übersicht auf die Nachweise, die sich in meinem gleichlautenden Artikel „Relation IV. 20. Jahrhundert“ finden (in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel 1992, Sp. 604f.).

wahren Wesen des Relationalen gerecht werden; denn es ist „jeder Beziehung eigen, daß sie, indem sie eint, zugleich trennt, und indem sie trennt, zugleich eint“. Diese Parallelität (oder Gleichursprünglichkeit) von Einheit und Differenz, den Extremalmomenten der Relation, nennt Schaaf „transzendente Relation“ (auch „B3“): das „einzig und schlechthin Beziehungslose“, das – von Wolfgang Cramer als „außen“ bezeichnet – als das „Übergegenständliche par excellence“ die „Totalität alles Seienden, des Wirklichen und des Unwirklichen bedeutet“ (dabei ist es von eminenter Wichtigkeit, daß mit dem „Beziehungslosen“ *nicht* das „A-relative“, also die absolute Substanz, sondern vielmehr das *Arelationale*, Nicht-beziehungshafte gemeint ist¹¹). Schaafs Schüler Dieter Leisegang vertieft diesen Ansatz, indem er darauf hinweist, daß jede Beziehung sich letztlich als transzendente ausweist. Deshalb spricht er von den „drei Potenzen der Relation“ und betont, daß „die grundlegenden Charakteristika der Beziehung erster und zweiter Potenz, Trennung und Einheit, Differenz und Identität, selbst als Beziehungen nicht aufrecht erhalten werden können“, weil dies bei der Relation 1. Potenz zu einer unvermittelten Dialektik von Idealität und Realität führt und bei der Relation 2. Potenz zu einer gleichgültigen Dialektik von logischem Atomismus und Solipsismus. Die Komplettierung dieser Universalen Relationstheorie – als der Synopsis von Methode (Vollzug) und System (Totalität) – durch eine Theorie der „Letztelemente“ führt bei Leisegang zu einer Destruktion von Dialektik zugunsten einer Betrachtungsweise, in der das Relationale als „höchste Dimensionalität“ begriffen wird, welche „Elemente bezieht, insofern sie alle sind“: vom bestimmungslosen Punkt bis zur Totalität des „total informierte Bin“.

Das ist alles. Oder, um es mit Heinrich Barth auszudrücken: Das genügt! Die Radikalität dieses Ansatzes kommt in einer Zeit, die vom Paradigma der Funktion gekennzeichnet ist (Carl Schmitt notierte gelegentlich ironisch gegen Cassirer, „Substanz“ sei für den Pöbel), gleichsam notorisch durch eine Allergie gegen das Relationale zum Ausdruck, das im Sinne des Relativismus grundsätzlich mißverstanden wird. Aber geht es überhaupt um die Relation: lität als ein *Paradigma*? In der Tat eignet allem Nachdenken über das Relationale das grundsätzliche Dilemma, daß es dasjenige, was es in solchem „Nach“-denken „über“ be-greifbar machen will, eben deshalb, weil es wesentlich Beziehen ist („*essentialiter relatio est*“, wie Thomas von Aquin sagt), schon immer vorauszusetzen gezwungen ist. So ist auch der sozusagen dia-

¹¹ Der Zusatz in der Klammer findet sich nicht in meinem Relations-Artikel. Vgl. Ch. Wolzogen: Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk von P. Natorp, Würzburg/Amsterdam 1984, S. 16, Anm. 17.

ironische Versuch des Denkens zu verstehen, diesem Problem paradigmatisch Herr zu werden, indem es entweder die Beziehung überhaupt erst setzt“, „produziert“, oder aber zum Gegenstand unter Gegenständen hypostasiiert bzw. als ein dem Seienden gegenüber unwesentliches bloßes „Zwischen“ diminuiert. Wenn also Heinrich Barth sagt, daß „es kein Denken der Existenz als solcher [gibt], nur ein ‚Nach-Denken‘ über sie, bei dem sie selbst nicht mehr gedacht ist“¹², dann bringt er damit gerade *nicht* zum Ausdruck, daß „die philosophische Besinnung grundsätzlich abgeschnitten [ist] von der Irklichkeit der Existenz“¹³, sondern verweist vielmehr auf die grundsätzliche *Übergegenständlichkeit* der Existenz, die weder nur „nach“ (B1) oder „über“ (B2), sondern eben nur im „Nachdenken-über“ (B3), in ihrer *Auslegung* in Sicht gebracht werden kann. Dieses Nachdenken-über aber ist selbst in „Paradigma“ des Denkens mehr, das womöglich einem „Wechsel“ untergeordnet ist. In seiner Rezension von Barths „Philosophie der Erscheinung“¹⁴ weist Schaaf darauf hin, daß mit Hegel zwar nicht das Ende der

H. Barth: Philosophie, Theologie und Existenzproblem, in: Zwischen den Zeiten 10 (1932), S. 103.

G. Huber: Heinrich Barths Philosophie, in: G. Huber (Hg.): Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth, Basel 1960, S. 215.

In: Philosophische Rundschau 11, Heft 1/ 2 (1963), S. 49-68; hier besonders S. 64f. – Wie wichtig diese Rezension für Heinrich Barth gewesen ist, geht aus einem (in meinem Besitz befindlichen) Brief an Schaaf vom 9. Juni 1963 hervor: „Haben Sie für die freundliche Zusendung von zwei Exemplaren Ihres Rezensionsaufsatzes meinen herzlichen Dank! Auch ich freue mich, dass diese Angelegenheit nun endlich zu ihrem Abschluss gekommen ist, aber natürlich auch darüber, dass meine philosophischen Bemühungen in dieser so angesehenen Zeitschrift derart eingehend und ausführlich zur Geltung kommen. Ich habe ich ausschliesslich Ihnen zu verdanken. Ich habe Ihre Rezension inzwischen schon einmal sehr aufmerksam im Drucke gelesen und bin von neuem erstaunt, mit welcher Gründlichkeit Sie diese Aufgabe in Angriff genommen und gelöst haben. Noch einmal danke ich Ihnen sehr herzlich für die grosse Umsicht und Sorgfalt, die Sie für diese Sache eingesetzt haben. In der ‚Philosophie der Erscheinung‘ war es ja eigentlich nicht mein explizites Vorhaben, die systematischen Grundzüge einer solchen Philosophie herauszuarbeiten. Nichtsdestoweniger haben Sie mit einer ungemeinen philosophischen Aufmerksamkeit eben diejenigen Formulierungen herausgehoben, die eine Einsicht in die Grundlagen wesentlich sein konnten. Und Sie sind mit eminentem Spürsinn bis zu den in Tat und Wahrheit vorhandenen Fundamenten vorgedrungen. In der Aussenseite des Chors des Basler Münsters (auf der Seite der Pfalz) findet man heute eine in farbigen Steinen markierte Zeichnung. Sie stellt die Grundrisse einer freigelegten, aber wiederum verdeckten Krypta (ich glaube aus der Karolingerzeit) dar. In dieser fein säuberlich gestalteten Figur kann man nun die Fundamente des einst offenen Bauwerkes wahrnehmen. – Es will mir scheinen, dass Sie an meiner

Philosophie, wohl aber das Ende einer paradigmatischen Philosophie prinzipiell erreicht sei (Paradigma verstanden jeweils im Sinne der B1 und B2). Vor allem der ‚Übergang‘ zwischen B2 und B3, wie ihn Hegel z.B. in seiner Figur der Negation der Negation und in seinem Begriff der Bildung thematisiert, ist sozusagen Gegenstand einer heftigen Abwehr.¹⁵ Doch gibt es hier überhaupt einen ‚Übergang‘, wenn doch letztlich jede Beziehung sich als transzendent erweist? An dieser Frage hängt das ganze Problem der Geschichtlichkeit und das Problem der ethischen Gewalt¹⁶.

Schaaf hat dieses Thema an einem berühmten Zitat aus den „Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie“ von Marx wiederholt demonstriert:

„Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse (zuerst ganz naturwüchsig) sind die ersten Gesellschaftsformen, in denen sich die menschliche Produktivität nur in geringem Umfang und auf isolierten Punkten entwickelt. Persönliche Unabhängigkeit auf *sachlicher* Abhängigkeit gegründet ist die zweite große Form, worin sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse, und universeller Vermögen bildet. Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens, ist die dritte Stufe. Die zweite schafft die Bedingungen der dritten.“¹⁷

Die zweite Stufe dieses Drei-Phasen-Modells, das genau den drei Potenzen der Relation entspricht, kann man nun die totalitäre nennen, insofern in ihr die Individuen völlig aufgehen bzw. verschwinden. Denn „das sachliche Abhängigkeitsverhältnis“, erläutert Marx, „ist nichts als die den scheinbar unabhängigen Individuen selbständig gegenüber tretenden gesellschaftlichen Beziehungen.“¹⁸ Aber diese totalitäre Phase ist nur transitorisch, wie Marx sagt, sie ist ein Übergang zur *Totalität*: zum „allseitigen Wesen“ des „totalen Menschen“.¹⁹ Zu beachten ist die Formulierung: „Die zweite schafft die

„Philosophie der Erscheinung“ eine vergleichbare Arbeit geleistet haben. Ich danke Ihnen!“

¹⁵ Vgl. J. Schaaf: Bildung als Frei Entlassen. Anmerkung zu Hegel Bildungstheorie, in: E. Pleines (Hg.): Hegels Theorie der Bildung II. Kommentare, Hildesheim 1986, S. 29

¹⁶ Zur ethischen Gewalt vgl. Ch. v. Wolzogen: Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten, Freiburg/München 2005, S. 205ff.

¹⁷ Marx: Grundrisse, a.a.O. S. 75.

¹⁸ Marx, a.a.O. S. 81.

¹⁹ MEW Erg.-Bd. I, 539.

„Bedingungen der dritten“. D.h. sie *schafft* sie nicht selbst, wie die kommunistischen Staaten um den Preis ihres Verschwindens einsehen mußten. Andererseits – und dieser Satz der „Grundrisse“ ist zentral –, „wenn wir nicht in der Gesellschaft, wie sie ist, die materiellen Produktionsbedingungen und ihnen entsprechende Verhältnisse für eine Klassenlose Gesellschaft verhüllt vorfinden, wären alle Sprengversuche Donquichoterie.“²⁰ Auf die Problematik der Gesellschaft als Beziehung gewendet heißt das: auch in einseitigen Verhältnissen ist die wahre Beziehung schon enthalten, in der Seite, das Verhältnis und die es produzierenden Individuen, im Gleichgewicht sind. Mit anderen Worten: „Jede faktisch existierende Institution existiert nur dadurch, dass sie überhaupt, in wie geringem Maße auch *societas perfecta* immer, *Ingredienzien* der *societas perfecta* enthält.“²¹

Noch hier wäre zu bedenken (und genau hier ist auch der systematische Ort von Levinas' und Barths Bedenken gegen die „Totalität“²²), daß die B3 eben ein Problem eines ‚Überganges‘ ist, nicht etwas, das durch die „Abkürzung der Geburtswehen“ (wie Marx sagt) erreicht werden kann; denn das setzt gerade eine *Teleologie* der Geschichte, sozusagen als deren (gewaltsame) ‚Schubkraft‘ voraus. Mit anderen Worten: die transzendente Beziehung ist eine Frage der Geschichtsphilosophie, sondern der „Idee“, in der Schaaaf den „Urvollzug“ des Übergegenständlichen selbst sieht.²³

Genau hier nun zeigt sich die unerhörte Radikalität der Existenz-Philosophie von Heinrich Barth, die bereits 1927 in seinem Buch „Philosophie der praktischen Vernunft“ in ihren wesentlichen Grundzügen vorliegt. Barth

Marx: Grundrisse, a.a.O. S. 77.

Julius Schaaaf: Interesse, Institution, Ideologie. In: Philosophische Perspektiven. Ein Lesebuch. Hg. R. Berlinger/E. Fink. Bd. III. Frankfurt a. M. 1970, S. 278.

Vgl. insgesamt: E. Levinas: Totalität und Unendlichkeit, Freiburg/München 1987. Vgl. besonders H. Barth: Vorlesungen 15: „Wir grenzen uns ab gegen jede ‚Philosophie der Totalität‘, d.h. gegen eine Philosophie, die Alles, was ‚ist‘, in einem Inbegriffe des Seienden zusammenzufassen strebt. Beispiele solcher Philosophie sind: Die sphärische Weltvorstellung des Parmenides, die pantheistische Totalitätsphilosophie des G. Bruno, die Philosophie des Geistes von Hegel. In die Totalität des Geistes ist bei Hegel auch die Existenz des Menschen integriert. Die Sinnfrage der menschlichen Existenz kann aber nicht durch die Rückbeziehung auf ein Totalitätsprinzip beantwortet werden.“ Damit nimmt Barth Levinas' Kritik an der Totalität (formuliert erstmals im Zusammenhang 1961 in seinem Hauptwerk „Totalité et Infini“) fast um zwei Jahrzehnte vorweg.

J. Schaaaf: Beziehung und Idee. Eine platonische Besinnung, in: K. Flasch (Hg.): *Platonismus*. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Frankfurt 1965, S. 20.

entwickelt hier einen Begriff der Geschichtlichkeit, der bis heute unüberholt und noch kaum wahrgenommen worden ist. Gegen alle geschichtsphilosophische Theodizee insistiert Barth auf die „unverlierbare Transzendenzbeziehung“ (EE 508) menschlicher Existenz:

„Sittliches Fortschreiten überbietet zwar das, was gewesen ist; daß es mit dem Mangel alles Menschlichen behaftet war, das bleibt in seiner eigenen Problematik unverändert. Jener Mangel ist *schmerzliche Frage* – Frage, die über den Bereich alles Wirklichen hinausgreift und eine Antwort sucht, die von dem Gesichtspunkte des Ewigen geleitet ist. [...] Diese Einsicht, daß die Frage offen bleibt, bedarf wohl der Verfestigung. Sie bedeutet, daß keine Herrlichkeit künftiger Ereignisse imstande ist, *das schmerzliche Problem des einmal wirklich gewordenen Leides* und der Tatsache menschlicher Bosheit zur Lösung zu bringen. Denn alle menschliche Wirklichkeit ist nicht auf dem Umwege über die Zukunft, sondern unmittelbar auf die Idee bezogen“ (PV 360).

Hier sind bereits alle zentralen Gedanken versammelt, die unsere Vergewärtigung leiten. Es wird deutlich, daß die transzendente Beziehung nicht als Potenz festgehalten werden kann – weil das ja bedeuten würde, sie auf ein „Sein“ bzw. „Werden“ zu restringieren, zumal eines Werdens, das an ein „Vermögen“ gebunden ist –, vielmehr ist sie das (nicht *beno*-logisch gedacht umgreifende Eine oder der *Logos*, der selbst niemals zum Gegenstand gemacht werden kann, weil er Voraussetzung aller Gegenständlichkeit ist. Zugleich wird deutlich, daß der Blick auf das „Trümmerfeld der Geschichte das „in Wahrheit eine Stätte der Vergänglichkeit ist“ (PV 361)²⁴, nicht von dem Umweg der Perspektive einer „erlösten Menschheit“²⁵ abhängig gemacht werden darf. Denn wie Barth gegen Jaspers festhält, sieht er

„Existenz weder getragen von einer hypostasierten Grundrealität des Geistes, noch eingebettet in einen sinngebenden Zusammenhang der ‚Menschheitsgeschichte‘. Sie stellt sich uns dar in den harten Umrissen einer ungesicherten, kontingenten Faktizität. Allein in dieser Kontingenz empfängt sie ihren Sinn von der reinen Transzendenz, – von der Transzendenz derjenigen Wahrheit, die auf die Geschichte ihren Anspruch erhebt. Solche Konfron-

²⁴ Barth nimmt hier Motive von Benjamins „Engel der Geschichte“ vorweg. Vgl. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1.2, Frankfurt 1978, S. 697f.

²⁵ Vgl. W. Benjamin, a.a.O. S. 694: „Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer „citation à l'ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist“.

ion auszuhalten, in ihr nicht zunichte zu werden – dies ist das Problem der Existenz.“²⁶

Dieser unmittelbare Bezug zur Idee hat erhebliche Konsequenzen für die Philosophie, für die Barth eine „zweite kopernikanische Wende“ erwägt (PV 127): der Kantische Primat der praktischen Vernunft erhält nun auch architektonisch die ihm gebührende Stelle, so daß in der Tat – wie bei Levinas – die Ethik zur Ersten Philosophie wird. Das ist nämlich gemeint, wenn Barth sagt, daß die Existenz auf der Erkenntnis beruhe (EH 353): „Existentielle Erkenntnis“ ist Praktische Vernunft (AH 115). Gegen die Versuchungen einer materialen Ethik“, deren Hinfälligkeit Nietzsche hinlänglich aufgewiesen hat, betont Barth die Unbedingtheit des Kantischen Ansatzes, dessen ‚Forthalität‘ allein dem unverlierbaren Transzendenzbezug der menschlichen Existenz (E 508) gerecht wird:

Die Einheit der praktischen Fragestellung wird nur in dem Falle gewahrt, daß die radikale Priorität der Idee Praktischer Vernunft vor allen materialen Inhalten und ‚Werten‘ vorbehaltlos anerkannt wird. [...] Die Idee aber ist nicht materiales Prinzip; sie transzendiert alle materialen Begriffe, um in dieser qualifizierten Transzendenz zum Prinzip ursprünglicher Begründung zu werden“ (PV 127).

Philosophie der Praktischen Vernunft

In den wichtigsten Antworten auf die Frage nach einer Philosophie nach dem „Ende der Philosophie“ im 20. Jahrhundert gehört ohne Zweifel die Metaontologie²⁷. Während Levinas in der Ontologie die Herrschaft eines ontologischen Denkens sieht und Heidegger seine Fundamentalontologie 1928 in einer „Metontologie“ steigert, mit welcher überhaupt erst das Problem der Ethik sichtbar werde²⁸, bestreitet Barth hinsichtlich des Ethischen jegliche

H. Barth: Karl Jaspers über Glaube und Geschichte, in: Theologische Zeitschrift, 6. Jahrgang (1950), S. 459f.

Schaaf (Rezension H. Barth, „Erkenntnis der Existenz“, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 1, 1975, S. 354) charakterisiert Barths Grundformel einer metaontologischen Existenzphilosophie dahingehend, „daß für ihn die Existenz ein Übergegenständliches (verbal zu denken!) bedeutet, welches als Erkennendes (Erkenntnis der Existenz) begreift, daß alles scheinbar noch so Feste und Gegenständliche in letzter Instanz nur vom Übergegenständlichen her und in ihm existiert“.

M. Heidegger: Gesamtausgabe, Bd. 26, Frankfurt 1978, S. 170: „Diese neue Fragestellung liegt im Wesen der Ontologie selbst und ergibt sich aus ihrem Umschlag, ihrer Metabolé. Diese Problematik bezeichne ich als Metontologie. Und hier im Bezirk des

„Okularität“²⁹, wozu er auch die Phänomenologie rechnet, obwohl er mit Levinas³⁰ darin einig ist, daß „die Ethik kein Moment des Seins“ ist. Ethik steht dabei nicht für eine Disziplin der Philosophie, sondern für den übergegenständlichen, geschichtlichen Vollzug der Erkenntnis der Existenz selbst, der keinesfalls mit „Erkenntnistheorie“ gleichgesetzt werden darf. Barth macht dies an der ontologischen Interpretation des Sittengesetzes deutlich:

„Zunächst scheint auch das moralische und juristische Gesetz eine gewisse ontologische Autarkie zu genießen; es behauptet seine Geltung, ob es anerkannt wird oder nicht. Es steht geschrieben! Über den Wirrungen des Lebens beharrt eine überlegene ontologische Wahrheit; als ‚Gesetz‘ besitzt sie offerbar eine Art unverrückbares, gediegenes Sein, das allen Wechselfällen der empirischen Welt Trotz bietet. Mit der Ontologie des sittlichen Gesetzes hat es aber seine eigene Bewandnis. Wir müssen zusehen, daß sich uns diese Erhabenheit nicht in gewissem Sinne als bloßer Nimbus zu erkennen gebe. Denn Eines hat sich uns deutlich ergeben: *daß die Kraft praktischer Begriffe gebrochen wird, sofern sie ihrer praktischen Aktualität beraubt werden*“ (PV 129).

Die „Kraft praktischer Begriffe“ muß man hier – Barth verwendet diesen Terminus zwar erst später (EE 250) – „existenzgeschichtlich“ lesen; erst da erschließt sich die radikale Bedeutung dieses Satzes. Man muß sich nur vergegenwärtigen, daß z.B. die Diskurstheorie (die eben auch die Ontologie beerbt, indem sie die „Kraft praktischer Begriffe bricht“) Recht (Aussagensystem) und Gewalt bzw. Kraft (Tat) sprachphilosophisch in „konstativ“ und „performativ“ trennt, und damit auseinanderreißt, was im wirklichen Leben untrennbar eines ist³¹. Dieses Leben ist aber erst als „Virtualität“, d.h. geschichtliches angemessen beschrieben, wobei „Virtualität“ für *virtus*, d.h. „Kraft(übertragung)“ steht. Das ist gemeint, wenn Graf Paul Yorck von Wartenburg gegenüber Dilthey³² „Geschichtlichkeit als Virtualität“ definiert. Daß Geschichtlichkeit Wirken (*virtus*), d.h. „Macht“ ist, ist nicht erst die

metontologisch-existenziellen Fragens ist auch der Bezirk der Metaphysik der Existenzen (und hier erst läßt sich die Frage der Ethik stellen).“

²⁹ Vgl. Paul Graf Yorck von Wartenburg: Bewußtseinsstellung und Geschichte, Hamburg 1991, S. 66: „Das Organon der Okularität, der Umstand, daß die ethische Position als Sein, näher als gestaltetes Sein gefaßt [wird], die Bestimmung der Wahrheit als einer Existenzialität [hier nicht im Sinne Heideggers zu verstehen! CvW], verlegt[] die Antinomie zwischen Wollen und Vorstellen in das Gebiet der Intellektualität.“

³⁰ Wenn Gott ins Denken einfällt, S. 107.

³¹ Vgl. J. Derrida: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt 1990.

³² Briefwechsel Dilthey-Yorck [1923], ND Hildesheim 1995, S. 213.

Entdeckung von Derrida. Schon in seiner Tübinger Dissertation von 1943 über „Geschichte und Begriff“³³ schreibt Schaaf:

„Wird die Geschichtsschreibung [...] durch ihre Begründung auf der Idee des Wirklichen nicht einfach den Mächten der Gewalt ausgeliefert? Dient sie dann nichts anderem als der Verherrlichung und Rechtfertigung siegreicher Mächte? [...] Es liegt diesem Argument aber zutiefst eine Verwechslung zugrunde, die auf dem Nicht-zu-Ende-Denken der im Begriffe des Wirklichen und der Macht enthaltenen Bestimmungen beruht. Macht haben oder wirksam sein können als einer der Grundvoraussetzungen alles menschlichen Einzel- und Zusammenlebens bezeichnet den Tatbestand, daß jemand (Individuum oder Überindividuum) über alle Bedingungen materieller und geistlicher Art verfügt, um einen von ihm gewünschten Erfolg herbeiführen zu können. Zu jeder ‚gerechten‘, ‚humanen‘, ‚kulturellen‘, ‚künstlerischen‘ Leistung ist daher besondere Macht unerlässlich, weswegen wir auch mit Macht von geistigen ‚Mächten‘ oder im umgekehrten Fall von künstlerischer Ohnmacht, d.h. Machtlosigkeit eines Menschen sprechen.“

Diese Kraftübertragung ist gemeint, wenn Barth von „Aktualität“ spricht – besser terminologisch als „Manifestation“ gefaßt. Es ist deshalb äußerst aufschlußreich für das philosophische Unternehmen von Barth im Ganzen, daß er – sozusagen gegen eine überwältigende Mehrheit der *scientific community* – am Begriff des „Sollens“ festhält; dessen vermeintlichen „Kategorienfehler“ eines Schlusses vom Sein auf das Sollen unterläuft er von vornherein; und es wird deutlich, daß das „Sollen“, das „nur dort seine Bedeutung besitzt, wo es in Relation zur Verwirklichung steht“ (PV 99), schlechthin für die *Ungangsfrage* zum Problem der Existenz steht, insofern „Manifestation die überholbare Voraussetzung aller Deontologie“ (EE 189) ist. Kann aber der Primat der Praktischen Vernunft bzw. der Existenz vor der Ontologie, der er „hoffnungslosen“ ontologischen „Problematik“ eines „Auf- und Abwogens des Guten und Bösen“ (PV 122) entgeht, gleichbedeutend sein mit einem völligen ‚Ausstieg‘ aus der Ontologie? Immerhin gibt Barth (AH 96) zu bedenken, daß, während „in der Bedeutung von ‚Sein‘ die Bedeutung von ‚Existenz‘ nicht enthalten“ sei, hingegen „in der Bedeutung der ‚Existenz‘ die Bedeutung von ‚Sein‘ enthalten“ sei. Barth wirft damit eine Frage auf, deren Brisanz im 20. Jahrhundert vielleicht nur noch von Levinas aufgenommen worden ist:

„Wenn Philosophie [...] ihre ethische Aufgabe zu erfüllen sucht, dann kann es es nur in dem klaren Bewußtsein tun, daß sie fortwährend von der

Tübingen 1946, S. 114f.

Verwirklichung – es sei denn derjenigen ihrer eigenen Denkarbeit – die Abstraktion vollzieht, eine Abstraktion, deren Endgültigkeit die völlige Vernichtung aller Ethik bedeuten würde“ (PV 105).

Wie kann die Philosophie das, was „besser“ ist als „Sein“, was also „Weisheit der Liebe“ ist³⁴, oder das, woran uns „gelegen“ ist (EE 671), zum Ausdruck bringen, ohne es zu verdecken oder entstellen? Die Antwort lautet für Bart – wie für Levinas: in der sozusagen vertikalen Beziehung auf die Idee, nämlich des „Guten jenseits des Seins“, in dem so etwas wie Güte verbürgt ist:

„Existenz‘ in derjenigen Bedeutung, die sich auf das Sein des Menschen in seiner Menschlichkeit bezieht, ist nicht ein ontologisch-neutrales Sein. Indem sie nicht anders als im Horizonte von Sinn und Güte existiert, ist sie Sein, in dem gelegen ist. [...] Existenz ist aber nicht nur als einer Qualifikation durch Sinn und Güte zugänglich zu denken. Solche Bezogenheit auf das ‚Gute‘ (die wir hier im altplatonischen Sinne zur Sprache bringen) ist dem Existieren bedeutungsmäßig zu eigen“ (PE II 473).

Diese „Bezogenheit auf die Idee“ ist nun keine ‚Habe‘, sondern vielmehr ein schwieriges, schmerzhaftes „Nach-Denken“ über das, was Levinas „Nicht-Indifferenz“ nennt und Barth „Angelegensein“ (EE 132), das dem „Existieren bedeutungsmäßig zu eigen“ ist. Dieser Zugang zum Guten ist „keine Extrapolation des reinen Seins“ (EE 133) und somit keine Frage einer Anthropologie; er ist sozusagen früher, nämlich als die Ausgesetztheit³⁵ des

³⁴ E. Levinas: Totalität und Unendlichkeit, Freiburg/München 1987, S. 12.

³⁵ Diese Ausgesetztheit darf nicht verwechselt werden mit „irgendwelchen supponierten Grundverhältnissen des Seins“, aus denen dann so etwas wie „Existenz hervorgeht“ (AH 61), vielmehr ist sie der *übergegenständliche Vollzug* der Existenz selbst, der dem „Problem der Erkenntnis“ vorgängig ist: „Die Ausgesetztheit des Menschen zum Seienden als solchen, inmitten seiner, diese Ausgesetztheit ist die *Existenz*“ (M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, Urfassung 1930, zit. nach: E. Fränztzki, Die Kehre, Pfaffenweiler 1987, S. 60). Wenn Barth „an die gegenwärtige Existenzphilosophie“ die „Entscheidungsfrage“ richtet, ob es möglich sei, „daß Erkenntnis aus erkenntnisfremden Seinsinstanzen hergeleitet wird“ (AH 61), so trifft er damit jedenfalls nicht Heidegger. C. F. Gethmann (Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext, Berlin 1993, S. 289f., Anm. 12) stellt in diesem Sinne bezüglich Heidegger die umstandslose Identifizierung der „Umsicht“ mit „Erkenntnis und „Umgang“ mit einem auf Erkenntnis angewiesenen „Handeln“ richtig; „Heidegger konzipiert jedoch mit dem Umgang eine Form des Handelns, das noch nicht durch Erkennen im Vollsinn präfiguriert ist, während die Umsicht noch nicht handlungsdistanzierte Erwägung ist. Der primäre Umgang hat ein kognitives Moment, das aber keine Bedingung (das heißt logisch früher als der Umgang), sondern nur ein Merkmal (logisch gleichzeitig) ist. Entsprechend kann Heideggers Begriff des Zeugs auch nicht

lenschen, die Schaaf transzendente Beziehung nennt (ich ziehe den Ausdruck „Ausgesetztheit“ vor, weil er als die Gleichursprünglichkeit von Exposition und Ex-position die Zweiheit des Einen der Beziehung prägnanter zum Ausdruck bringt). Verdeutlichen lässt sich dies am besten durch den Begriff des „Bösen“, den Barth im Sinne des Levinasschen „*mal élémental*“⁴³⁶ interpretiert. Ich zitiere dazu zwei zentrale Stellen aus der Philosophie der Praktischen Vernunft“:

„Wir kennen eine begrifflich reine Bosheit nicht [...]. Eine Relation zum Guten läßt diese Wirklichkeit nicht vermissen. [...] Es mag eine Frucht der Verwirrung sein. Aber die Beziehung zum Guten ist nicht abgerissen. Nur das Eine kann nicht sein. Als ein Böses gewinnt die Relativität schmerzliche Aktualität. [...] Allein die Relation bleibt erhalten“ (PV 161).

mit der Unterscheidung zwischen dem ‚Ergreifen von Seiendem‘ vs. dem ‚Seienden selbst‘ entgegengetreten werden.“

Das „Elementale des Übels“ (*mal élémental*) bezeichnet einen komplexen Gedanken- und Gefühlszustand, ohne den Levinas' Philosophie schlechterdings unverständlich bleibt. Anknüpfend an Rosenzweigs Begriff des „Elementaren“, der im ersten Teil des „Stern der Erlösung“ entwickelt wird und eine ursprüngliche radikale Getrenntheit bezeichnet, deren Selbstgegenständlichkeit Rosenzweig auch „Heidentum“ nennt (vgl. Stéphane Mosès, System und Offenbarung, München 1985, S. 62), prägt Levinas (Totalität und Unendlichkeit, Freiburg/München 1987, S. 185) den Neologismus „das Elementale“ (*l'élémental*), der das „Milieu“ des „Nicht-Besitzbaren“ zum Ausdruck bringt, welches alles In-Beziehung-Stehen oder Besitzen umgibt. Der einzig angemessene Zugang zu diesem Milieu ist das „Aufgeben“, insofern es zu den Elementen keinen Abstand gibt. Insofern das Leben aber von vornherein ein Heraustreten aus der Selbstaffirmation ist, ist dieser Zustand auch immer schon überwunden; für Levinas (Totalität und Unendlichkeit, a.a.O. S. 186) geschieht dies aber charakteristischerweise als ein „Wohnen“, als ein Bei-sich-sein (*chez-soi*). Auf diese Weise zeigt sich, daß das Sein ursprünglich ein (zu überwindendes) „Übel“ ist, nämlich das „Übel zu sein“ (*mal d'être*). Die erste Bedeutung des Seins – als „Bosheit“ der Ontologie noch vorgängig – ist also eine *ethische*. Wenn Levinas also davon spricht, daß allein schon die Tatsache, zu sein, *Verantwortung* ist, so ist dies nicht, wie der französische Philosoph Didier Franck unter Hinweis auf das Gute der Schöpfung in der Bibel meinte, ein ungeheuerlicher philosophischer Skandal (vgl. Salomon Malka: Emmanuel Levinas. Eine Biographie, München 2003, S. 262f.), sondern nur die Konsequenz aus Levinas' Denken der Nicht-Indifferenz. In diesem Sinne bilden das „Übel zu sein“ (*mal d'être*) und das „Elementale des Übels“ (*mal élémental*) die beiden Seiten derselben Medaille. In gewisser Weise ist der Begriff des „*mal élémental*“ auch eine Antwort auf Kants Lehrstück des „radikal Bösen“, das ebenfalls das Böse oder das Übel im Sinne einer Ursprünglichkeit deutet, die „jeder bösen Absicht, jeder bösen Tat vorgängig“ ist (P. Ricoeur, Schuld und Ethik, in: Reader zum Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik, Frankfurt 1980, S. 338f.).

„Radikal“ ist nicht ein ontologisches Prädikat des Bösen, durch das es vom Guten losgerissen würde; es bezeichnet vielmehr den durchgreifenden Charakter seiner Aktualität“ (PV 162).

Auch diese Bestimmungen des Bösen müssen „existenzgeschichtlich“ gelesen werden: In ihnen ist keine Rede von einem Wert bzw. Unwert, sondern von der „schmerzhaften Aktualisierung“. Dieser Schmerz gehört unverlierbar zum Menschsein, ist also ursprünglich ethisch – und das Ethische bezeichnet eben das Unerlaßbare des Schmerzes, das den Kern des Geschichtlichen (der „Aktualisierung“) ausmacht. In diesem Sinne schreibt Paul Graf Yorck von Wartenburg an Dilthey, der den Begriff der „Erbsünde“ kritisiert:

„Die dogmatischen Begriffe, welche Sie mit der rationalistischen Kritik erwähnen, sind alle, weil Christentum Leben ist, in der Tiefe der natürlichen Lebendigkeit entnommen. Hier allein war der Fund für das ausreichende Symbol. Der ethische Nominalismus kann allerdings einen virtuellen Zusammenhang nicht ergreifen. Nicht ein Anderer, sondern ein Mensch und historische Kraft [virtus] ist Jesus: Das Kind gewinnt durch das Opfer der Mutter, ihm kommt es zu Gute. *Ohne diese virtuelle Zurechnung und Kraftübertragung giebt überhaupt keine Geschichte* – wie denn der Rationalismus den Geschichtsbegriff nicht kennt. Und Sündhaftigkeit – nicht Sünde als Einzelnes – dem Religiösen ist sie auf Grund seiner Erfahrung ein unvordenkliches. Ist weniger ‚empörend und widerlich‘, wenn wir sehen – ein alltägliches Bild – Krankheiten und Jammer sich vererben? Aus der Tiefe der Natur sind die Symbole geschöpft, weil die Religion an sich [...] übernatürlich, nicht unnatürlich ist.“

Wichtig ist hier vor allem die Formel einer „übernatürlichen, nicht unnatürlichen“ Kraftübertragung (*virtus*), so daß Barth vom Bösen auch als einer „Steigerung des Lebens“ (EE 512) sprechen kann:

„Existenz existiert im Horizonte existentieller Erkenntnis, auch sofern sie böse ist. Sie bleibt damit beschlossen im Horizonte der Güte der Existenz“ (EE 515).

Aber steht dies nicht in flagrantem Widerspruch zu allem, was landläufig in der Ethik verbunden wird? Wer so fragt, verkennt die Brisanz einer ontologischen Bestimmung des Ethischen durch ‚Normen‘ und ‚Werte‘. Denn

³⁷ Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O. S. 154f.

nichts ist ja in höherem Maße geeignet, die Wahrheit des Ethos bloßzulegen, als der durch unkritische Antezipation eingeschränkte Normbegriff“ (V 129f.).

Und was den Begriff des Wertes betrifft, so ist nach Nietzsche nichts so geüß, als daß „Werte“ in ihrer Abstraktion (PV 103) zur „völligen Vernichtung der Ethik“ (PV 105) führen. Ich möchte dies an einem Beispiel verdeutlichen, das ein besonders grelles Schlaglicht auf die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts wirft:

Ob ein Individuum existiert oder nicht, ist sittlich gleichgültig, solange es nicht einen bestimmten Wert repräsentiert: und ganz ebenso ist es sittlich gleichgültig, ob eine ganze Gesellschaft existiert oder nicht, solange sie noch existiert und sobald sie nicht mehr einen bestimmten Wert besitzt.³⁸

Wie schreibt Wilhelm Windelband in seinem Aufsatz „Vom Prinzip der Moral“, und er setzt noch eine Steigerung hinzu:

Erkännten wir ferner in der Existenz jeder beliebigen Gesellschaft einen absoluten, unter allen Umständen zu billigenden und zu fördernden Zweck, so wäre nicht abzusehen, wie unser sittliches Urteil jemals sich mit der Zerstörung der einen Gesellschaft durch die andere einverstanden erklären könnte. Und doch sehen wir nicht nur unbedenklich, sondern mit entschiedenem Beifall zu, wenn die europäische Gesellschaft durch die Ausbreitung der Zivilisation [...] eine nach der anderen von den ‚wilden‘ Gesellschaften physisch und geistig ruiniert und mit der Zeit vom Erdboden verdrängt. Wir würden mit dieser Zustimmung lediglich das brutale Recht der Gewalt sanktionieren, wenn wir nicht der Überzeugung wären, daß die siegreiche Gesellschaft den höheren ethischen Wert repräsentiert.“³⁹

Barthes ist meines Wissens in der philosophischen Literatur des 20. Jahrhunderts logisch der Massenmord nicht abgeleitet worden; aber die Ethik muß man – und das ist ein, wie man betonen muß, unerhörter Unterschied – *barbarisch und heilig*“ sein, wie Kant sagt. Barthes grundsätzliche Ablehnung materialer Prinzipien des Ethischen ist also wohlbegründet; sie ist immun gegen die „Versuchung“ der „Überlegenheit begrifflicher Klarheit“ (PV 101); aber in Variation von Yorck: sie ist überbegrifflich, aber nicht unbegrifflich. Deshalb unterläuft Barth die Diastase zwischen „Gut“ und „Böse“ von vornherein. Denn was er im Blick hat (ich erinnere an die beiden Bestimmungen des Bösen), ist eine „Asymmetrie des Verhältnisses zwischen Gut

W. Windelband: Vom Prinzip der Moral, in: Präludien II, Tübingen 1921, S. 175.

Windelband, a.a.O. S. 176.

und Böse“, die Stanislaw Lem⁴⁰ auf die Formel bringt: „Das Gute beruft sich niemals auf das Böse als seinen Seinsgrund, das Böse aber gibt als Seinsgrund immer irgendein Gut an.“ Das mag trivial klingen, hat aber für das Verständnis des Ethischen bei Barth und Levinas (d.h. des vor-moralischen *ethos*) erhebliche Konsequenzen. Zentral für die Interpretation dieser Asymmetrie ist die folgende Stelle aus Levinas' Aufsatz „Humanismus und Anarchie“:

„Das Böse zeigt sich als Sünde, das heißt, als Verantwortung wider Willen, als Verantwortung für die Verweigerung der Verantwortung. Weder neben dem Guten noch ihm gegenüber, sondern an zweiter Stelle, unter ihm, niedriger als das Gute. Das Seiende, das in seinem Sein verharret, der Egoismus oder das Böse, entwirft so die eigentliche Dimension der Niedrigkeit und die Geburt der Hierarchie. Hier beginnt die axiologische Bipolarität.“⁴¹

Es ist gewiß keine Trivialität, wenn ich daran erinnere, daß Levinas seine Überlegungen zum „Bösen“ nach Auschwitz geschrieben hat, Barth davor; aber beide bedenken das Selbe, d.h. das Eine der Güte. Aber das Sagen des Guten ist, wie die Katastrophen des 20. Jahrhunderts zeigen, der äußersten Entstellung durch die Geschichte ausgesetzt. Und so ist das „Wort“ in seiner extremen Verletzlichkeit und höchsten Wirkungsmacht das eigentliche Zentrum des Geschichtlichen. Und in der Philosophie des Wortes sehe ich das Innerste des Barthschen Denkens.

3. Das Wort als Geschichtlichkeit

Wenn wir den Sinn dessen, was das „Wort“ ist, verstehen wollen, müssen wir von der Ontologie Abschied nehmen, insofern das Wort für eine Nicht-Indifferenz (Levinas) oder „Angelegensein“ (Barth) steht.⁴² Denn nicht Worte s:

⁴⁰ Provokation. Besprechung eines ungelesenen Buches, Frankfurt 1981, S. 42.

⁴¹ E. Levinas: Humanismus der anderen Menschen, Hamburg 1989, S. 81.

⁴² In diesem Sinne müssen wir das „dunkle Wort (ainigma)“ im 1. Korintherbrief (13, verstehen, das eben für die Ontologie „ein Spiegel“ bleibt, ein Sehen oder Erkennen ohne gesehen bzw. erkannt zu werden; während das Wort als Ausgesetztheit (an den Anderen) ein „Erkennen“ ist – „gleichwie [auch] ich erkannt bin“. Vgl. zum Motiv d „Sehens, ohne gesehen zu werden“, das der platonischen Mythos vom Ring des Gyges thematisiert und für Levinas eine Schlüsselfigur der abendländischen Tradition ontologischer Indifferenz darstellt, Ch. v. Wolzogen: Emmanuel Levinas, a.a.O. S. 84-88. Es ist also sehr bedeutsam, daß Barth, nach dem Zeugnis von G. Hauff (Traueransprache zur Trauerfeier in der Dorfkirche Riehen am 25. Mai 1965, in: Gemeindehandreichung o. O., S. 15), diesem Wort aus dem 1. Korintherbrief ein eminentes Gewicht beigemessen hat.

er Anfang des Krieges, sondern Begriffe (s.o.); Krieg, sagt Levinas, gibt es nicht, wo vorher die Möglichkeit der Rede war. Daß das Wort ethisch ist, entstanden im Sinne eines vorgängigen *ethos*) hat schon Aristoteles in seiner Lehre vom Satz“ (Peri hermeneias, Kap. 4) gezeigt, wo das Wort nicht nur Aussage ist, sondern auch *Bitte*. Als Nähe geht das Wort ganz darin auf, „daß man an die Liebe dem Geliebten sagt“⁴³. Aber das Wort ist auch Verfluchung; was aber an dieser Verfluchung „verstanden werden kann, ist nicht ein verstehbarer logischer Sinn der Aussage, sondern die Verfluchung, die in ihm geschieht“⁴⁴. Nietzsche⁴⁵ steigert den Sinn des Wortes zur Ausgesetztheit und ethischen Gewalt:

Sich mitteilen ist also ursprünglich seine Gewalt über den Anderen ausdehnen: [...] das Zeichen ist (das oft schmerzhaft) Einprägen eines Willens auf den anderen Willen.“

Als Dimension von Sage, Frage, Verheißung⁴⁶ liegt das Wort vor den Disziplinen Logik und Rhetorik, also „jenseits von Gut und Böse“; und das ist es, was Levinas (gegen Nietzsches Genealogie der Moral) als das „Ethische“ bezeichnet, nämlich als „Antlitz“, als „das Sprechende, bevor die Sprache spricht und ein Ausdruck, bevor die Worte kommen“⁴⁷. „Das Antlitz“, sagt Barth, ist also „in Wahrheit weder eine Maskerade noch ein Zeichensystem“ (MH 238). Für die Logik eine Paradoxie, kann dies auch so ausgedrückt werden: Warum kann ich mit dem Anderen sprechen? *Weil sich das Wort nicht ehren kann*; deshalb kann ich ihm das Wort zuwenden. Diese Ursprünglichkeit des „wortenden Wortes“ gegenüber dem „geworteten Wort“ (wie Paul Natorp⁴⁸ es nannte) ist es, die auch Barth im Blick hat:

Die Sprache ist eine Manifestation des Sinnes, die im Medium des Lautes manifest wird. Sie ist wohl die bedeutungsvollste Möglichkeit existentieller Umgebung, indem der Ruf der Berufung zur existentiellen Wahrheit im lautstarken Wort einzigartig in die Erscheinung tritt. Nicht ein ‚Vermögen‘ des Menschen zu sprechen ist das Erste, sondern ein an die Existenz

E. Levinas: Jenseits des Seins, Freiburg/München 1992, S. 318, Anm. 10.

H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 1972, S. 404.

KSA, Bd. 10, S. 298.

Vgl. H.-G. Gadamer: Lob der Theorie, Frankfurt 1983, S. 21.

B. Casper: Interview mit E. Levinas, Paris 11.6.1981, in: B. Casper/D. Rümmele: Ethische Fragen für den Anderen. Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas, Filmfeature, SWF 1981, Ms. S. 2.

Philosophische Systematik, Hamburg 1958, S. 23.

gerichteter Anspruch, in der Aktualisierung eines Sinngehaltes Sinnverwirklichung laut werden zu lassen“ (EE 190).

Dieses In-Anspruch-genommen-Sein darf nun nicht dialogisch⁴⁹ verstanden werden. Barth insistiert vielmehr auf eine unerlaßbare Asymmetrie der Verantwortung des Einzelnen in seiner Einzigkeit (die ja nur ein anderer Ausdruck für die Nicht-Indifferenz ist):

„Als ein Einzelner erschließt er sich derjenigen Berufung, die für ihn, und nicht für einen Anderen, sinngebende Bedeutung hat. Die in ihm wirksame Teleologie nimmt ihn, und nicht einen Andern, in Anspruch. Er kann diese Inanspruchnahme weder auf einen Anderen übertragen, noch vermag er sie mit derjenigen eines Andern zu verschmelzen. Der Einzelne ist in seiner Existenz auf sich selbst gestellt. Er existiert sozusagen ‚unter freiem Himmel‘ [...] Er muß letztgültig selbst erkennen, woran ihm gelegen ist“ (EE 676).

Daß damit alles andere als eine Egologie formuliert wird, geht schon daraus hervor, daß Barth programmatisch seine Abkehr von der Ontologie, und zwar im Namen der Nicht-Indifferenz, verkündet, insofern es „in der Beziehung zum anderen Menschen nicht um eine neutrale Seinsbeziehung“ geht (Vorlesungen 8). Barth formuliert diese Nicht-Indifferenz (die auch, wie wir gesehen haben, Schmerz ist) sogar als Beglückung:

„Daß Erscheinung erscheint, daß überhaupt etwas wirklich ist – daran kann uns gelegen sein. Die Erscheinung ist kein neutrales, indifferentes Faktum. [...] kommt darauf an, ob sie erscheint oder nicht erscheint. [...] Wir gehen vielleicht bis an den äußersten Rand dessen, was in sachlicher Aussage vertreten werden kann, wenn wir uns dahin aussprechen, daß in der Erscheinung als solcher ein Moment der Beglückung enthalten ist: der Beglückung darüber, daß etwas ‚da-ist‘“ (EE 671).

Daß Barth keine explizite „Philosophie des Anderen“ hat und diejenige von Sartre sogar ausdrücklich ablehnt (AH 187/EE 424), darf keineswegs zu dem Schluß verleiten, daß Barth in dieser Richtung indifferent sei. Im Gegenteil kann man sogar festhalten, daß eine Thematisierung des Anderen jederzeit in der größten Gefahr seiner Verdeckung und Entstellung ist, die eben gerade

⁴⁹ Wenn Barth vom „Dialogos“ spricht, also vom Logos, der „nicht als ein frei schwebendes, sondern als ein bezogenes Wort in die Erscheinung tritt“ (EE 19), so muß auch dies *existenzgeschichtlich* verstanden werden, nämlich im Sinne von Diltheys Form der Erkenntnis als „Erkennen des Erkannten“, auf die sich Gadamers „Logik von Frage und Antwort“ bezieht (vgl. EE 20). Die Ich-Du-Dialogiker übersehen, daß „der Logos nicht eine Fähigkeit des Menschen“ ist (AH 170), denn „mit der Frage *hat* der Dialog vielmehr *schon begonnen*“ (EE 20).

einer Affirmierung des Themas „Der Andere“ besteht. Barth trifft sich mit Levinas vielmehr dort, wo die unbedingte, unvertretbare Asymmetrie der Verantwortung für die Einzigkeit des Einzelnen in den Blick kommt. Und dieser Blick ist die unverstellte Sicht auf die Idee des „Guten jenseits des Seins“, wonach die „Wahrheit der existentiellen Entscheidung eins ist mit ihrer Güte“ (AH 44). In diesem Sinne ist „Erscheinung das Prinzip äußerster, unüberholbarer Konkretion“ (AH 164). Das Wort in seiner „unüberholbaren Erweiterung der ‚Bedeutung‘“ (AH 207) ist also ein Äußerstes. Es ist gebunden an eine unvertretbare Existenz, und gerade so *geschichtlich*.

4. Soteriologie des Wortes

„Das ‚Wort‘“, schreibt Barth, „hat in einem eminenten Sinne geschichtliche ‚dynamis‘“ (AH 209). Es kann kaum ein Zweifel bestehen, daß Barth hier Spuren des Geschichts-Denkens des Grafen Yorck von Wartenburg aufnimmt, das ein soteriologisch verbürgtes ist:

„Die Dogmatik war der Versuch einer Ontologie des höheren, des historischen Lebens. Die christliche Dogmatik mußte dieser widerspruchsvolle Niederschlag eines intellektuellen Lebenskampfes sein, weil die christliche Religion höchste Lebendigkeit ist. [...] Der hinter die fertigen Gegebenheiten zurückreichende lebendige Verband [= Syndesmos, CvW] gewährt nun gleichsam das Capital für die Entnahme der dogmatischen Begriffe, welche [...] soteriologisch gefordert waren.“⁵⁰

Worauf Yorck hinauswill, geht aus einem anderen Brief an Dilthey hervor:

„Nur was der Kraft [virtus] nach gegenwärtig, in der Gegenwart aufzeigbar ist, gehört zum Bereiche der Geschichte.“⁵¹

Daß der christliche Standpunkt „wesenhaft geschichtlich“⁵² ist – diese Annahme teilt Barth mit Yorck; und auch die Auffassung, daß die „Okularität“ des griechischen Denkens gerade die „Sprache des Unerhörten“⁵³

⁵⁰ Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O. S. 154.

⁵¹ Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O. S. 167.

⁵² P. Yorck von Wartenburg: Bewußtseinsstellung und Geschichte, a.a.O. S. 34.

⁵³ E. Levinas: Totalität und Unendlichkeit, a.a.O. S. 10. Barth (Karl Jaspers über Glaube und Geschichte, a.a.O. S. 460) bringt ein „Unerhörtes“ in den (freilich nicht „okular“ zu verstehenden) Blick, „ein Geschehen durchgreifender Wiederherstellung [...]: Kondeszendierende Transzendenz.“ Es ist außerordentlich aufschlußreich, daß Levinas in seiner Schrift „De L'Évasion“ von 1935 (Montpellier 1982, S. 73) an Stelle der verfänglichen (weil einen Gegensatz zur Immanenz evozierenden) Transzendenz von

entstelle, welches die Sprache der „Heiligkeit“ ist (in diesem Sinne kann man auch Levinas Kritik an der Philosophie von „Jonien bis Jena“ verstehen). Dieses Unerhörte, „das ‚Wort Gottes‘“, ist „ein in eminentem Sinne ‚geschichtlich‘ gewordenes Wort. [...] In dieser Unverfügbarkeit ist es Geschick und schafft es Geschichte“ (AH 207). In diesem Sinne ist Geschichte – und damit komme ich zu meiner Ausgangsthese – Vergegenwärtigung des Schmerzes, der bleibt. Denn „das Sichtbarwerden des Leidens ist die Voraussetzung der Erscheinung des Lebens. [...] Und dies ‚Erscheinen‘ bedeutet nichts Geringeres als Leben und Sterben“ (AH 241). Damit erreicht die Philosophie – ein Denken des Äußersten – ihr Äußerstes, nämlich die christologische Verbürgung der geschichtlichen Existenz:

„‘Erscheinung‘ bezeichnet genau das, was für die Christologie entscheidend ist: das Sichtbar-, Hörbar- und Greifbarwerden. Während alle ‚Etwas‘-Vorstellung bereits eine verstandesmäßige Festlegung und Schematisierung der Erscheinung darstellt! Darum ist auch alle ‚Natur‘ als ein ontologisches Derivat des ursprünglichen, weiter nicht überholbaren, noch weiter erklärbaren Seinsmodus der ‚Erscheinung‘ aufzufassen. [...] Das Geschehen der Inkarnation kann radikaler, eindeutiger und durchgreifender als durch das ‚ist erschienen‘ nicht ausgesprochen werden. Es ist eben dieser Begriff, durch den in unüberholbarer Klarheit und Deutlichkeit zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen die Brücke geschlagen wird“ (AH 244).

Damit entspricht Barth, indem auch für ihn „Erscheinung“ mit Okularität gerade nicht zusammenfällt, fast wörtlich der Yorckschen Definition von Geschichte:

„Weil Religiosität sich nicht *sehen* läßt, darum ist sie für Ranke keine historische Potenz, bleibt sie dem religiösen Historiker eine transzendente. [...] Wenn aber irgendwo, so sind in der Geschichte Himmel und Erde eins.“⁵⁴

„Exzendenz“ (*excedance*) spricht, gebildet nach dem Verb *excéder*, was bedeutet „übertreffen“; aber auch „ermatten“; „lästig werden“; „auf die Nerven gehen“. Dieser durchgreifende Bezug von Exzendenz auf das „*mal élémental*“ (s. Anm. 33)) legt die Erschließung eines Zusammenhangs mit Barths soteriologisch verbürgten, d.h. *geschichtlich* verstandenen „kondeszendierenden Transzendenz“ nahe. „Deszendenz“ verweist im übrigen auf Schelling, der für seine „positive“ Philosophie an Stelle einer „*philosophia transcendens*“ von einer „*philosophia descendens*“, einer „von oben herabsteigenden“ spricht: vgl. F. W. J. Schelling: Philosophie der Offenbarung I, Sämtliche Werke II/3, S. 169.

⁵⁴ Briefwechsel Dilthey-Yorck, a.a.O. S. 60.

Die Frage muß nun abschließend – Schaaf hatte sie schon einmal formuliert⁵⁵ – noch gestellt werden: Richtet sich hier nicht am Ende hinsichtlich der Erscheinung die Diastase einer doppelten Wahrheit auf? Ich möchte dafür halten, daß es bezüglich der *Geschichtlichkeit* des Erscheinens keinen Hiatus zwischen Glauben und Wissen gibt, weil die (soteriologisch verbürgte) Geschichtlichkeit dieser Dualität wesentlich vorausgeht; es müßte sich denn bewahrheitet haben, wovor schon Nietzsche⁵⁶ warnte:

„Ihr wollt womöglich – und es giebt kein tolleres ‚womöglich‘ – das Leiden beschaffen.“

Barth indessen beantwortet die Frage so:

Die Inkommensurabilität von profaner Erkenntnis und Glaubenswarheit muß in ihrer ganzen Gewichtigkeit anerkannt werden. Dies ist es aber, was wir hier geltend machen: Diese Inkommensurabilität hat *innerhalb des Logos* ihre Stätte“ (AH 124).

Aber auch er hätte bei dem Satz, „Der Gottesbegriff ist kein problematischer Begriff, er ist überhaupt kein Begriff“, mit Levinas ausgerufen: „Das, was die Hölle über jedes Begreifen hebt, hätte [also] die Schwelle der Intelligibilität doch nicht erreicht!“⁵⁷ Levinas jedenfalls läßt sich auf eine Diastase nicht ein, aber er bestätigt Barths Antwort:

Es ist nicht gewiß, daß man jenseits von ontologischer und ontischer Begrifflichkeit notwendig in die Rede der (bloßen) Meinung oder des Glaubens zurückfällt. Faktisch sprechen Glaube und (bloße) Meinung, auch wenn sie außerhalb der Vernunft bleiben bzw. sein wollen, die Sprache des Seins. Nichts widersetzt sich der Ontologie weniger als die (bloße) Meinung des Glaubens. Sich fragen – wie wir es hier versuchen –, ob Gott nicht in einer ernüchterten Rede, die weder Ontologie noch Glauben wäre, ausgesagt werden kann, heißt implizit, an dem von Jehuda Halevi aufgestellten und von Pascal wieder aufgegriffenen formalen Gegensatz zwischen dem Gott Abraham, Isaaks und Jakobs, der ohne Philosophie im Glauben angerufen wird, einerseits, und dem Gott der Philosophen andererseits zweifeln; heißt zweifeln, daß dieser Gegensatz eine Alternative darstellt.“⁵⁸

Vgl. J. Schaaf: Rez. H. Barth, Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, in: Philosophische Rundschau 16, Heft 3/ 4 (1969), S. 294.

Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, S. 161.

E. Levinas: Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg/München 1981, S. 84.

Levinas, a.a.O. S. 85f.

Während Barth darauf besteht, daß „ihr gemeinsamer Beziehungspunkt uns zufolge seiner Transzendenz nicht verfügbar“ sei (AH 124), setzt Levinas den Akzent ein wenig anders:

„In meinen Augen hat die abendländische philosophische Tradition in keinem Moment ihr Recht auf das letzte Wort verloren; denn in der Tat muss alles in ihrer Sprache ausgedrückt werden; aber vielleicht ist nicht sie der Ort des ersten Sinns des Seienden, der Ort, wo das Vernünftige beginnt.“⁵⁹

Einig sind beide sich in der Überzeugung, dass sich die Verantwortung des Menschen auf das ganze Universum⁶⁰ bezieht, dass also „im Kosmos die äußerste Grenze [= das Äußerste] der existentiellen Problematik“ liegt (EE 678)⁶¹. Und was die Zukunft bzw. einen möglichen Fortschritt der Menschheit auf dem Weg oder Umweg der Zukunft betrifft, so stimmen sie darin überein:

„Die Existenz wird von der Zukunft herausgerufen – wie auf das offene Meer, aber ohne Gewähr für das Erreichen eines Zieles“ (EE 279).

Das ist, um mit Barth zu schließen, genug!

Verzeichnis der Siglen

AH Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik.
Abhandlungen, Basel 1967.

EE Erkenntnis der Existenz, Basel 1965.

PV Philosophie der Praktischen Vernunft, Tübingen 1927.

PE II Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte, 2. Teil:
Neuzeit, Basel 1959.

Vorlesungen Philosophie der Existenz. Zusammenfassung der vom SS 194' – WS 1948/9 gehaltenen Vorlesungen. Hektographiertes Manuskript

⁵⁹ E. Levinas: Ethik und Unendliches, Wien 1986, S. 17.

⁶⁰ E. Levinas: Jenseits des Seins, a.a.O. S. 256: „Das Sich [...] findet sich unter der Last des Universums – für alles verantwortlich.“

⁶¹ Damit bezieht sich Barth ohne Zweifel auf den „Beschuß“ von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“.

1 Martin Heideggers Buch über „Kant und das Problem der
etaphysik“. Bonn: Fr. Cohen 1929.

ezension von Heinrich Barth, in: Theologische Blätter, Leipzig: J.
Hinrich 1930, Jg. 9, Nr. 6, Sp. 139-147)

ideggers Interpretation von Kants Metaphysik ist ein bedeutungsvolles
mptom dafür, dass der Anspruch auf Kant auch von der neuesten
ilosophie nicht völlig preisgegeben wird. Sein ernstes Bemühen, von der
ntologie zur Kritik die Brücke zu schlagen, oder sagen wir besser die
ernunftkritik als ein Problem der Ontologie darzustellen, mag uns wohl
erraschen; denn weder die Entwicklung der Phänomenologie, noch die von
idegger neu aufgenommene aristotelisch-scholastische Begriffsbildung
ssen ein derart sorgsames und tiefgründiges Eingehen auf Kant erwarten.
1 dem Kritiker der Vernunft sich schadlos halten ist ja im Uebrigen das
rtige Unternehmen von allen denen, die den Geist der Zeit nicht nur
ässt haben, sondern die vor Allem ein sichtbares Wahrzeichen dieses
fassens aufzurichten bestrebt sind. Heideggers Kantbuch bedeutet eine
reuliche Abkehr von der modehaften Ablehnung des Philosophen; von
m „neuerdings erhobenen vornehmen Ton“ in Sachen der Kantbeurteilung
t es sich in bemerkenswerter Weise frei gehalten. Wem es an Philosophie
rklich gelegen ist, muss sich an diesem Werke freuen; er wird sich mit
nugtung in die urgründlichen Gedankengänge dieser Erklärung der
ernunftkritik vertiefen und die Kraft und Bedeutsamkeit ihrer selbsttätigen
ugestaltung rückhaltlos anerkennen. Geist und Gehalt dieses Buches
rden ihn einladen, das alte Problem der Kantauffassung von Neuem zu
denken und in seiner Lösung mitzuforschen; an seiner Sammlung und
nem Ernste wird er dankbar Anteil nehmen, dankbar besonders dafür, dass
grosse, grundsätzliche Entscheidungen neuerdings mit Bedacht zu
llziehen veranlasst wird.

ürüber ist man heute wohl im Klaren, dass Geist und Wesen des Erklärers
der Erklärung philosophischer Ueberlieferung notwendig mitbeteiligt sind.
um dürfen wir nicht erstaunt sein, wenn uns hier das Bild der Vernunft-
tik in einer ganz bestimmten philosophischen Stilisierung entgegentritt; es
ed eben in denjenigen Umrissen gezeichnet, die ohne Weiteres die Hand

des Verfassers von „Sein und Zeit“ verraten. Zu dem Ductus der Linienführung als solchem müssen wir von vornherein ein Verhältnis gewinnen, wenn wir uns ein Eindringen in diese Interpretation nicht versperren wollen. Wir müssen imstande sein, sie zu begleiten, auch wenn es uns versagt ist, und desselben gedanklichen Stiles zu bedienen, und wenn uns über Recht und Wesen dieser Linienführung nicht einmal eine Aussprache mit dem Verfasser vergönnt wird. Denn damit müssen wir uns freilich von vornherein abfinden. Ueber Recht und Wesen der phänomenologischen Deskription gibt es eine eigentliche Diskussion in diesem Buch so wenig wie in „Sein und Zeit“. Ihre selbstverständliche Unanfechtbarkeit ist für den Verfasser dermassen Voraussetzung, dass der Wahrheitsanspruch anderer Methoden oder Systemgedanken sozusagen ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers zu liegen scheint. Dieser Ungebrochenheit der phänomenologisch-ontologischen Denk- und Sehweise ist es zu verdanken, dass uns Kant in dieser neuen, wuchtig umrissenen Zeichnung eine gewisse bodenständige, holzschnittartig Gestalt gewinnt. Diese Geschlossenheit des Bildes ist aber ohne Zweifel auch seine Schranke. Was sich hier der Diskussion zu entziehen scheint, steht eben für den Blickpunkt anderer Systeme in der Bewegtheit lebendiger Fragwürdigkeit.

Heideggers Denk- und Sehweise erlaubt nichts Anderes als die Nachzeichnung der Vernunftkritik in der Rekonstruktion von Seins- und Daseinsstrukturen. Seine Erklärung ist ein Wiederaufbau im eigentlichen Sinne. Daran dass sich offenbar kein Zweifel heranwagen, dass es in der Vernunftkritik um die Frage einer „Verfassung“ im weitesten Sinne geht. „Verfassung“ bedeutet ein So und So von Wirklichkeitszusammenhängen, mögen sie nun an der Oberfläche der Empirie oder in metaphysischer Tiefe liegen. Sie kann aufgezeigt werden in der Aufdeckung eines so und so vorgefundenen Verhaltens der Seinselemente zu einander, in der Enthüllung des nun einmal so beschaffenen Zusammenhanges der Dinge. „Verfassung“ bedeutet freilich Fülle der strukturellen Beziehungen, Ausprägung und Durchbildung wesenhafter Zusammenhänge, konstruktive Verarbeitung des Seins bis in seine verborgenen Untergründe. „Verfassung“ bezeichnet aber auch die Kontingenz des nur vorfindlichen So-und-so-Seins; sie bezeichnet den indiskutablen Bestand der eben angetroffenen „Struktur“ des Seins, die ihrem Wesen nach nichts Anderes als Beschreibung erlaubt. Diese „nun einmal“ der Seinsstruktur stellt sich allerdings vor das „Nichts“ geworfen; das nur vorfindliche „Etwas“ hebt sich in abgründlicher „Unheimlichkeit“ ab von dem Hintergrunde des nicht nur dialektisch, sondern existenziell verstandenen Nichts, das sich allem „Verhalten zu...“ endgiltig entziehen muss. Am ontologisch-absoluten Nichts

nden offenbar „Verfassung“ und „Struktur“ ihre Grenze. Ihre Macht ist nicht gross genug, sich auch seiner zu bemächtigen; ja sie drohen in der Konfrontation mit ihm zusammenzubrechen. Heidegger ist stark und eindrucksvoll im Willen zur frontalen Begegnung mit der letztmöglichen Seinslage; hier gibt es weder ein Ausweichen noch ein Zurückschrecken vor klaffenden Abgründen. Wenn sich aber sein „Dasein“ nichtsdestoweniger in seinem „eigensten Sein“ finden möchte, dann können wir ihm darum bei einem Vorhaben nicht eben die beste Prognose stellen, weil die blossseinsverfassung“ in ihrer Kontingenz angesichts des bodenlosen Nichts eine gute Position besitzt. Wie soll es in dieser Konfrontation zu seiner Transzendenz“ gelangen?¹

ants Vernunftkritik dreht sich um die Frage einer neuen Grundlegung der Metaphysik. Sie führt zu der Frage „nach der inneren Möglichkeit eines Offenwerdens überhaupt von Seiendem als solchem“ (9). So bedeutet „Grundlegung“ nunmehr „Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden, in dem sich dieses an ihm selbst zeigt...“ Eines „Verhaltens“! Erkenntnis wird auf den allgemeinen Begriff eines „Verhaltens zu ...“ zurückprojiziert, der auf strukturelle Verhältnisse überhaupt anwendbar ist und den Erkenntnisbegriff über das neutrale Niveau des „Sachverhaltes“ nicht hinausragen lässt. Aber das „Verhalten zu Seiendem (ontische Erkenntnis)“ wird erst ermöglicht durch das „vorgängige Verstehen der Seinsverfassung, die ontologische Erkenntnis“ (10). „Grundlegung der Metaphysik im ganzen heisst Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie“ (11). Der Sinn der „kopernikanischen Wendung“ erkennt Heidegger darin, dass „ontische“ Erkenntnis nur durch „ontologische“ möglich wird (12). Ontische Erkenntnis (Erfahrung von Seiendem) kann sich an Seiendes nur „angleichen“, wenn dieses Seiende zuvor in seiner „Seinsverfassung“ offenbar ist. Nur sofern die Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis enthüllt wird, geht es in der Kritik um eine Aufhellung des Wesens der reinen Vernunft“ (13). In diesem Sinne wird die Frage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ erläutert. Ontologie trifft das Ueberschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden; nach der Möglichkeit dieser Transzendenz zu fragen heisst „transzendental“ philosophieren (15). Transzendente Erkenntnis untersucht also „die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d.h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden.“ Beachten wir die aller Diskussion enthobene Voraussetzung, dass sich das Seiende einer „Verfassung“ erfreut, über deren Tragweite wir uns bereits andeutungsweise ausgesprochen haben. Das

¹ Hier verweist Barth auf Heideggers im selben Jahr erschienene Schrift „Was ist Metaphysik?“ (Bonn 1929; Anm. d. Hrsg.).

„Verhalten“ der Erkenntnis ist einem so und so verfassten Seienden zugewendet; in dieser „Verfassung“ scheint der Gegenstand Gestalt und Gliederung zu gewinnen.

Ontologische Erkenntnis wird bei Kant in ihrem Ursprung bestimmt. Ihm schreibt Heidegger die Voraussetzung zu, dass der Quellgrund für die Grundlegung der Metaphysik die „menschliche reine Vernunft“ sei, wobei gerade die Menschlichkeit der Vernunft, resp. ihre Endlichkeit wesentlich werde (19). Um von den konstituierenden Bestimmungen dieser „Endlichkeit“ vorderhand ganz abzusehen, - es entspricht der Denk- und Sehweise dieses Kantinterpreten, dass Erkenntnis als endliches Etwas so nachdrücklich eingeschränkt wird. Nicht wird sie hier mit dem Horizonte der Idee ins Auge gefasst; es kann kein Zufall sein, dass die „Transzendente Dialektik“ und mit ihr Kants Ideenlehre dem Bereiche der Erörterungen dieses Buches fast völlig entfallen sind. Mit der „Endlichkeit“ ist es vielmehr die „Menschlichkeit“ der Vernunft, der für ihr Wesen grundlegende Bedeutung zuerkannt wird, - ein Prädikat, das bisher von den Kantschülern mit Widerwillen verzeichnet wurde. Denn wo liegt die Abgrenzung gegen ein empirisch-anthropologisches Begreifen der Vernunft? In welcher Bedeutung wird bei Heidegger der „Mensch“ vorausgesetzt, und zwar an dieser erfahrungsfernen Stelle, wo Vernunft und Ontologie erst begründet werden sollen? Wenn wir ihm weiterhin Gefolgschaft leisten sollen, dürfen wir bei dieser Aporie wohl nicht allzu nachdenklich verweilen. - Uns ist hier wesentlich, dass sich Erkenntnis in einem so und so konstruierten endlichen Etwas aufbauen lässt. In dieser Eigenschaft tritt sie dem Gegenstande gegenüber, und die Frage nach der Ontologie kann nur folgendermassen gestellt werden: „Wie muss dieses endliche Wesen seiner eigenen Seinsverfassung nach sein, damit ein solches erfahrungsfreies Beibringen der Seinsverfassung des Seienden, d.h. eine ontologische Synthesis, möglich ist?“ (35). Diese Formulierung erhellt die Lage: Erkenntnis und Gegenstand beziehen sich nicht aufeinander, wie etwa der kritische Idealismus angenommen hatte. Sie treten neben und gegeneinander als zwei eigenständige Sachverhalte auf den Plan, die sich ja durch eine „Seinsverfassung“ auszeichnen. Wie vermöchte auch phänomenologische Deskription diese Beziehung anders zu sehen? Wie sich ein Aussichtsturm der Landschaft zuwendet, so ist das erkennende endliche Wesen auf die Entgegnung des Seienden und seiner Verfassung eingerichtet, und die Frage darf füglich gestellt werden: Welche Verfassung muss ihm selbst zu eigen sein, damit es jener ihm gegenüberliegenden Verfassung habhaft werde. Diese Fragestellung bietet gewiss Raum für die Verhandlung der Tiefen des Erkenntnisproblems, obwohl dessen Erörterung durch die deskriptive

ethode in entscheidender Weise präjudiziert worden ist. Aber wem würde nicht schwindlig beim Gedanken, dass sich Erkenntnis und Gegenstand in der Kontingenz zweier Strukturen entgegenstehen sollten, vergleichbar dem optischen Instrumente im Verhältnis zu einem Objekte der Beobachtung? Auch nicht das Befremden als solches darf uns zur Abweisung dieser Deskription führen, sondern die Einsicht, dass die Relation von Erkenntnis und Gegenstand jenseits aller strukturellen Verhältnisse liegt.

Die Frucht dieser deskriptiven Verhandlung des Erkenntnisproblems ist aber die Begegnung von Erkenntnis und Gegenstand, die sich durch eine gewisse eigentümliche Bewegtheit des wechselseitigen Entgegenkommens auszeichnet. „Ein endliches Wesen muss das Seiende, gerade wenn dieses als ein schon Vorhandenes offenbar sein soll, hinnehmen können. Hinnahme verlangt aber zu ihrer Ermöglichung so etwas wie Zuwendung und zwar keine liebige, sondern eine solche, die vorgängig das Begegnen von Seiendem ermöglicht. Damit aber das Seiende sich als solches anbieten kann, muss der Horizont seines möglichen Begegnens selbst Angebotcharakter haben. Die Zuwendung muss in sich ein vorbildendes Sich-vorhalten von Angebothafem überhaupt sein“ (84). Dies nur ein Beispiel für die nicht geringe Umständlichkeit des Zeremoniells, mit der sich diese Begegnung vollzieht. Hier eben einer der Orte, an denen der kritische Idealist vor Verlegenheit aller Art verurteilt zu werden vermag: „Hinnahme“, „Zuwendung“, „Angebot“, „Sich-vorhalten“, – all diese Begriffe sollen dem Erkenntnisbegriffe voranstellen, indem sie zur Erklärung der Einrichtung seiner Gegenstandsbeziehung beigezogen und damit in einer Bedeutung vorausgesetzt werden, kraft der sie Erkenntnis zu konstituieren in der Lage sind! Was hat es mit der Anschaulichkeit dieser Verhaltensweisen und Vorgänge, in denen sich Erkenntnis vollziehen soll, für eine Bewandnis? Ist sie für diejenige Stufe der Problematik glaubwürdig, auf der um den Erkenntnisbegriff als solchen zu handeln wird? Hier müsste wenigstens das kritische Vorurteil beseitigt werden, dass sich die Welt der Anschaulichkeit nur dort entfalten kann, wo der Erkenntnisbegriff seine Begründung schon erfahren, wo er – wie bei Kant in Denken und Anschauung – seine Bestimmung schon empfangen hat. Eines darf aber ohne weidläufige Begründung ausgesagt werden: Von einem strukturellen Aufbau des Wesens der Erkenntnis und seiner anschaulichen Ausgestaltung ist Kant weit entfernt. Die Gegenstandsbeziehung des Erkenntnis als solchen ist für ihn ein Erstes und Letztes, das jenseits aller „Zuwendungen“ und „Angebote“ liegt. Hier vermag keine konstruktive Beschreibung einzutreten. Denn der Sinn von „Erkenntnis“ ist „Seinserkenntnis“; der Sinn von „Erfahrung“ ist „Gegenstandserfahrung“. Kant greift nicht auf

das Vorhandensein zweier „Verfassungen“ zurück, aus deren wechselseitige Verhalten Erkenntnis des Seins verständlich gemacht würde; solche Verfassungen werden weder auf Seiten des Ich, noch auf Seiten des Gegenstandes vorausgesetzt. Wir wollen uns dabei nicht aufhalten, dass der Terminus „Ontologie“ bei Kant eine verschwindende Rolle spielt. Dies aber muss betont werden, dass das Wesen des hier vollzogenen ontologischen Aufbau der Linienführung des interpretierten Philosophen zuwiderläuft. Denn dies letztere beruht auf einem prinzipiellen Transzendieren aller so und so beschaffenen, ontologisch erfassbaren, strukturellen Zusammenhänge.

Es entspricht der deskriptiven Methodik von Heideggers Ontologie, dass die Erkenntnis von der Anschauung aus aufbaut und diesen Aufbau auch seinem Kantverständnis zu Grunde legt. Erkenntnis ist primär Anschauen und alles Denken hat zur Anschauung lediglich eine Dienststellung (20). Gegenüber den zahlreichen Stellen, die bei Kant auf ein Gleichgewicht von Denken und Anschauung schliessen lassen, fällt für Heidegger der erste Satz der „Transzendentalen Aesthetik“ in entscheidender Weise in Betracht. Wir wollen darüber nicht mit ihm rechten. Nur ist die „Dienststellung“ des Denkens keine befriedigende Charakteristik. Denn was eine rein dienende Rolle spielt, darf dahinfallen, wenn es diese Rolle ausgespielt hat; es ist im Ergebnis der Dienstleistung nicht mitenthalten. In Kants Gegenstandsbegriff aber ist die Leistung des Denkens keineswegs entfallen; Denken und Anschauung durchdringen sich in der Erfahrung des Gegenstandes. Erkenntnis vollzieht sich nur im Begreifen des Zusammenhanges unmittelbar erfahrener Seins. Wenn aber der Begriff nicht etwa nur als Mittel der Anschauung die um nach diesem Dienste zu entfallen, sondern für die Konstitution des Gegenstandes unentbehrlich ist, - was besagt dann die Auszeichnung der Anschauung als Erkenntnis primären Wertes? Bei jener Unentbehrlichkeit wird diese Rangordnung unwesentlich. Wohl aber anerkennen wir sie als berechtigte Demonstration gegen eine Kantauslegung, die in rationalistischem Sinne den Erfahrungsbegriff auf das Denken beschränken will. Die Verkennung der Anschauung und ihrer ausdrücklichen Rehabilitierung durch Kant hätte freilich nicht vorkommen dürfen.

Auch darin folgen wir dem Verfasser, dass Denken und Anschauung weder zwei „Stämme“ noch zwei „Grundquellen“ sein können, die sich als voneinander verschiedene Elemente nachträglich zum Ganzen der Erkenntnis vereinigen. Sie sind Abstraktionen von der Einheit der Erkenntnis, die nur im Rückblick auf diese Einheit Sinn und Bedeutung besitzen. So gelangt auch Heidegger zur Nachfrage, „welchen Charakter die ursprüngliche Wesenseinheit dieser reinen Elemente ... hat“ (35). Diese Nachfrage aber geschieht im Sinne ei-

chforschung nach dem „ursprünglichen Grunde“ der „inneren Möglich-
 t“ jener Wesenseinheit. Sie wird zu einer „Ergündung“ im konkret onto-
 ischen Sinne. Diese Untersuchungsart ist „Analytik“ im weitesten Sinne
). In ihr liegt „die entwerfende Vorwegnahme des ganzen inneren Wesens
 endlichen reinen Vernunft“ (38). Das Verfahren dieser fortschreitenden
 undlegung an Hand von Heideggers Interpretation zu verfolgen ist eine
 ziehende und lehrreiche Sache. Hier können nur ihre wichtigsten Stadien
 d Ergebnisse Erwähnung finden. – Wo liegt der einheitliche Wesensgrund
 serer Erkenntnis? Wie kommt es zu einer „Synthesis“ von Denken und
 schauung? „Die Synthesis überhaupt ist ... die blossе Wirkung der Einbil-
 ngskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne
 wir überall gar keine Erkenntnis haben würden...“ Kant, K. d. r. V. B.
 4). Von hier an wird die „Einbildungskraft“ als konstituierender Erkennt-
 begriff ausgezeichnet; sie ist „die ursprünglich reiche Ganzheit eines
 gliedrigen, als Anschauen und Denken zumal wirkenden Einigens und
 heitgebens“ (59). In der „Transzendentalen Deduktion“ sieht Heidegger
 „Vorführung des ursprünglichen Sichbildens der Wesenseinheit der
 ologischen Erkenntnis“ (64). Und es ist die 1. Auflage der „Kritik d. r.
 ‘, der Heidegger für diese „Vorführung“ den Vorzug gibt. Denn sie ist es,
 der die Einbildungskraft als die „einigende Mitte“ zwischen Anschauung
 d Verstand sichtbar wird. Demnach ist nicht die „Transzendente Apper-
 tion“ die ursprüngliche Einheit; ist sie doch vielmehr „wesenhaft auf die
 re Einbildungskraft bezogen“ (74). In dieser Auffassung ist es begründet,
 is das Kapitel über den „Schematismus“ als das „Kernstück des ganzen
 fangreichen Werkes“ eingeschätzt wird (84). Hier wird die „Zeit“ in ihrer
 ologischen Ursprünglichkeit wahrgenommen. Der Schematismus „bildet
 im reinen Gegenstehenlassen Gegenstehende dergestalt, dass sich das im
 nen Denken Vorgestellte notwendig im reinen Bilde der Zeit anschaulich
 t“ (102). Unter der „Zeit“ darf aber keineswegs die blossе „Jetztfolge“
 standen werden. „Die transzendente Einbildungskraft vielmehr lässt die
 it als Jetztfolge entspringen und ist deshalb – als diese entspringenlassende
 ie ursprüngliche Zeit“ (167). Heidegger unterlässt nichts, die Inansp-
 hnahme der Vernunftkritik durch das Zeitproblem in ihren Verzwei-
 gen mit Geist und Scharfsinn nachzuweisen.

orin liegt das Problem dieser auf „Einbildungskraft“ und „Zeit“ abzielen-
 1 Interpretation? Wieso muss die Einbildungskraft bei Heidegger zu dieser
 szeichnung gelangen? Sie vertritt die Einheit von Denken und Anschau-
 g, die Kants Erkenntnisbegriff auszeichnet. Kant vollzieht diese Einheit
 h abgesehen von der Einbildungskraft, ganz einfach dadurch, dass er

Denken und Anschauung auf einander hinbezogen sein lässt. Diese Hinbeziehung – die Einsicht, dass das Eine wie das Andere in seiner Isolierung den Sinn theoretischer Vernunft nicht erfüllt – mag Kant genügt haben; und dieses Genügen könnte der Grund sein, dass er die Einbildungskraft als besonders betontes Moment der Einigung hat fallen lassen. Es liegt nun wiederum in Heideggers Denk- und Sehweise begründet, dass er bei einer derart „formalen Verknüpfung“ nicht stehen bleiben kann. Diese Einheit muss sich metaphysisch verdichten zu einer „ursprünglichen Wesenseinheit“, die als verborgene Wurzel aller Erkenntnis die Einigung aller Erfahrung vorgehend vollzieht. Sie vollzieht sie „vor aller Erfahrung“. „Die Einbildungskraft bildet im Vorhinein den Anblick des Horizontes von Gegenständigkeit als solcher vor der Erfahrung des Seienden. Dieses Anblickbilden ist reinen Bilde der Zeit ist aber nicht nur vor dieser oder jener Erfahrung vor dem Seiendem, sondern im Vorhinein jederzeit vor jeder möglichen“ (124). Die begründende Wesenseinheit der Erkenntnis grenzt sich also scharf ab gegen jede Erfahrung des da und jetzt gegenwärtigen Gegenstandes. Auch Heidegger anerkennt also dieses „Vorangehen“, auf dem die ganze Erfahrungslehre Kants beruhen dürfte. Allein es darf ihm nicht in der „prinzipiellen“ Begründung der Erfahrung Gestalt gewinnen, für die Erfahrung nicht mehr als die Rückführung auf die sinngebende Einheit eines „Prinzips“ erfordert, weil ohne diese Sinneinheit ihr Erkenntnisanspruch zu nichts würde. An Stelle dieser kritisch-transzendental begründenden, „vorangehenden“ Ursprünge finden wir bei Heidegger – der Ductus seines Denkens erlaubt keine andere Gedankenbildung – die konkret metaphysische Ursprünglichkeit der Einbildungskraft. Ihre Weise voranzugehen und zu begründen ist freilich wurzelhafter und erdgebundener als diejenige transzendentaler Prinzipien. Aber eben hier liegt das Problem. Wir können es gerade dort aufgreifen, wo die Zeitlichkeit der Jetztfolge in einer ursprünglichen, entspringenlassenden Zeit begründet wird. Eine Vorfindlichkeit subjektiv-menschlichen Wesens ein wenn auch „metaphysischer“ Sachverhalt der „Seinsverfassung“ endlichen Daseins, der nichts Geringeres als den Ursprung der Zeit in sich erhalten soll! Nein! Seinsverfassungen sind „in“ der Zeit, auch wenn sie uns Gewande metaphysischer Tiefenforschung begegnen. Hier stehen Probleme zur Diskussion, für deren Bewältigung die phänomenologische Daseinsanalyse das Rüstzeug nicht besitzt. Wenn es einmal um den Ursprung der Zeitlichkeit als Jetztfolge, wenn es um Begründung der Erfahrung geht, dann ist eines erforderlich, was ausserhalb des Horizontes von Heideggers Bestimmung endlichen Seins des Menschen liegen dürfte: Diejenige Entfernung „Ursprungs“ von der ursprünglich begründeten, zeitbestimmten Erfahrung, die wir als Merkmal eben von Kants Grundlegung zu erkennen glauben.

sprünglichkeit, Grundlegung, Vorgehen, und welche Begriffe immer das zte a priori von Kants Vernunftskritik bezeichnen – sie alle sprengen den Rahmen einer metaphysischen Grundstruktur endlich-menschlichen Wesens, : ja ihrerseits der Zeitlichkeit der Jetztfolge verhaftet ist und der es zur Leistung der Begründung an allen Qualitäten gebricht. Nicht in endlichen Strukturen noch in metaphysisch-konkreter Wesenseinheit begründet Kant die Erfahrung, sondern in der Ferne des sinngebenden Prinzips, das die Ordnung kultureller Zusammenhänge als solche transzendiert. Diese Ursprünglichkeit entzieht sich nun freilich aller deskriptiven Nachkonstruktion: sie kann nicht phänomenologisch aufgebaut werden wie jenes „endlich-menschliche Wesen“. Nur darum kann es sich handeln, das ursprüngliche Prinzip in seiner „angehenden“ Sinngestaltung zu erkennen.

Kants Gedankenführung in der Vernunftskritik ist bezeichnet durch Unterordnung und Beziehung. Beides hat in sich selbst seinen Sinn und vermag doch keine Seinskonstruktionen über diesen Sinn hinaus erläutern – höchstens verdunkelt – zu werden. So wird „synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen“ a priori gedacht „als die Bedingung, unter welcher Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung notwendiger Weise sein müssen“ usw. (B 150). In diesem Typus der Formulierungen Kants wird unterschieden und bezogen – unterschieden die Apperzeption von der Anschauung, bezogen auf einander durch ein Bedingungsverhältnis, das nur eben dieser Beziehung eingesehen und durch keine ontologische Aufzeichnungen von Daseinselementen verständlicher gemacht werden kann. – In der Prägung dieser Gedankenführung hängen nun aber die wesentlichen Entscheidungen, vor die wir durch Heideggers Interpretation gestellt werden. Seit über das engere philosophische Interesse, ohne Zweifel auch in den ontologischen Problembereich hinein greift die Frage nach der Bedeutung von Kants „Ich“ der reinen Vernunft. Bei Heidegger begegnet es uns als das „eine endliche Selbst“, dessen Bestimmung darin ihren Höhepunkt findet, dass es mit der ursprünglichen Zeit in eins gesetzt wird (180ff.) In dieser ursprünglich verstandenen Zeitlichkeit des reinen Selbst liegt sicher der eigentliche Kern der Heideggerschen Daseinsauslegung; man vermag es zu verspüren, wie sich von diesem Brennpunkte aus über die ganze Interpretation eine gewisse innere Dynamik ausbreitet. Wir haben aber dagegen schon ein Bedenken geäußert, dass der Ursprung der Zeitlichkeit in das was des endlichen Subjektes verlegt wird. Diese Ursprungsfrage führt uns zu Kant zu einem radikalen Hinübergreifen, zu einer Transzendenz des Ichbegriffs, die, ob sie zwar von dem Anschein des „Formalismus“ belastet ist, nichtsdestoweniger die Jenseitigkeit der Idee erreicht und zum Ausdruck

bringt. „Zum Grunde derselbe {der transzendentalen Seelenlehre} können wir aber nichts Anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass es ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet“ (B 404). So negativ die „Paralogismen der reinen Vernunft“, denen diese Stelle entnommen ist, akzentuiert sein mögen, so liegen sie doch im Horizonte der Ideenlehre; es ist eine „Idee der Vernunft“, die mit dem „unbestimmter Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt“ verwechselt wird (B 426). Jene vielsagende Inhaltleerheit des Ich ist das unscheinbare Ergebnis der „Transzendentalen Deduktion“, die auf der Unterscheidung und Beziehung von Bewusstseinseinheit und anschaulicher Mannigfaltigkeit beruht. Sie ist – trotz des „ich denke“ – sicher nicht als die Darstellung einer Suprematie des „Verstandes“ über die Anschauung zu interpretieren. Die Einheit der Erkenntnis wie sie in der „Apperzeption“ als „reines Ich“ festgehalten wird, ist die Idee einer Einigung von Denken und Anschauung in der Synthesis des Mannigfaltigen. Sie ist also auf Anschauung nicht weniger bezogen wie auf das Denken und ist weit davon entfernt, Kants Rehabilitierung der Anschauung zu Gunsten des Verstandes zu nichte zu machen. Diese Einheit des Bewusstseins oder des reinen Ich „übersteigt“ aber jede konkrete Synthesis des Mannigfaltigen, in einer Transzendenz, die freilich mit Heideggers „Transzendieren“ nichts zu tun hat. An dieser Transzendenz hängt nun unsere Entscheidung, dass wir ein „endliches, reines Selbst“ weder systematisch, noch als Ergebnis der Kantinterpretation anerkennen können. Dieser Ich-Begriff bedeutet die Verschllossenheit des Selbst in der Struktur seines Wesens; und eben diese Verschllossenheit ist es, die wir mit Kants Vernunftkritik so gar nicht vereinbaren können.

Es kann nicht bestritten werden, dass die Vernunftkritik formell im Dienste der Metaphysik steht, sofern sie als eine Zurüstung zu diesem altherwürdigen Unternehmen eingeführt wird. Allein es ist nicht zu übersehen, was „Metaphysik“ (m. generalis) für Kant bedeutet: „Das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet“ (1. Vorl. XX). An diesen nüchternen Begriff des Vernunftsystems denken nicht Alle, die Kant als Vertreter der Metaphysik proklamieren. Sie klammern sich an die programmatische Behauptung dieser „allgemeinen“ Metaphysik, die durch die kritische Auflösung der eigentlichen, auf Seele, Welt und Gott bezogene Metaphysik reichlich aufgewogen wird. – Auch Heidegger erweckt von der Metaphysik Vorstellungen, die dem mehrseitigen Tatbestand nicht ganz recht werden dürften. Allein nicht dies soll uns hier aufhalten. Wesentlich ist uns, dass durch die Ontologisierung der Vernunftkritik dasjenige gefährdet

, was wir die „Offenheit“ des kritischen Systems nennen möchten. Mit Ontologie geht die Un-Endlichkeit des Durchblicks auf die Idee verloren. Vernunft“, die von Heidegger gegenüber dem „menschlichen Sein“ so sehr in den Hintergrund gedrängt wird, erfordert bei Kant so gut wie bei den alten Metaphysikern der Tradition die Orientierung an jener Unendlichkeit. Ist sie doch etwas prinzipiell Anderes als ein „Verhalten“, eine „Zuwendung“, eine „Hinnahme“, oder welche Geberden immer dem endlichen Vernunftst zuerkannt werden mögen. Dass sie etwas prinzipiell Anderes ist, das wenigstens vor Zeiten das Interesse auch der Theologie wachgehalten.

aber über die praktisch-existenzielle Tragweite des so oder so vollendeten Kantverständnisses noch im Unklaren sein sollte, der sei endlich darauf hingewiesen, dass auch die praktische Vernunft von Heidegger auf die Einbildungskraft zurückbezogen wird (148). Schon der theoretischen Vernunft wird „Freiheit“ zuerkannt, sofern diese besagt „sich stellen unter eine selbst-bene Notwendigkeit“ (147). Verstand und Vernunft seien „frei“ als reine epiktetische Spontaneität, d.h. transzendente Einbildungskraft“. Diese unbedingte Vorbehaltlosigkeit der Freiheitsaussage liegt in der Linie der phänomenologischen Deskription. Ihre genauere Voraussetzung besteht darin, dass die Einbildungskraft auch die praktische Vernunft gründen kann. Es ist die „Achtung“, die das Wesen der Person als des moralischen Selbst konstituiert; sie muss „eine Weise des Selbstbewusstseins darstellen“ (149). Die „Achtung dem Gesetz ... ist in sich ein Offenbarmachen meiner selbst als des handelnden Selbst“ (150). In der Unterwerfung unter das Gesetz „erhebe ich mich zu mir selbst, als dem sich selbst bestimmenden freien Wesen“ (151). Die Achtung ist demnach die Weise des Selbstseins des Ich, auf Grund der es den „Helden in seiner Seele nicht wegwirft“. „Die sich unterwerfende unmittelbare Hingabe an ... ist die reine Rezeptivität, das freie sich Geben des Gesetzes aber ist die reine Spontaneität“ (152). Damit ist der Ursprung der praktischen Vernunft aus der transzendentalen Einbildungskraft nachgewiesen. – Diese Anlage der Problematik der praktischen Vernunft darf als deren Zurückbiegung ins Theoretische bezeichnet werden. Schon bei Heidegger wird also die alte Gefahr aktuell, die der praktischen Vernunft von einer Verschlingung durch die „spekulative“ Vernunft droht. Schon bei Hegel die spekulative Dialektik des praktischen Problems Herr über den Verstand, so schickt sich hier die Phänomenologie an, Kants Grundlegung der praktischen Vernunft in die Bestimmungen des theoretischen Selbst einzuziehen. Es fehlt aber viel daran, dass Sollen und Handlung auf die Einbildungskraft zurückgeleitet werden können. – Heideggers Umschreibungen Kants praktischer Grundlegung sind gewichtig und eindrucksvoll. Allein

ihrer ontologischen Grundlage gemäss führen sie zu einer Konzentration des Ethos auf das Selbst, wie sie ungebrochen nicht geschehen kann. Mag der Begriff „Anthropologie“ auch in einer grossen Unbestimmtheit verharren (199ff.), so besagt doch die „Metaphysik des Daseins“ deutlich genug, dass die gedankliche Ausrichtung auf das Selbst endgültigen Charakter hat, und dies in theoretischer und praktischer Hinsicht. Heidegger zitiert zwar: „Die Persönlichkeit selbst ist ... die Idee des moralischen Gesetzes mit der davor unzertrennlichen Achtung“: Er entnimmt aber diesem Satze nicht, dass das Selbst in der Idee begründet ist und erst in dieser Transzendenz seines konkret-metaphysischen Seins die Bedeutung der Persönlichkeit gewinnt. So wird seine Daseinsontologie zum „selfish system“ höherer Ordnung, zu einem Systeme jedenfalls, das die transzendierende Orientierung grundsätzlich ausschliesst und die Lebenserkenntnis auf die Autarkie des endlich reinen Selbst zurückwirft. Die Berufung auf den „Helden in deiner Seele“ ist ein Symptom für die Grösse, aber auch für die Selbstgenügsamkeit seines Ethos; sie bestreitet so viel, als in Vermeidung einer letzten praktisch-existenziellen Problemstellung durch die Autarkie des Heroismus bestritten werden kann.

Heideggers Kantinterpretation ist gehaltvoll und lehrreich in der gedanken schweren Erfüllung desjenigen Rahmens, dessen Schranke durch den philosophischen Geist dieser Erklärung bedingt ist. In Gemeinschaft mit Kant sehen wir ihn um das Selbstverständnis des endlich-menschlichen Wesens ringen. Und diese Arbeit führt zu reichen Ergebnissen. Nur ist sie darin der Leistung der Vernunftkritik nicht gewachsen, dass sie deren Ausrichtung auf die Un-Endlichkeit der übermetaphysischen Ordnung nicht anerkennen kann.²

Basel

Heinrich Barth

² In einer hier nicht wiedergegebenen, langen Anmerkung verteidigt Barth Heideggers Kant-Auseinandersetzung gegen deren äusserst kritische Besprechung durch *E. Grisebach*. Gegenüber Grisebach erkennt er das grundsätzliche Recht einer eigenständigen, in gewissem Sinne sicher gewagten Interpretation, wie sie Heidegger vorgelegt an, auch wenn sie seine eigene Kritik hervorruft (Anm. d. Hrsg.).

philosophisches Seminar Sommersemester 1960:
Philosophie der Geschichte

Ulrich Barth

I.

Die sinnvolle Inangriffnahme des Problems der Geschichtsphilosophie ist auf existenzphilosophischer Basis denkbar. Was für diese Philosophie „Geschichte“ bedeutet, ist in erweiterter Bedeutung das, was wir heute unter „Existenz“ verstehen. Darum setzen wir ein mit einer Explikation der Bedeutung der „Existenz“, wie sie unserer philosophischen Einsicht erkennbar ist. Sie wird uns zur Grundlage aller Philosophie der Geschichte.

Existenz existiert insofern als Logos, als Vernunft, als Erkenntnis, als in dem Existieren eine Sinnfrage aufgeworfen ist, die den Existierenden in seiner Existenz „etwas angeht“. Wir entscheiden uns in unserem Existieren zu dem, was uns als „vorzüglich“ erscheint. Der Akt des Vorziehens ist fraglos ein Akt Erkenntnis. - Von hier aus wird sich ergeben, dass sich auch „Geschichte“, existentielles Geschehen, als eine Sinnfrage darstellt.

Existenz existiert in der Zeit. Sie vollzieht sich in der Antezipation eines künftigen, das gegenwärtig werden soll, und im reflektierenden Zurückkommen auf die zur Vergangenheit gewordene Existenz. Wir reden von einem „kürlich-Werden“ der Existenz, indem wir unter „Werden“ das so bestimmte Werden der Existenz in der Zeit verstehen.

Existenz kann uns im Vollzuge des Aktes des Existierens nicht unmittelbar erkennbar werden. Wir sind aber in der Lage, im Erkenntnisakte der Reflexion diesen Vollzug zu vergegenwärtigen. Indem wir die Reflexion vollziehen, existieren wir nicht in derjenigen Existenz, auf die wir reflektieren. So ist auch „Geschichte“ und „Reflexion auf die Geschichte“ wohl zu unterscheiden.

Wir existieren ebenso in bewusster, wie in unbewusster Existenz, wobei zwischen Beidem keine scharfe Grenze besteht. Für die unbewusste Existenz denken wir, im Sinne von Leibniz, eine Grenzenlosigkeit dessen, was uns nicht bewusst ist, in Rechnung zu ziehen. Alles unbewusste Existieren kann uns nur durch die sich vollziehende Reflexion erkennbar werden.

5. Wiewohl wir uns „in indefinitum“ in den Bestand unserer Existenz vertiefen könnten, sind ihr doch ihre Grenzen gesetzt. Sie werden daran erkennbar, dass wir in der Teleologie unseres wirklichen Existierens nicht in der Lage sind, die Grenze der Endlichkeit zu überschreiten. Damit steht im Zusammenhang die Todesgrenze aller wirklichen Existenz.

6. Die Existenz kann in ihrem Existieren von keinen allgemeinen Prinzipien abgeleitet werden. Ihr wird insofern „Kontingenz“ zugeschrieben. Diese Kontingenz darf aber nicht mit „Freiheit“ verwechselt werden. „Freiheit“ können wir der Existenz nur insofern zuerkennen, als sie in der Erfüllung ihres ursprünglichen Sinnes existiert. - Das geschichtliche Geschehen ist kontingent. Aber die Freiheit dieses Geschehens bleibt offene Frage.

7. Im Hinblick auf das Problem des „Bösen“ können wir uns zu keinem monistischen Dualismus bekennen. Die Bedeutung des „Bösen“ liegt für uns in einer Privation jener ursprünglichen Sinngebung, auf der Existenz beruht.

8. Der „individuelle“ Charakter der Existenz, oder das Sein des Menschen Individuum, ist begründet im Hic et Nunc des In-die-Erscheinung-Tretens. Existenz, sofern sie in der Kontinuität des Existierens in immer neuer Gegenwart in die Erscheinung tritt.

9. „Persönlichkeit“ bedeutet uns das Sein des Individuums, sofern es auf Grund seiner transzendierenden Voraussetzung existiert. Wir verweisen an dieser Stelle auf Kants Lehre von der „Idee der menschlichen Persönlichkeit“.

10. Wie alle Existenzphilosophie, so beruht auch die Philosophie der Geschichte nach unserer Einsicht auf transzendentalphilosophischer Voraussetzung. Ein kritisches Durchdenken des Existenzproblems führt uns nicht zu einer allgemein verstandenen „Transzendenz“, wohl aber zu einer transzendentalen Bedeutung von Vernunft und Existenz. - Die transzendentalphilosophische Begründung unseres Denkens über Existenz muss auch für die Philosophie der Geschichte eine grosse Tragweite haben.

II.

„Philosophie der Geschichte“ hat es nicht mit der Lebensgeschichte des Einzelnen, sondern mit der Vielheit koexistierender Einzelner, mit ihrer sozialen Existenz, zu tun. Im Hinblick auf die Beziehung des Einzelnen zu irgendeinem sozialen Verbande ist jede Vorstellung, dass der Einzelne als oder als Organ dem übergreifenden Gebilde eines sozialen Organismus, einem „höhern Ganzen“, angehört, abzulehnen. Empiristisch-soziologische oder spekulativ-organologische Auffassungen der menschlichen Gesellschaft

lie Vorstellung einer Konkreszenz des Einzelnen mit der Vielheit koexistierender Menschen nahelegen, sind zurückzuweisen. „Der Eine“ ist durch Aktualisierung seiner Existenzgeschichte eindeutig unterschieden von den Anderen“. Grundlage aller Sozialphilosophie ist die Anerkennung der Individualität des Menschen und seiner je besonderen Lebensbestimmung. Die Einzelnen sind verbunden in menschlicher Gemeinschaft durch die gemeinsame Ausrichtung ihrer Existenz auf deren transzendental begründende Voraussetzung. In dieser Ausrichtung ist beschlossen die Anforderung, uns Lebensanliegen des Anderen, so weit es sein darf, zu Eigen zu machen. Aus transzendental begründeter sozialer Beziehung der Menschen ist aber nicht die Folgerung zu ziehen, dass dem Einzelnen seine Bestimmung aus sozialen Zielsetzungen schlechthin vorgezeichnet werden könne. Es ist hier zu warnen an jene letzte Kontingenz aller Aktualisierung der Existenz, in der sie aller Herleitung aus allgemeinen Prinzipien entzieht.

Wesen der menschlichen Gemeinschaft kann uns als „Konkurrenz“ analogisch werden. Ein „Konkurrent“ ist ein Läufer, der sich mit Anderen zusammen auf ein Ziel hin in Bewegung setzt. Er ist als Mitläufer aber unvermeidlich auch ein Mitbewerber, als der sich für die Aktualisierung seiner eigenen Existenzmöglichkeiten einsetzt, - was offensichtlich oder unscheinbar Kosten der Anderen geschieht. Am Begriff der „Konkurrenz“ kann uns dialektische Spannung zwischen sozialer und asozialer Existenz des Einzelnen, die wir nie zur Harmonie bringen können, einsichtig werden.

„Schicht“ (verstanden im Sinne unseres Themas) setzt gemeinsames Verhalten einer Vielheit von Menschen, gemeinsame Auseinandersetzung der Vielheit mit einer vorgefundenen Lage und - in Beantwortung der sich erhebenden sozialen Existenzfragen - gemeinsame Zielsetzung dieser Vielheit voraus. So kommt es zum Aufbau der sozialen Gebilde des Staates, der Kultur, Wirtschaft, - Gebilde, in denen die Geschichte ihren wesentlichen Inhalt findet. - Im Hinblick auf die sittlich-existentielle Rechtfertigung der menschlichen Ansprüche der Sozialität an den Einzelnen ist es nicht angezeigt, sich die grössere Relevanz des „Gesamtinteresses“ zu berufen. Denn wir haben keinen Anlass, den Anliegen des Durchschnitts vor denjenigen der Einzelnen grundsätzliche Priorität zuzuerkennen. Das Kriterium für wahrhaft gesellschaftliche Bedeutung einer sozialen Zielsetzung liegt in der Ausrichtung auf die Persönlichkeit des Menschen. Eine gute soziale Teleologie hat die Vielheit in Gemeinschaft verbundenen Einzelnen und deren je unterschiedenen vollen Lebensanspruch im Blickpunkt.

Wie uns Geschichte zunächst erkennbar wird, vollzieht sich ihr Geschehen in der manifesten Auseinandersetzung sozialer Gruppen und Kreise der

Menschen mit den Gegebenheiten ihrer geschichtlichen Lage. Die Bewegung der Geschichte erschöpft sich aber in diesem manifesten Geschehen nicht. Dieses Geschehen bereitet sich vor in sozial sich auswirkenden Regungen und Intentionen, die nicht oder sehr spät zum Bewusstsein kommen; und es wird begleitet von zunächst potentiell bleibenden Faktoren, in denen sich für die Hellschenden die Zukunft ankündigt. Erst in der Einbeziehung der zwischen bewusstem und unbewusstem Geschehen spielenden Beziehungen in das Bild der Geschichte gelangt die Philosophie zu einem Einblick in die Tiefe und den Reichtum dieses Themas.

III.

„Geschichte“ (verstanden im Sinne unseres Themas) ist ein Geschehen, das sich auf der Ebene menschlicher Koexistenz vollzieht. Dies bedeutet aber nicht, dass Geschichte mit der Aktualisierung dieser Koexistenz in der Zeit identisch ist. Erkenntnis der Geschichte setzt voraus eine qualifizierende Aussonderung von koexistentiellen Sachverhalten aus Tatbeständen menschlicher Koexistenz, die sich über Räume und Zeiten ausbreiten. Koexistenz Menschen hat nicht als solche geschichtliche Bedeutung, vor allem dort nicht, wo sie einer zeitlosen Naturgebundenheit verhaftet bleibt.

Von „Geschichte“ ist nur dort zu reden, wo im menschlichen Geschehen existentieller Bedeutungsgehalt von koexistentieller Tragweite auf dem Spiel steht. Geschichtlichen Charakter hat nur ein Geschehen, das in irgendeinem Sinne als menschlich-existentiell gehaltvoll vorausgesetzt werden kann.

In der Auswahl des Gegenstandes historischer Forschung tritt also fraglos in Kraft, was die frühere Generation als „Werturteil“ bezeichnet hat. Es ist damit gemeint ein Urteil über die menschliche Bedeutsamkeit der durch Überlieferung bekannten Sachverhalte und Geschehnisse. Wie alles wissenschaftliche Urteil wird auch dieses Ermessen menschlichen Gehaltes auf ein Wahrheitskriterium, von dem es selbst transzendiert wird, ausgerichtet sein. Denn die Frage nach Bedeutsamkeit, Sinn und Gehalt menschlicher Koexistenz ist Wahrheitsfrage im strengsten Sinne des Wortes. Von einem Abgleich der Haltung historischer Forschung in subjektiv willkürliche Beurteilungen kann also bei dieser Voraussetzung nicht die Rede sein. - Aus der allgemein verstandenen menschlichen Koexistenz heben sich als Gegenstand geschichtlicher Erkenntnis diejenigen Gebiete heraus, deren Brennpunkte uns in Sitten, Kultur, Sitte, Religion, Wirtschaft gegenwärtig sind.

An dieser Stelle weisen wir auf eine Dialektik hin, die auch in diesem qualitativen bestimmten Begriffe der Geschichte beschlossen ist. - Wir sind geneigt, in

schichtlichen“ Charakter nur demjenigen Geschehen zuzuschreiben, das „geschichtlich wirksam“ ist. Bei dieser Voraussetzung wird die Geschichtlichkeit humanen Gehaltes der Koexistenz gemessen am Ausmasse, mit dem er in seiner Zeit durchzusetzen vermag. Geschichtliche Bedeutung gewinnt dann nur durch seinen geschichtlichen Erfolg. Dazu ist daran zu erinnern, dass die geschichtliche Tragweite eines sinnhaltigen Ereignisses mit dem Masse des Sinngehaltes durchaus nicht Hand in Hand zu gehen braucht. Es besteht schon dem Masse wirklicher

deutlichkeit und dem Ausmasse seiner geschichtlichen Auswirkung keine stabilisierte Harmonie. Zwischen Beidem besteht grundsätzlich eine Spannung. Das Bewusstsein dieser Spannung gewährt uns aber einen lebendigen Einblick der Geschichte. Exemplarische Bedeutung für die Einsicht in die Dissonanz zwischen der Tiefe und der Breite geschichtlicher Existenz hat eine Aussage Augustins im Vorwort zur „Civitas Dei“ („Nam scio quibus...“). Er will die verborgene Grösse des Gottesstaates dartun und ihn verteidigen gegen eine Verkennung, die ihm daraus erwächst, dass er nach irdischen Massstäben gemessen wird. In der Ungleichheit des Masses, das die Welt und der Gläubige anwendet, ist die Dialektik des Begriffes der Geschichte bedingt, die das Problem dieses ganzen Werkes ausmacht. Die „superbi“ haben andere Vorstellungen von „Höhe“ als der Christ. Von den Höhen irdischer Mächtigkeit her gesehen - die doch dem Wechsel der Zeit unterworfen sind! - bedeutet die Erhabenheit Gottes „Niedrigkeit“. Die Wirkung der Gnade ist für die weltläufigen Vorstellungen von geschichtlicher Grösse unähnlich. Aber eben jene nur dem Glauben erkennbare „Erhabenheit“ der Gnade ist im Raume der weltgeschichtlichen Scheingrössen sichtbar zu machen, das Ziel des Werkes. Zwischen dem Ausmasse der Gnade und den irdischen Massstäben besteht ein Verhältnis der Inkommensurabilität. Ein Dualismus zwischen der Ausrichtung auf den reinen Sinngehalt und derjenigen auf den geschichtlichen Erfolg wird sich aber in allem geschichtlichen Erstreben geltend machen, auch in profanen Zusammenhängen.

IV.

Die „Geschichtsphilosophie“ versteht man zunächst ein philosophisches Problem und Antworten, das von der Intention geleitet ist, den pragmatischen Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens in seiner Gesetzmässigkeit aufzudecken. Das Ergebnis geschichtsphilosophischen Denkens wird somit in der Erkenntnis einer diesem Geschehen immanenten Sinnhaftigkeit bestehen. Wenn in dieser geschichtsphilosophischen Sicht stellt sich Geschichte nicht

als ein willkürliches Geschehen dar, indem sie vielmehr der Determination durch gewisse Prinzipien ideeller oder materieller Ordnung unterliegt. Den geschichtsphilosophischen Nachdenken wird bald der eine, bald der ander Faktor geschichtlicher Wirklichkeit als die Grundrealität geschichtlichen Geschehens erscheinen. Je nachdem dieses Nachdenken unter dem einen oder dem andern Gesichtspunkt steht, wird es die Gesetzmässigkeit des geschichtlichen Zusammenhangs so oder so zu erkennen meinen. Das geschichtlich Geschehen ist vermutlich ausgerichtet auf das, was in der Geschichte wesentlich ist. Darum wird der Geschichtsphilosoph in dem, was in seinen Augen wesentlich ist, auch das sinngebende Prinzip des Geschehens zu erkennen meinen. Dasjenige Selbstverständnis des Menschen, in dem er sich in Beziehung auf Gedanken, Prinzipien, Ideen geschichtsphilosophischer Ordnung von seiner geschichtlichen Wirklichkeit und vom Sinnzusammenhange des Geschehens Rechenschaft zu geben sucht, wird als „Ideologie“ bezeichnet. Man kennt in neuester Zeit diejenige kritische Haltung, die in aller Ideologie ein sekundäres Produkt der Aktualisierung menschlicher Existenz zu erkennen meint: so etwas wie den geistigen Niederschlag soziologischer und ökonomischer Verhältnisse, in denen die eigentliche Realität menschlichen Daseins vermutet wird. Wo dieser negativ betonte Begriff der Ideologie geltend gemacht wird, da muss natürlich auch alle Geschichtsphilosophie zu einem geleiteten Phänomen werden und als Brennpunkt von geistigem Interesse ausfallen. - Der so oft zum Ausdruck gebrachte „Verdacht der Ideologie“ gewiss nicht unbegründet. So wie die Ideologie als ein Moment der geschichtlichen Existenz in der Geschichte in die Erscheinung tritt, steht sie offenbar in intimen Zusammenhängen mit den politischen, soziologischen, menschlichen Verhältnissen ihrer Zeit. Von solchen Verhältnissen wird ohne Zweifel dem Zeitgeiste diese oder jene Ideologie nahegelegt. Diese Einsicht hindert uns aber nicht, auch in der ideologischen Rechenschaft ein Moment geistiger Spontaneität und freier Wahrheitserkenntnis wahrzunehmen.

Was wir als den Unterbau der geschichtlichen Existenz des Menschen annehmen können, die soziologische und ökonomische Struktur seiner materiellen Lebensverhältnisse, ist für das Sich-Vollziehen geschichtlichen Geschehens fraglos von allergrösstem Gewichte. Dass die Motivierung geschichtlichen Verhaltens und Handelns in weitestem Masse von jenen sozialen Gegebenheiten beeinflusst wird, ist allgemein anerkannte Sache. Nicht mit dieser Sachverhalte hat sich die Geschichtsphilosophie auseinanderzusetzen, sondern mit der dogmatisch integrierenden Geradlinigkeit, mit der der historische Materialismus das Gesetz des Geschehens aus den Produktionsverhältnissen ableiten zu können meint.

er hier angedeutete Vorbehalt bedeutet freilich nicht die Anerkennung der Gegenposition einer spekulativ-idealistischen Auslegung der Geschichte im Sinne Hegels. Was wir gelten lassen, ist die Möglichkeit einer heuristischen Bedeutung des Gedankens eines dialektischen Sinnzusammenhangs der Geschichte, - wiewohl Sinn und Wesen dieser Dialektik vorerst sorgfältig eruiert werden müsste. Abzulehnen ist in jedem Falle die Vorstellung, dass das faktische Eintreten bestimmter Ereignisse in den Konnex des geschichtlichen Geschehens je aus dialektischen Notwendigkeiten erschlossen werden könnte. Die Hegelsche Geschichtsphilosophie ist uns paradigmatisch für alle Konzeption der Geschichte aus philosophischen Prinzipien. Sofern in ihr aber vorgesehenes geschieht, wird es uns unmöglich, uns diese Auslegung der Geschichte zu eigen zu machen.

V.

Die Philosophie der Geschichte muss darauf verzichten, die Gesetzmässigkeit der Pragmatik geschichtlichen Geschehens aufdecken zu wollen, sofern es sich wenigstens bei dieser Gesetzmässigkeit um eine strenge Determination der geschichtlichen Ereignisse handeln soll. Einem geschichtsphilosophischen Determinismus materialistischer oder idealistischer Prägung steht die Kongruenz der Aktualisierung menschlicher Existenz im Wege. Uebrigens sind im geschichtlichen Geschehen materiell-ökonomische und geistig-kulturelle Faktoren so sehr ineinander verflochten, dass es von vornherein unmöglich ist, die Gesetzmässigkeit rein materieller oder geistiger Ordnung in der Geschichte aufzudecken. Es gibt so wenig eine Reinkultur ideeller Motivierungen als einen absoluten Materialismus der wirtschaftlichen Existenzform. Schon in der unendlich komplexen Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit scheint es uns unmöglich, aus irgendeinem ihrer Aspekte die Erkenntnis des Prinzips geschichtlicher Determination gewinnen zu wollen. Von einer Geschichtsphilosophie, die in den „Gang des Geschehens“ Einsicht zu haben behauptet, müssen wir also Abstand nehmen.

In ihrer Grenzen bewusste Philosophie der Geschichte beschränkt sich auf, die Frage zu stellen: Was bedeutet „geschichtliche Existenz“? Worin können wir das Wesen geschichtlichen Geschehens erkennen? Diese Fragestellung wird ihr nahelegen, über die Vielheit der koexistierenden Menschen in der Beziehung zum Einzelnen und über die existentielle Bedeutung kollektiver Intentionen, Zielsetzungen und Handlungen nachzudenken. Sie wird dann nicht unterlassen, die unterschiedenen Momente geschichtlichen Geschehens in ihrer je besondern Bedeutsamkeit zum Gegenstande ihrer

Reflexion zu machen. - Geschichtsphilosophie ist im Grunde Sozialphilosophie - eine solche freilich, die das Geschehen in den Zeiten und Räumen der Geschichte im Auge behält. Indem sie auf das Wesen sozialer Existenz im Streben in der Religion, in der kulturellen Entfaltung, in Wirtschaft und Technik reflektiert, wobei sie Volkstum und Rasse mit in Rücksicht zieht, sucht sie die Bedeutung dieser Auszweigungen menschlicher Existenz und ihrer Wechselbeziehungen innezuwerden. Aus der Einsicht in die wesentliche Intention der Grundmöglichkeiten sozialer Existenz sucht die Geschichtsphilosophie ein Gesamtbild geschichtlicher Wirklichkeit in ihrer zeitlichen Abwandlung zu gewinnen. Geschichte vollzieht sich weithin in der Teleologie menschlicher Intentionen und ihrer Aktualisierung. Es liegt am Tage, dass alle koexistenziell-geschichtliche Zielsetzung der Bedingtheit menschlicher Existenz verknüpft ist und an der Relativität immanenten Geschehens Anteil hat. Ein besonderes Problem ist uns aber dort gestellt, wo die Teleologie universalgeschichtliche Tragweite in Anspruch nimmt, wie etwa in der Supposition einer „Bestimmung des Menschengeschlechts“. Wobei in der Aufklärungsphilosophie die Ausrichtung der Menschheit auf das Telos ihrer Bestimmung als Gegenstand eines Planes der Vorsehung vorausgesetzt wurde! - Im Hinblick auf Gedanken einer „Bestimmung des Menschengeschlechts“ sind freilich Vorbehalte anzumelden. Solche „Bestimmung“ verweist letzten Endes auf die Transzendenz; sie hat eschatologische Bedeutung. Es ist nicht möglich, die Erfüllung dieser Bestimmung in einem konkreten Bilde vorzustellen.

Gegenüber der Voraussetzung einer immanenten Pragmatik der Geschichte hat deren christliche Auffassung den Vorzug, dass für sie das sinngebende Prinzip aller Geschichte rein transzendierende Ordnung ist. Wenn sie nicht auf einen Anfang und ein Ende der Geschichte rechnet, dann kann und darf sie freilich nicht Anfang und Ende in der Zeit bedeuten. - Die transzendierende Ausrichtung unseres geschichtsphilosophischen Denkens ist uns ein Kontrast gegen die mehr oder weniger manifeste Apotheose des geschichtlichen Geschehens, wie sie in aller rein immanent ausgerichteten Orientierung der geschichtlichen Bewusstseins unvermeidlich beschlossen ist.

VI.

Wenn wir uns zu einer letztgültig transzendierenden Ausrichtung der Geschichtsphilosophie bekennen, dann soll damit natürlich nicht gesagt sein, dass die philosophische Auslegung einer Pragmatik der Geschichte eines je nach Wahrheitsgehaltes entbehren müsse. Solche Auslegung hat in bestimmten geschichtlichen Tatsachen ihre Anhaltspunkte. Jene von uns ins Auge

geschichtlichen Grundsachverhalte, die zu einer pragmatischen Gesichtsbetrachtung Anlass geben, können uns aber unter einen noch tieferen, besonders aktuellen Gesichtspunkt treten. „Ex-sistere“ bedeutet ein „Heraus-Stellen“ oder ein „Heraustreten“. „Geschichtliche Existenz“ bedeutet demzufolge ein Heraustreten in die Wirklichkeit bedeutungsvoller, von gemeinsamer Intention geleiteter menschlicher Koexistenz. Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie stellen vorzüglich die Frage, „was es ist“, in die geschichtliche Existenz tritt. Sie beantworten diese Frage in der Darstellung der mannigfaltigen Gestalten der Geschichte. In noch grösserer Tiefe der Gesichtsbetrachtung führt aber eine andere Fragestellung: diejenige, die das „Dass“ des Heraustretens in die geschichtliche Wirklichkeit im Blickpunkte hat. - Wir erkennen die ursprüngliche Bedeutung der „Existenz“ in einem Heraustreten in neue Möglichkeiten, die aus ihrem potentiellen Sein in die Aktualität gerufen werden. In der Aktualisierung von Möglichkeiten, bis dahin latent geblieben waren, deren Stunde aber in einer bestimmten Lage gekommen ist, meinen wir das zu erkennen, was geschichtliches Geschehen in seinem tiefsten Sinne bedeutet. - Der wesentliche Inhalt der Geschichte besteht in der Aktualisierung menschlicher Grundmöglichkeiten und Existenzformen, die den Epochen der Menschheit und ihrer Ausgliederung über den Erdbereich je ein besonderes Gepräge verleihen. Unsere gegenwärtige geschichtliche Lage beruht im Wesentlichen auf dem Heraustreten der Menschheit in die „Neuzeit“. Der Grundsachverhalt dieses Geschehens liegt nicht nur in dem, was die neue Epoche in immer gesteigerter Fülle den Menschen an neuen Lebensinhalten gebracht hat, sondern in der Aktualisierung der Erkenntnis, neuer Kunst der Staatsführung, neuer ästhetischer Gestaltung. Dass der neuzeitliche Mensch mit solcher Intensität in neue Existenz eintritt, ist wesentlicher als die Verschiedenheit der Anliegen, in denen er in der Existenz einen neuen Inhalt verleiht. Geistig-kulturelle und ökonomisch-materielle Entfaltung setzen ein Gemeinsames voraus: Die Stärke der zeitlichen Tendenz, sich neuer menschlicher Möglichkeiten zu bemächtigen.

Uns hier als geschichtsphilosophisches Grundproblem im Blickpunkte steht, haben wir bis dahin in ontologischer Terminologie ausgesprochen: in der ontologischen Relation der „Potenz“ und des „Aktes“. Es darf aber zum Ausdruck kommen, dass wir es mit einem der tiefsten menschlichen Probleme zu tun haben. Wir sprechen gemeinhin von einem „Erwachen“ der Menschen zu neuen Lebenshorizonten, oder von ihrem „Bewusstwerden“ der in ihnen schlummernden Möglichkeiten. Sie scheinen aus der Latenz unbewusster Existenz ins Licht heller, tatkräftiger, in die Erscheinung tretender Entscheidung her-

vorzugehen. Damit treten sie auf diejenige Ebene, auf der sie eine - im gewöhnlichen Sinne verstandene - geschichtliche Relevanz gewinnen können. Nach dem Sprachgebrauche des bürgerlichen Verständnisses ist es der „Fortschritt“, mit dem wir uns an dieser Stelle befassen.

In der Philosophiegeschichte hat sich der Erkenntnis der Geschichte als ein „Bewusstwerden“ der mittlere und ältere Schelling am meisten angenähert. Unsere Gegenwart hat guten Grund, in ihrem geschichtlichen Bewusstsein den angedeuteten Gesichtspunkt zur Geltung kommen zu lassen. Leidet sie doch tief unter denjenigen Problemen, die das immer grössere „Bewusstwerden“ Menschheit gezeitigt hat und noch immer zeitigt. Und sie erlebt eines der grössten Ereignisse der Weltgeschichte: Das Erwachen der gesamten europäischen Menschheit.

VII.

Die Philosophie der Geschichte wurde - und wird noch immer - zumeist in einer kontemplativen Geisteshaltung betätigt. Sie gilt als eine Möglichkeit geistig vertiefter „Betrachtung“ der Geschichte. Damit wird sie auf die Ebene theoretisch-spekulativer Erkenntnis verlegt. - Es ist aber darauf hinzuweisen, dass Geschichtsphilosophie nur als eine Auszweigung der Philosophie der Existenz in Frage kommt. Sie ist darum ohne eine letzte existentielle Beteiligung des Erkennenden an Probleme der Geschichte nicht denkbar, so wie ein Sich-Angehen-Lassen bei demjenigen, der sich mit Ethik, mit Pädagogik, mit Rechtsphilosophie befasst, vermisst werden darf.

In den Problemen der Geschichtsphilosophie sind existentielle Anliegen eingeschlossen, denen wir nur mit existentiellen Entscheidungen begegnen können. Auch das zuletzt berührte Problem des „Bewusstwerdens“, in dem wir ein Grundproblem geschichtlicher Existenz erkannt haben, ist ein Problem, das uns in eminentem Masse „etwas angeht“. Die Existenz der Einzelnen und der Gesellschaft, der Völker und der Rassen drängt heute stürmisch hinaus in die „explizite“ Existenz, in den Stand eines überhellen Bewusstseins. Dieses „Bewusstwerden“ bedeutet nicht nur ein intellektuell aufgewecktes Erfassen in neuer Möglichkeiten expansiver Steigerung unserer Existenz, sondern ein Ergriffenwerden und eine Beschlagnahme der Existenz durch eine Ueberfülle von Expansionsmöglichkeiten. Die gegenwärtige Existenz ist in Gefahr, sich einer grenzenlosen Explikation ihrer Möglichkeiten zu vergeuden und zu verspielen. Dies kann nur auf Kosten des Unbewussten geschehen.

Geschichtliches Geschehen ist ein Bewusstwerden unbewusster Existenz. Unbewusste Existenz ist die existenzgeschichtliche Voraussetzung dafür.

haupt etwas zu bewusster, „klar und deutlich“ umschriebener Existenz ortreten kann. Explikation der Existenz setzt in ihrem Sein in der Zeit er eine Implikation voraus. Dazu, dass der Mensch in einem guten, sinn n Sinne produktiv wird, ist eine Verhaltenheit seiner Existenz erforderlich. diese Verhaltenheit verloren geht, begegnen wir jener „hohlen“ Existenz, ich in technisch-ökonomischer, oder auch literarischer Betriebsamkeit ibt und ihr bestes potentielltes Sein sinnlos verschleudert. Die Gefahr rer Zeit dürfte darin liegen, dass sie in einem Sich-Preisgeben an jede genheit tätiger Expansion alle Dynamik, aber auch allen Gehalt menschn Daseins erschöpft, um am Ende in eine geistlose Geläufigkeit von sich wiederholenden Lebensfunktionen abzusinken. Was dem Menschen je an schöpferischem Tun vorbehalten ist, dürfte darauf angewiesen sein, sein Unbewusstes nicht der Verwüstung anheim fällt.

Unbewusste ist so gut wie das Bewusste integrierendes Moment der schlichen Existenz. Wenn aber die apollinische Klarheit und Helle des usstseins von der Auflösung in einen oberflächlichen Intellektualismus in eine zerstreue Zivlisation bedroht ist, dann bietet andererseits die onische Tiefe einer rein virtuellen Existenz den Aspekt des Schlafes, des rpfen und der Dunkelheit. Dies will bedeuten, dass wir im Unbewussten m Bewussten geschichtlicher Existenz ein tiefes Problem der Humanität nnen. Weder das Eine noch das Andere darf in Ausfall geraten oder der törung anheimfallen, wenn von „Humanität“ in einer positiven, existen-erfüllten Bedeutung die Rede sein soll. Wie kann verhütet werden, dass mit „Aufklärung“ der Dunkelheiten nicht der Weg in die Auflösung beschrit- wird?

grundsätzliche Lösung dieses Problemes sehen wir in der Ausrichtung des hichtlichen Bewusstseins auf die Transzendenz, sofern wir in ihr die szendentale Voraussetzung bewusster wie unbewusster Existenz erkennen. erjenigen Transzendenz, die dem Bewussten seine Bindung und dem ewussten seine Freiheit verleiht, liegt das dem geschichtlichen Bewusstsein tbehrrliche Kriterium aller existentiellen Intention. Allein der Vollzug szendierender Ausrichtung wäre dem von uns aufgewiesenen Probleme ichsen. Er ist aber nicht mehr Sache der intellektuellen Abklärung und des kens, sondern des Glaubens.

Veranstaltungen zur Philosophie Heinrich Barths in Deutschland

Christian Graf

Während in der Schweiz nach wie vor Ahnungslosigkeit darüber herrscht, welches Format das Denken Heinrich Barths besitzt, gilt es in Deutschland mancherorts offenbar schon länger gleichsam als Geheimtipp. Nicht zuletzt der Internetauftritt der Heinrich Barth-Gesellschaft (www.heinrich-barth.de) führte in letzter Zeit dazu, dass längst fällige Kontakte geknüpft werden konnten. Für diejenigen, die seit Jahren mit eher bescheidenem Erfolg versuchen, die Aufmerksamkeit der akademischen Schweiz auf Barth zu lenken und für seine Philosophie zumindest ein gewisses Mass an Anerkennung einzufordern, war es Freude und Bestätigung zu vernehmen, dass Universitätsprofessoren wie *Stephan Grätzel* (Mainz) oder *Christoph von Wolzogen* (Frankfurt)¹ in Heinrich Barth einen Denker sehen, der so unerhört radikal ansetzt, dass ihm darin nur ganz wenige im 20. Jahrhundert an die Seite zu stellen sind. Handelt es sich hier um Verbindungen, die grundsätzlich schon früher hätten hergestellt werden können, so liessen sich auf der anderen Seite einige Akademiker in jüngster Zeit ganz neu für Barth interessieren: so eben *Prof. Dr. Guy van Kerckhoven* (Brüssel), ein ausgewiesener Spezialist für Phänomenologie und insbesondere für Eugen Fink, sowie *Dr. Kirstin Ziegler* (Münster), die über die erkenntnistheoretische Thematik den Zugang zu Barths *Philosophie der Praktischen Erkenntnis* gefunden und mit einer sorgfältigen, eingehenden Lektüre des gleichnamigen Werkes ihren Einschluss in der Barth-Forschung gegeben hat.²

¹ Sowohl Grätzel wie Wolzogen haben in Basel im Rahmen der Heinrich Barth-Gesellschaft einen Vortrag gehalten. Derjenige von Grätzel („Heinrich Barths existenzphilosophische Öffnung der Geschichte“) ist nachzulesen im Bulletin Nr. (Februar 2006), derjenige von Wolzogen („Das Wort als Geschichtlichkeit. Heinrich Barth, Emmanuel Levinas, Julius Schaaf. Eine Vergegenwärtigung“) im vorliegende Heft.

² „Heinrich Barths Grundlegung der praktischen Vernunft“, in: *Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft* Nr. 11 / Juli 2004, S. 6-30.

Ich, HD Dr. Harald Schwaetzer, der schon seit einigen Jahren alle Hebel in Bewegung setzt und alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel und Kanäle nutzt, den Namen Heinrich Barths einer grösseren Öffentlichkeit bekannt zu machen, konnte am 20. / 21. Mai 2006 das erste internationale und sich über ein- und einhalb Tage erstreckende Kolloquium in Trier stattfinden, das ganz der Philosophie Barths gewidmet war. Tagungsort war das Cusanus-Institut im Klosterhof. Ausser den Herren van Kerckhoven und Schwaetzer sowie Frau van Kerckhoven und mir waren folgende Referenten gewonnen worden: Der evangelische Theologe von der Universität in Wien, Prof. Dr. Christian Danz, stellte Heinrich Barth in den Kontext der *dialektischen Theologie*. Dr. Inigo Bocken (Hamburg) sollte Barth in Beziehung zu Jaspers setzen, musste dann aber aus gesundheitlichen Gründen absagen; sein Vortrag wird jedoch in der schon bald erscheinenden Sammelpublikation der Trierer Beiträge nachzulesen sein. Lic.

Cecilia Rusconi, die bedauerlicherweise aufgrund eines nicht rechtzeitig erteilten Visums persönlich nicht anwesend sein konnte, deren Vortrag aber vorab gelesen wurde, verglich den philosophischen Werdegang Heinrich Barths mit demjenigen Ortega y Gasset. Wie Barth hat dieser im Ausgang von der Marburger Schule des Neukantianismus zu einer Existenzphilosophie seiner Prägung gefunden. Vergewissern wir uns weiter, dass Guy van Kerckhoven Barths Denkbewegung von der *Phänomenologie* aus auszuwickeln versuchte, Kristin Zeyer den Kontext des *Neukantianismus* insbesondere die Beziehung Barth – Natorp thematisierte (und dabei selbst Kennern wenig vertraute Barth-Texte einer näheren Aufmerksamkeit würdigte: seine Dissertation zu Descartes (1913) sowie die Habilitationsschrift zur Seelenproblematik bei Platon (1921)), Harald Schwaetzer die *Relation von Existenz und theoretischer Erkenntnis* beleuchtete. Ich selbst schliesslich einen Blick auf Barths frühe Heidegger-Kritik warf, damit man einen Eindruck von der Vielfalt und zugleich von der Relevanz verschiedener Aspekte und Anknüpfungspunkte, die zur Sprache kommen sind.

Ausser der hervorkehrenden Weite und Internationalität des Kolloquiums spielte es sich andererseits in einem durchaus bescheidenen, ja bescheidenen Rahmen ab, der Gelegenheit zu mancher anregenden Diskussion bot. In den Diskussionsrunden wurden dabei fest in den Tagesablauf integriert: der Inhalt des ausgefallenen Referats über das Verhältnis Barth – Jaspers thematisierte man anhand eines Textausschnitts aus dem Beitrag, den Jaspers

für die Festschrift zum 70. Geburtstag Barths geschrieben hatte³, über den wesensverschiedenen denkerischen Habitus der beiden Basler Kollegen. Am zweiten Tag stiess Dr. Dirk Solies, Assistent des leider verhinderten Prof. Dr. Stephan Grätzel, aus Mainz zu uns, um ein Thesenpapier Grätzels zur Diskussion zu stellen. Mit den Stichworten „Zeitlichkeit“, „Geschichtlichkeit“ und „Narrativität“ (Paul Ricœur) wurde die Aufmerksamkeit auf einen weiteren möglichen Kontext gelenkt, aus dem heraus Heinrich Barths Philosophie in ihrer Fruchtbarkeit zur Geltung zu bringen ist.

Besonders beeindruckt hat mich die Begegnung mit Herrn van Kerckhove und zwar gerade, weil mir an ihr einmal mehr deutlich geworden ist, dass die phänomenologische Kontext grundsätzlich viel weniger geeignet ist, die Bedeutung Heinrich Barths wahrnehmbar werden zu lassen, als etwa der Kontext des Neukantianismus. Van Kerckhoven war vor zwei Jahren in Frankfurt einer der wenigen ohne vorgängige Kenntnis Barths gewesen, die ein Interesse an dessen Philosophie bekundet hatten. Seither nahm er sich die Zeit, Barths spätes Hauptwerk *Erkenntnis der Existenz* zu studieren. Seine Aneignung des barthschen Denkens, die er nun in Trier in einem äusserst dichten, eindringlichen Vortrag präsentierte, schienen mir zunächst – ich gebe es zu – vor allem von den schier unüberwindlichen Hindernissen zu zeugen, die für ein Verständnis der Philosophie Barths vom Ausgangspunkt der Phänomenologie aus bestehen. Vor allem die nachfolgenden Diskussionen aber überzeugten mich wieder davon, wie sinnvoll und gewinnbringend diese Auseinandersetzung ist, die, gerade weil oft schwierig, auch fast unweigerlich zu letzten, entscheidenden Gesichtspunkten führen muss.

Einige Tage später folgte ich Herrn Solies nach Mainz, um dort einen Vortrag über Barths Verständnis der *Handlung* zu halten. Prof. Dr. Grätzel leitet den Arbeitsbereich Praktische Philosophie und die Internationale Maurice Blondel-Forschungsstelle für Religionsphilosophie an der dortigen Universität. Zusammen mit der Katholischen Hochschulgemeinde, die auch

³ Gerhard Huber (Hg.), *Philosophie und christliche Existenz: Festschrift für Heinrich E. Basel / Stuttgart 1960*; Jaspers' Beitrag steht unter dem Titel: „Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung“ (S. 1-92).

⁴ In Prag hatte Anfang April 2004 ein Kolloquium zu Phänomenalitätskonzepten mit Patočka, Eugen Fink und Heinrich Barth stattgefunden. Die Sammelpublikation der damaligen Beiträge wird demnächst erscheinen: H. R. Sepp / Armin Wildermuth (Hg.), *Phänomenalitätskonzepte: Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka*, (Orbis Phaenomenologicus), Würzburg 2006.

nlichkeiten zur Verfügung stellte, organisierte er einen Studententag, an dem der Handlungsbegriff bei Maurice Blondel, Hans Urs von Balthasar und Heinrich Barth thematisiert werden sollte. In einer Zeit, in der die Handlungsdiskussion immer mehr von der analytischen Philosophie beherrscht wird, ist es Grätz ein Anliegen, traditionell-idealistische Verständnisweisen wiederzubeleben bzw. deren in Wahrheit niemals veraltete Bedeutung wiederzudecken. Auch der explizite Bezug der Handlung auf den Glauben ist als ständige fällige Korrektur der säkularistischen Verarmung der philosophischen Sinnhaftigkeit der Handlung zu begrüßen. Und es ist keine Frage, dass Heinrich Barth auch in diesem Zusammenhang Entscheidendes zu sagen hat. Er musste der Vortrag zu Hans Urs von Balthasar ausfallen, der insofern besonderem Interesse gewesen wäre, als Balthasar Heinrich Barth sehr wohl geschätzt und des Öfteren auf ihn Bezug genommen hat.

Während in Trier ein mehr oder weniger geschlossener Kreis getagt hatte, fand in Mainz eine etwas grössere und vom Vormittag zum Nachmittag hin hin und her wechselnde Zuhörerschaft zusammen, die auch einige junge, interessierte Studenten miteinschloss. Gerade mein Vortrag über Barth wurde sehr wohl für eine längere und in ganz unterschiedliche Richtungen führende Diskussion (so fragte man etwa nach Barths Meinung zur Möglichkeit des christlichen Handelns angesichts der vielbeschworenen „Sachzwänge“, dann fragte er wollte jemand kaum einen Unterschied zwischen Barth und Heidegger machen, was natürlich meinen Widerspruch herausforderte).

1. Die Verbindung Mainz - Basel sollte – wie man abschliessend übereinkam – auf jeden Fall ausgebaut und intensiviert werden.

Bondeli, Martin: Kantianismus und Fichteanismus in Bern.

Zur philosophischen Geistesgeschichte der Helvetik sowie zur Entstehung des nachkantischen Idealismus. Schwabe Philosophica II. Basel 2001.419 S.

Harald Schwaetzer

Heinrich Barth und Bern – man könnte auf die Idee verfallen, dies sei vielleicht mehr als nur eine historische Frage nach etwaigen Einflüssen auf die jungen Philosophen. Denn für Bern, schon im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, wie für Heinrich Barth ist die Aufnahme wie Weiterentwicklung Kantischer Philosophie kennzeichnend. Aufgrund dieser Parallele scheint genauerer Vergleich durchaus lohnend.

Martin Bondeli kommt das Verdienst zu, in seiner Arbeit zum „Kantianismus und Fichteanismus in Bern“ die geschichtlichen Wurzeln an ihren Ursprüngen verfolgt zu haben. In seiner von solider und intensiver Archivarbeit geprägten Monographie geht er dem Kantianismus und Fichteanismus der ersten Stunde in Bern nach. Bereits im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts gab es in Bern eine philosophische Strömung, die sich Kants wie Fichtes Lehren zu eigen machte und produktiv weiterzubilden versuchte. Hauptvertreter derselben sind Johannes Ith, Philipp Albert Stapfer, Jens Baggesen und Johann Rudolf Steck. Diese Strömung trug, so Bondeli, nicht unwesentlich zu den geistigen Grundlagen der Erziehungs- und Bildungspolitik in der Schweiz bei. Dabei zeichnet sie aber gerade aus, daß sie, die Französische Revolution vor Augen, gerade auf die Deutsche Philosophie zurückgriff. In dieser Phase der Errichtung der Helvetischen Republik habe man versucht, die „lang gehegten Aufklärungsideen“ zu verwirklichen.

Daß Kant und Fichte in Bern bereits so früh und so intensiv präsent waren, ist kein Wunder. Eine Schlüsselrolle spielt dabei, und damit berühren wir einen Bezug zu Heinrich Barth, Pestalozzi. Dieser hatte nicht nur bereits Anfang der 90er Jahre sich Kants Ideen zu eigen gemacht, sondern in seinem Kreis hielt sich auch Fichte auf; man darf nicht vergessen, daß Fichtes Fiktion der Wissenschaftslehre und auch die Urfassung der Vorlesungen zur „Bestimmung des Gelehrten“ hier entstanden. Fichte war also bereits in der Schweiz präsent, bevor er 1794 in Deutschland Anerkennung fand. Darüber hin-

es auch direkte Kontakte von Bern nach Deutschland; so war der in Bern lebende Baggesen ein guter Freund von Jacobi und Reinhold. Ferner reiste eine Gruppe von Studenten, von Ith und Stapfer protegiert, 1795 nach Jena, um Fichte zu hören.

Auf diesem Hintergrund liegt es nahe, einen Einfluß der praktischen Philosophie Kants und Fichtes zu vermuten, aber Bondeli weist nach, daß es sich um die theoretische Philosophie ist, welche rezipiert und als Grundlage der neuen Systeme verwendet wird. Das Eigentümliche, so Bondeli, ist freilich nicht die besonders eigenständige Entwicklung der Philosophie in Bern, sondern die Tatsache einer sonst so nicht gegebenen Konfrontation „mit der praktischen Tat und mit dem Anbrechen einer neuen republikanischen Epoche“ (21).

Im ersten Teil seiner Studie widmet sich Bondeli dem Schaffen von Johannes Ith. Ith war nicht nur ein führender Kopf in Bern, wo er 1781 zum Professor der Philosophie ernannt wurde. Man trug ihm bei der Errichtung der Helvetischen Republik das Amt des Erziehungsministers an, was er aber ablehnte und seinem Schüler Stapfer überließ. Seit 1799 war er oberster Pfarrer und Prediger an der Münsterkirche in Bern. Sein Hauptwerk bildet der zweibändige Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen natürlichen Anlagen“ (1794/95). Bereits bei Ith zeigt sich der Grundzug der neuen Philosophie: Sie will eine Philosophie der Veredelung des Menschen sein. Die an Kant und ältere Traditionen anknüpfende Vorstellung der Menschheit als eines Bandes zwischen Körper und Geist steht in dem Dienst, moralische Vervollkommenung anthropologisch zu fundieren. Gleichzeitig vertieft sich diese Anschauung unter geschichtsphilosophischem Aspekt dem Fortschreiten der Menschheitsentwicklung in Herders „Ideen zur Philosophie“, in dem Ith dessen Vorstellung des Menschen als eines „Mittelgeschöpfes“ übernimmt. Doch entstammt, wie Bondeli zeigt, das eigentliche Rüstzeug der Philosophie Kants. Iths leitende Idee ist es, mit der inneren moralischen Revolution, die sich aus Kants Philosophie ergibt, unmittelbar auf die äußere politische Revolution zu antworten (139). Es liegt auf der Hand, daß ein solches Ansinnen in eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ einmündet. Dabei liegt eine leise Akzentverschiebung darin, daß Ith den Weg der moralischen Vervollkommenung traditionell theologisch als Annäherung an Gott selbst und nicht an ein moralisches Ideal faßt (141).

In der gleichen Schrift ist es, die auch Iths Schüler Stapfer in ihren Bann zieht. Hier widmet Bondeli sein zweites Kapitel. Stapfer hatte seit 1796 in Bern den ersten Lehrstuhl für didaktische Theologie, nachdem er bereits seit 1791 einen Lehrstuhl für Sprachen und Altertumskunde innehatte. Als Stapfer dann, wie

erwähnt, Erziehungsminister wurde, förderte er in den drei Jahren seines politischen Wirkens u.a. die Lehrmethode Pestalozzis. Anders als Ith vertritt er einen Kantianismus, der auch in seinen Grundlagen stark durch die Ausrichtung auf praktische Vernunft und Aufklärungsideale bestimmt war. Bondeli geht der philosophischen Entwicklung Stapfers detailliert und kernisreich nach (15ff). Dabei weist auch Stapfers Denken einen stark theologischen Bezug auf. Sein Rückgriff auf Kant rechtfertigt sich auf dem Hintergrund seines eigenen Systems durch die Konstruktion dreier Perioden der Christenheit, auf eine „sinnliche“ Phase folgt eine „theoretische“ und schließlich eine praktisch-moralische, in dem das „von Jesus verkörperte reine moralische Interesse der christlichen Religion zu seinem Recht“ kor (239), die Epoche der „praktischen Vernunft“, die Kant zu höchsten Ehre gebracht hat. Dabei lehrt Stapfer durchaus noch die Zweinaturenlehre Christi, die er von der Kantischen Idee des Erhabenen her liest.

Ein interessanter Punkt, gerade auch in Hinblick auf Heinrich Barth, ist dabei, daß Stapfer als Vertreter des Berner Kantianismus, Schillers Revision Kants Geschichtsphilosophie und vor allem Ästhetik nicht mitmacht (24). Hier spielt nicht nur Schillers Hochschätzung der (nicht-christlichen) Antike eine Rolle. Stapfer versteht Schillers Philosophie vor allem als eine Überwindung des Ästhetischen über das Moralische, von der er sich distanziert. In Schiller etwa in den „ästhetischen Briefen“ einen Entwicklungsweg der Philosophie beschreibt und kein apriorisches Philosophiesystem, scheint Stapfer nicht beachten. Aber auch in der weiteren Kritik bleibt er auf Seiten Kants; er sieht sich zu sehr der mit Christus verbundenen Idee der Erhabenheit verpflichtet als daß er Schiller und dessen „Spiel“ zu folgen vermöchte. Daß Schillers Spiel „auf den doppelten Ernst der Pflicht und des Schicksals anzuwenden“ ist, übersieht er vollständig. Indem der Spielbegriff und damit auch der für die Erscheinungsphilosophie so wichtige ästhetische Zustand abgelehnt ist, ist deutlich, daß bei aller formalen Gemeinsamkeit zwischen dem Berner Kantianismus im allgemeinen und Heinrich Barth im Falle Stapfers in der Weiterentwicklung Kants mit Blick auf die praktische Philosophie eine grundsätzliche Differenz gegeben ist. Schiller, mit seiner Betonung der Ästhetik als Lebenskunst, ist hier Barths ästhetischer Existenzphilosoph ungleich näher.

Doch bedarf es zu einem letzten Urteil noch eines weiteren Blicks. Gerade der Fall Schiller ist nämlich auch innerhalb der Berner Philosophie ambi-

¹ Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen Bd. 5, S. 618.

at. Im dritten Teil seiner Arbeit geht Bondeli neben Baggesen auf Johann
olf Steck ein. Baggesen und Steck waren die prominentesten Vertreter
Fichteanismus in Bern. Während der Helvetischen Republik bekleidete
k kurze Zeit das Amt des Generalsekretärs des Direktoriums in Aarau.

Hause aus war er Jurist. Steck, so arbeitet Bondeli heraus, ändert sein
rünglich eng an Fichte angelehntes Konzept zugunsten einer „Lebens-
osophie im Gegensatz zu einer Transzendentalphilosophie“ (304). Die
inologisch deutlich werdende Nähe zur „Lebenskunst“ von Schillers
etischen Briefen wird auch der Sache nach deutlich; so hebt Bondeli
or, daß Steck „offenbar durch Schillers kritische Passagen zu Kant in
„*Anmut und Würde*“ angeregt“ (304) die Unterdrückung des sinnlichen
bes bei Kant tadelt. Außerdem „teilt Steck das in Schillers ästhetischen
exionen anhebende Bestreben, in kritisch-konstruktivem Anschluß an
ts dritte Kritik [...] ein drittes, ästhetisches Prinzip zwischen Vernunft
Sinnlichkeit, Form- und Stofftrieb einzuführen“ (307). Über den ästhe-
en Mittelzustand schreibt Steck im „System der Selbsterkenntnis“: „hier
nmer Rettung“ (307). Ganz im Sinne Schillers versteht er darunter eine
hselwirkung der Triebe. Aber anders als Schiller faßt er den Mittelzu-
d als eine Übereinstimmung der Triebe (308). Von hier wird auch die
ere Differenz deutlich, die darin zum Ausdruck kommt, daß Steck seinen
itz zur Selbsterkenntnis als vollkommenen Stoizismus versteht. Sein Ideal
i ist nicht absolute Unterdrückung der Triebe, sondern „maßvolle
wicklung und vernünftige Eindämmung aller Triebe“ (315). Damit haben
ns von Schiller und einer ästhetisch-existentiellen Philosophie im Sinne
hs wieder ein gutes Stück entfernt.

et man die kenntnisreiche Arbeit von Bondeli für die geistige Atmos-
e aus, die Heinrich Barth 100 Jahre später als Erinnerung in Bern vorge-
en haben mag, so wird man sagen müssen, daß sein Weg zu einer Exis-
philosophie via Kants zweiter Kritik und seine Erscheinungsphilosophie
über die Berner Philosophie um das Jahr 1800 hinausgehen. Dieser Zeit
es vor allem um eine Veredelung des Menschen unter moralischem und
ischem Aspekt. In *einem* Entwurf die transzendentalphilosophische
ension von Existenz als Erscheinung zu fassen, muß nach wie vor als
nelle Leistung Barths gelten. Unter diesem Aspekt ist im Ganzen die
er Philosophie von der Philosophie Barths her doch nur eine historische
e.

in Bondeli aber bleibt das Verdienst, einen detailreichen Beitrag zur
tellung der Entstehung des nachkantischen Idealismus in der Schweiz
stet zu haben.

Am Samstag, 14. Oktober 2006 (10.30 Uhr im Bildungszentrum, Missionsstrasse 21, Basel) spricht Prof. Dr. Guy van Kerckhoven (Brüssel) im Rahmen der Heinrich Barth-Gesellschaft über

„Existenz und Revelation. Zur Ästhetik der integralen Erscheinung bei Heinrich Barth“.

Im Roderer-Verlag, Regensburg, (www.roderer-verlag.de) sind kürzlich die ersten zwei der drei Vorlesungen Heinrich Barths aus den fünfziger Jahren erschienen, die zusammen dessen damalige Antwort auf die Frage nach dem System der Philosophie darstellen:

Philosophie der theoretischen Erkenntnis, hrsg. v. Ch. Graf, A. Loos u. F. Schwaetzer (Philosophie interdisziplinär Bd. 14), Regensburg 2005, € 21.146 S.

Philosophie des Ästhetischen, hrsg. v. Ch. Graf, C. Müller u. H. Schwaebe (Philosophie interdisziplinär Bd. 17), Regensburg 2006. € 21.80, 160 S.

Die systematisch zentrale Vorlesung, die dem „Grundriss einer Philosophie der Existenz“ galt, wird in absehbarer Zeit erscheinen.

Zu beziehen sind diese Publikationen bei: roderer@donau.de

Heinrich Barth-Gesellschaft

Homepage: www.heinrich-barth.ch

Mitgliedsbeitrag: SFr. 50.-

Postcheckkonto CH:
Heinrich Barth-Gesellschaft, Basel
Kontonummer: 18-567209-8
(IBAN CH44 0900 18567209 8)

Konto in Deutschland: VVB
(Vereinigte Volksbanken Maingau)
Rita Ginthum
Konto: 3276910
Bankleitzahl: 50561315

Impressum

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