

ANNA TUMARKIN

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft

Heinrich Barth-Gesellschaft

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

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

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

Übriger Vorstand: Dr. Felix Belussi; Günther Hauff; Dr. Daniel Kipfer; Prof. Dr. Harald Schwaetzer; Andreas Siemens, Johanna Hueck M.A.

Das Bulletin wird für die Gesellschaft herausgegeben von Christian Graf.

Redaktion: Kirstin Zeyer und Johanna Hueck

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

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

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

Schneider (Bernkastel-Kues)

Bulletin Nr. 21 / Oktober 2019

Inhalt

Vorwort	3
<i>Johanna Hueck</i>	
Anna Tumarkin – Linie eines geistigen Werdegangs.....	5
<i>Johanna Hueck, Carmen Nik Nafs und Harald Schwaetzer</i>	
Anna Tumarkins Blick auf Heidegger.....	12
<i>Christian Graf</i>	
Möglichkeit und Gegenstand wissenschaftlicher Psychologie bei Anna Tumarkin	18
<i>Fabian Warislohner</i>	
WIEDERABDRUCK	
Zur Erinnerung an Anna Tumarkin und ihr philosophisches Lebenswerk	34
<i>Heinrich Barth</i>	
TAGUNGSRÜCKBLICK	
Freiheit der Entscheidung. Die Augustinus-Rezeption in der Existenzphilosophie Heinrich Barths	42
<i>Stefan Kaiser</i>	
Impressum	50

Vorwort

Johanna Hueck

Es gibt eine Station innerhalb des philosophischen Werdegangs von Heinrich Barth, die bisher nahezu vollständig unbeachtet geblieben ist: Während die ersten Anfänge seines Denkens im Kontext der Entstehungsjahre der sog. „Dialektischen Theologie“ zu Beginn der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts um die Brüder Barth, Emil Brunner und Friedrich Gogarten – um nur die Wichtigsten zu nennen – gut dokumentiert sind¹ und sein Verhältnis zu den Marburger Lehrern Hermann Cohen und Paul Natorp ebenfalls diskutiert worden ist², liegt die Dissertationszeit in Bern bisher weitestgehend im Dunklen.³

Dabei weist diese Station eine durchaus bemerkenswerte Tatsache auf: Heinrich Barth wurde bei der ersten Professorin Europas promoviert, welche die vollen Rechte besaß, Doktoranden und Habilitanden zu prüfen und in den Senat der Universität gewählt zu werden. Anna Tumarkin wurde 1906 zur Titularprofessorin in Bern berufen und hatte dort von 1909 bis 1943 als erste Frau in Europa eine ordentliche Professur für Philosophie und Ästhetik mit vollen Rechten inne. Sie war eine wichtige Stimme in der Ausformulierung und Reflexion einer Schweizerischen Philosophie und setzte sich darüber hinaus öffentlich für das Frauenstimmrecht ein.

Anlässlich ihres Todes im Jahr 1951 gedenkt Heinrich Barth „dieser geistig überlegenen und tief humanen Persönlichkeit“, die Zeit ihres Lebens der „intensiv erlebten geistigen Zeitlage und der in ihr liegenden Aufforderungen“ gerecht zu werden suchte.⁴ Aus den Zeilen des Basler Philosophen spricht große Hochach-

¹ Vgl. Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. München 1966 sowie Danz: Ursprungsphilosophie und Theologiebegriff. Heinrich Barth im Kontext der dialektischen Theologie Karl Barths. In: Graf / Schwaetzer (Hgg.): Existenz. Genese, Umfeld und Facetten eines zentralen Begriffs Heinrich Barths. Regensburg 2011. Darüber hinaus Graf: Ursprung und Krisis, Heinrich Barths existenzlogischer Grundansatz in seiner Herausbildung und im Kontext neuerer Debatten. Basel 2008, 117ff. und Lohmann: Karl Barth und der Neukantianismus. Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths. Berlin / New York 1995.

² Vgl. Zeyer: Bitte recht höflich? Von den Gründen für Heinrich Barths Mitteilung der Etikette, ihn als einen „verspäteten Nachzügler der Marburger Schule“ anzusehen. In: Graf / Schwaetzer (Hgg.): Existenz. Genese, Umfeld und Facetten eines zentralen Begriffs Heinrich Barths. Regensburg 2007, 89-104. Der einseitigen Subsumierung Barths unter den Neukantianismus widerspricht Wildermuth in seinem Aufsatz Der Systemgedanke Heinrich Barths. In: Graf / Hueck / Zeyer (Hgg.): Philosophische Systematik an ihren Grenzen. Regensburg 2019, 39.

³ Auch die Dissertationsschrift mit dem Titel *Descartes' Begründung der Erkenntnis* wurde bisher nur wenig in der Forschung beachtet. Knappe Erwähnungen finden sich bspw. in Hauff: Ursprung und Erscheinung. Zu Heinrich Barths Vermächtnis. In: Hauff / Schweizer / Wildermuth (Hgg.): In Erscheinung Treten. Heinrich Barths Philosophie des Aesthetischen. Basel 1990, 22; sowie Zeyer: Bitte recht höflich, 95ff. und Graf: Ursprung und Krisis, 52f.

⁴ Barth: Zur Erinnerung an Anna Tumarkin. In diesem Heft, 34-41.

tung nicht nur für die Persönlichkeit Anna Tumarkin, sondern auch für ihr Werk und ihr engagiertes Philosophieren, mit dem sie ihre Studierenden zu begeistern wusste.

Auch wenn in den letzten Jahren das Interesse für Frauen in der Philosophie stark zugenommen hat, erhält diese bedeutende Denkerin bisher wenig akademische Beachtung. So fehlt beispielsweise eine ausführliche Darstellung von Anna Tumarkins Leben und Werk. Das Bulletin Nr. 21 der Heinrich Barth-Gesellschaft leistet diesem Desiderat mit einem ersten bescheidenen Beitrag Abhilfe, indem es die Philosophin ins Zentrum seiner Beiträge stellt.

Dabei wird zunächst ein Blick auf Leben und Werk der Anna Tumarkins geworfen, bevor zwei Einzelbeiträge systematische Fragen der Philosophin behandeln. Christian Graf untersucht Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Heidegger-Interpretation von Tumarkin und Barth, und Fabian Warislohner bietet einen Einblick in Tumarkins Ansatz einer „wissenschaftlichen Psychologie“.

In einem (Wieder-)Abdruck wird der Nachruf Heinrich Barths erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Seinerzeit von der Schweizer Tageszeitung *Der Bund* nicht zur Veröffentlichung genehmigt, wurde der Nachruf lediglich Freunden und Bekannten von Anna Tumarkin in einem Sonderdruck durch Heinrich Barth zur Verfügung gestellt.

Mit dem letzten Beitrag wird eine schöne Tradition des Bulletins der Heinrich Barth-Gesellschaft aufgegriffen: Stefan Kaiser berichtet in einem ausführlichen Beitrag von dem Forschungsworkshop zu Heinrich Barths Augustinus-Monografie, der im November 2018 in Bernkastel-Kues stattgefunden hat. Den Höhepunkt des Workshops bildete die Gründung der Heinrich Barth-Forschungsstelle, die an der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte angesiedelt ist und seither und in Zukunft die Heinrich Barth-Gesellschaft darin unterstützt, die Existenzphilosophie Heinrich Barths in gegenwärtige Forschungsdebatten einzubringen.

Ein Dank gilt den Autoren der Beiträge sowie Fabian Warislohner für die gewissenhafte und zuverlässige Hilfe bei der Drucklegung.

Bernkastel-Kues, Oktober 2019
Johanna Hueck

Anna Tumarkin – Linie eines geistigen Werdegangs

Johanna Hueck, Carmen Nik Nafs und Harald Schwaetzer

„Wenn wir uns anhand der literarischen Äußerungen vom geistigen Werdegang der Verstorbenen ein Bild zu machen suchen – ihre Lehrtätigkeit konnten wir nur aus der Ferne verfolgen –, dann meinen wir eine Linie zu erkennen, die von der mehr rezeptiven Haltung humanistischer Bereicherung zu einer sehr eindrücklichen ethisch-humanen Ausrichtung ihres Denkens und Lebens führt.“ – Mit diesen Worten charakterisiert Heinrich Barth seine Doktormutter Anna Tumarkin im Eingang seines Nachrufs auf sie. Im Folgenden wollen wir versuchen, diese Linie eines geistigen Werdegangs von unserer Seite aus ein wenig nachzuzeichnen, um damit zugleich das Bild, welches Heinrich Barths Nachruf zeichnet, ein wenig aus dem Denken von Tumarkin zu vertiefen.

1. Einleitung

Erfreulicherweise ist in den letzten beiden Dezennien eine verstärkte Aufmerksamkeit der Biographieforschung auf Lebensgeschichten und Schicksale von Frauen zu verzeichnen. In diesem Zuge sind auch Frauenbiographien um 1900 betrachtet worden. Doch sind die Biographien und Arbeiten prominenter Frauen in der Wissenschaft bislang nicht allzu intensiv bearbeitet worden. Die Jugenderinnerungen von Sonja Kowalewski sind zwar 1968 in einer deutschen Übersetzung im Fischer-Verlag publiziert worden, allein das Interesse an der ersten Mathematikprofessorin in Europa und einer der ersten Professorinnen überhaupt blieb relativ gering. Ein würdiger Band erschien 1993 im Birkhäuser-Verlag in den „Lebensgeschichten aus der Wissenschaft“. Die fachmathematische Leistung von ihr wurde bereits ein wenig früher analysiert.

Während es zu der ersten Mathematikprofessorin Europas also immerhin ein wenig Literatur zum Werk und auch Leben gibt, steht es mit der ersten ordentlichen Professorin Europas, die über volles Promotions- und Habilitationsrecht verfügte, noch weitaus schlechter. Deswegen erfolgt hier zunächst ein kurzer biographischer Abriss.

Anna Tumarkin wurde 1906 zur Titularprofessorin in Bern berufen und hatte dort von 1909 bis 1943 eine Professur für Philosophie und Ästhetik inne. Sie setzte sich für das Schweizer Frauenstimmrecht ein. Sie war eine Stimme in der Ausformulierung und Reflexion einer Schweizerischen Philosophie. Sie hatte bedeutende Schüler wie etwa Heinrich Barth, den bekannten Existenzphilosophen und Bruder des Theologen Karl Barth, den sie promovierte. Doch abgesehen von drei Nachrufen ihrer Schüler, einem von dem US-amerikanischen Philosophieprofessor Gustav Emil Müller und einem von dem Basler Existenzphilosophen Heinrich Barth und einem

von Hans Strahm, alle lediglich als Privatdrucke vorliegend und nicht veröffentlicht, sind bis heute lediglich zwei kurze Beiträge (Autorinnen: Franziska Rogger und Judith Jánoska) und keine ausführliche und systematische Würdigung von Anna Tumarkin und ihrem Werk zu geben.

Regula Ludi skizziert die Biographie im *Historischen Lexikon der Schweiz* mit wenigen Strichen, welche die Bedeutung von Tumarkin sichtbar machen:

„*16.2.1875 Dubrowna (Russland, heute Weissrussland), + 7.8.1951 Muri bei Bern, isr., Russin, ab 1921 von Bern. Tochter des Paul, Kaufmanns, und der Sophie geb. Herzenstein. Ledig. Besuch des Mädchengymnasiums in Kischinew (Bessarabien, heute Moldawien), Lehrerinnenausbildung in Kischinew. Ab 1892 Philosophiestud. bei Ludwig Stein in Bern, 1895 Promotion. Forschungsaufenthalt bei Wilhelm Dilthey in Berlin, 1898 Habilitation (als erste Frau in Europa) in Bern. Erste Dozentin der Univ. Bern, 1906 Ernennung zur Titularprof., 1909-43 ao. Prof. für Philosophie und Ästhetik. T. war in der Frauenbewegung aktiv, betätigte sich im Schweiz. Verband der Akademikerinnen und engagierte sich 1928 für die Saffa. Sie war die erste Professorin Europas, die das Recht hatte, Doktoranden und Habilitanden zu prüfen und im Senat Einsitz zu nehmen. 1937 Theodor-Kocher-Preis.“

Die kurze Beschreibung macht deutlich, dass Leben und Werk Tumarkins sowohl als Philosophin wie als Vorkämpferin für die Frauenrechte von großer Bedeutung sind. Umso verwunderlicher ist es, dass bis heute beide Facetten von ihr nur ansatzweise gewürdigt wurden.

2. Biographische Hintergründe

Anna Tumarkin kam 1892 als Siebzehnjährige in die Schweiz und nahm im selben Jahr das Studium der Philosophie in Bern auf. Zwanzig Jahre zuvor war die erste reguläre Studentin in Bern immatrikuliert worden. Drei Jahre später bestand sie das Doktorexamen mit einer Dissertation zu Herder und Kant mit *summa cum laude*, in der sich – wie Gustav Emil Müller bemerkt – bereits ihr doppelter Wesenszug zwischen nüchtern-präziser Erkenntnis und dichterisch-anschaulicher Lebensfülle offenbarte. Nach einer dreijährigen Studienzeit in Berlin, unter anderem bei Wilhelm Dilthey, wurde sie im Jahre 1898 als erste Frau an der Universität Bern habilitiert und lehrte dort fortan als erste weibliche Dozentin der Philosophie in Europa, beliebt und geehrt für ihr lebendiges und leidenschaftliches Denken und ihre Fähigkeit, die Studierenden zum Selbstdenken anzuregen. Neben ihrem weiteren akademischen Weg bis hin zur ordentlichen Professur und der Berechtigung zur Abnahme von Dissertationen und Habilitationen engagierte sie sich, seit 1921 selbst als Bürgerin der Schweiz auf Bundes- und Kantonebene, für die Rechte der Schweizer Frauen.

Die Gründung des *Schweizerischen Verbandes der Akademikerinnen* am 22. März 1924 in Bern erlebte sie hautnah und wurde bald darauf Mitglied des Verbandes. In dieser Rolle engagierte sie sich im Jahre 1928 für die *Schweizerische Ausstellung für Frauenarbeit (Saffa)*. Das Ziel der Ausstellung war es, die Bedeutung des „weiblichen Anteils“ an der gesellschaftlichen aber auch volkswirtschaftlichen Arbeit in

der Schweiz aufzuzeigen. Die Organisatorinnen forderten mehr Anerkennung für die Leistungen und die Arbeit der Frauen. Diese Anerkennung sollte längerfristig zur Erlangung des Stimmrechtes für Frauen und zum Recht auf Erwerbsarbeit führen. Höhepunkt der Saffa war die Aufführung eines Theaterstücks, in dem der Frauenstreik ausgerufen wurde und das mit riesigem Publikumserfolg vor rund 800.000 Besucherinnen und Besuchern aufgeführt wurde.

Die Schilderung der Saffa von Anna Tumarkin lassen ihre Begeisterung und ihren Einsatz sowie die allgemeine Aufbruchsstimmung dieser Zeit deutlich zutage treten: „Und dann kam die Saffa: diese Zusammenarbeit eines Volkes von Frauen, wie ich sie nie vergessen werde! Diese Kundgebung von Kräften, die nach Betätigung verlangten und die in ungeahnter Fülle in der gesamten Schweizer Frauenwelt hervorbrachen, als die einigende Parole der Schweizer Frauenarbeit ausgegeben wurde: und diese Ergriffenheit [...], diese Begeisterung für ein ideales Ziel, [...] dieses beglückende Bewusstsein, sich in einer Gemeinschaft zu betätigen; und die Kraft, [...] dieser wahrhaft politische Sinn! Und mir mit der Saffa, in der mitgearbeitet zu haben zu meinen schönsten Erlebnissen gehört, die Schweizerfrau in ihrer ihr eigentümlichen Größe wuchs, wurde mir auch ihre Forderung des politischen Stimmrechtes zum eigenen, dringenden Anliegen.“

Bis zu ihrem achtundsechzigsten Lebensjahr füllte Anna Tumarkin ihre Rolle als Philosophin an der Universität Bern mit unermüdlicher Schaffenskraft aus. Danach zog sie sich aus gesundheitlichen Gründen aus dem Amt zurück und starb neun Jahre später im Diakonissenhaus in Gümlingen. In seinem Nachruf auf Anna Tumarkin schreibt Heinrich Barth: „Anna Tumarkins philosophisches Lebenswerk kann uns zeigen, was es heißt, im Probleme der Menschlichkeit fortschreitend Fuß zu fassen. Sie tat es in einer Liebe zum Nächsten, die sich als reife Frucht ihrer Liebe zum Fernsten zu erkennen gab.“

Auch wenn Anna Tumarkin heute weitestgehend in Vergessenheit geraten ist, darf nicht unbeachtet gelassen werden, dass zumindest in Bern dank der Sensibilisierung durch die feministische Bewegung in den vergangenen Jahren die Erinnerung an ihr Leben und Wirken wiederum gepflegt wird: Hinter dem Hauptgebäude der Universität wurde ein Weg nach ihr benannt, im Jahr 2000 wurde ein Programm zur Chancengleichheit unter dem Namen „ANNA“ ins Leben gerufen und die Universität vertrieb eine Ansichtskarte mit Tumarkins Bild. Darüber hinaus weisen erste kurze Aufsätze zu Leben und Werk auf ein erwachendes Interesse für die Philosophin hin. Was es bis jetzt nicht gibt, ist eine Monographie, welche die philosophische Lebensleistung der Philosophin würdigt.

3. Das philosophische Werk

Anna Tumarkin hat ein breites Werk vorgelegt, dessen Profil aber klar und griffig ist. Ihr Werk lässt sich in drei große Bereiche gliedern: Ästhetik, Hermeneutik, Psychologie – dazu kommt am Lebensende die Schweizer Philosophie. Für das vor-

liegende Projekt ist dabei als Kern der Arbeiten von Tumarkin ihre Frage nach der psychologisch-wissenschaftlichen Form, mit welcher der werdende Mensch in den Blick genommen werden kann, von besonderer Bedeutung.

3.1 Psychologie

Anna Tumarkin hat in systematischer Hinsicht in der Psychologie wegweisend gewirkt. Vor allem sind hier zu erwähnen ihre *Prolegomena*, die im bekannten Meiner-Verlag erschienen sind und der dann systematisch weiter ausgebauten psychologischen Entwurf von 1829 *Die Methoden der psychologischen Forschung*, nun im ebenso bekannten Verlag Teubner in Leipzig erschienen. Hier sind es vor allem die Prolegomena, die an Dilthey geschult, mit den Empiristen wie Carl Stumpf vertraut und der neukantischen Erkenntnistheorie bekannt, welche die systematische Tragweite des Denkens von Tumarkin zeigen.

In den *Methoden* entwickelt sie einen argumentativen Dreischritt: (1) Im ersten Schritt zeigt sie die Reichweite und die Problematik einer erklärenden Psychologie mit ihrem Kausalprinzip auf. Das große Manko ist, so Tumarkin, dass dieser Ansatz eine „Psychologie ohne Seele“ bietet, wie es schon Fr. A. Lange formuliert hatte. (2) Die beschreibende Psychologie (und hier geht sie besonders auf Dilthey ein) gewinnt das Subjekt als Prinzip zurück. Aber sie gewinnt es eben nur als Prinzip – sie scheitert, so die Autorin, am Problem des Individuums (an dem sie ja auch schon im Romantik-Buch gearbeitet hatte). (3) Erst die verstehende Psychologie führt hier weiter. Sie muss eine „Zielstrebigkeit“ als Grundphänomen psychologischer Individualität annehmen (dieses arbeiten schon die *Prolegomena* heraus), und damit ein Gegenstück zur Kausalität der erklärenden Psychologie. Aber auch bei der verstehenden muss man sich der Grenzen bewusst sein. – Es ist interessant zu beobachten, dass Tumarkin die Transzendentalphilosophie Kants mit der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik und Psychologie Diltheys genau bis an diese Grenze treibt. Ginge sie einen Schritt weiter, wäre das Gebiet einer Existenzphilosophie betreten, welches ihr Schüler Heinrich Barth sich in dieser Zeit erschließt.

Ergänzend zu den beiden Psychologie-Büchern ist auch das späte Werk von 1948 zu nennen. Mit *Wesen und Werden der schweizerischen Philosophie* beschreibt die Autorin die Frage nach dem werdenden Menschen nun nicht anhand des konkreten Individuums und seiner Biographie, sondern analog an der Kulturentwicklung der Schweizer. Wieder zeigt sich darin der systematische Versuch, eine Philosophie zu beschreiben, in deren Mittelpunkt das Bild eines werdenden Menschen steht.

Als systematisches Überleitungsmotiv zur Frage der Ästhetik kann dabei gelten, dass Tumarkin den Menschen unmittelbar, fast unbewusst, in seinem Erkennen und Handeln auf Transzendenz bezogen sein lässt. Dieses pädagogisch wie ästhetisch gefasste Motiv nimmt Überlegungen des Sulzer-Buches wieder auf. Zugleich spielt es in freier Weise auf Aspekte einer christlichen Existenzphilosophie an, wie

sie ihr Schüler Heinrich Barth in dieser Zeit vertrat. Gerade von einem solchen Gesichtspunkt einer Verflechtung von historischer Entwicklung und systematischer Entfaltung erweist sich das Werk auch in methodischer Hinsicht als eine interessante Vergleichsfolie für Heinrich Barths Denken. In diesen Kontext ist auch zu stellen, dass das Werk Tumarkins noch deutlich breiter ist und offenbar auf Einflüsse nicht nur Diltheys, sondern eben auch Barths reagiert. Als ein Beispiel dafür kann ihre Studie zum Unsterblichkeitsbegriff im *Phaidon* angeführt werden, die auf das wenige Jahre zuvor erschienene Buch Barths reagiert.

3.2 Ästhetik als Pädagogik

In der Ästhetik hat sich Anna Tumarkin vor allem Verdienste erworben durch die erste monographische Gesamtdarstellung von Sulzer. Der „vortreffliche“ Sulzer, wie Kant ihn nannte, ist nicht nur der Übersetzer der Humeschen Erkenntnistheorie, die Kant aus seinem „dogmatischen Schlummer“ riss, sondern auch einer der nicht nur für Kant einflussreichsten Ästhetiker des 18. Jahrhunderts. Seine Leistung besteht auf der einen Seite darin, die englische Gentleman-Ästhetik nach Deutschland zu vermitteln, auf der anderen Seite aber eine allgemeine Theorie des ästhetischen Urteils zu entwickeln, die davon ausgeht, dass eine ästhetische Wirkung vor aller Erkenntnis vorliegt und dass diese den Charakter bildet. Die Entdeckung einer allgemein-pädagogischen Wirkung und die Behauptung einer vorbewussten Wirkung waren nicht nur für Kant wegweisend. Dessen transzendente Apperzeption ist in einer Hinsicht auch eine Reaktion auf Sulzer.

Tumarkin arbeitet diesen Ansatz sorgfältig und bis heute gültig heraus. Sie legt damit ein Denken frei, welches beispielsweise für die frühe Reformpädagogik eines Pestalozzi u. a. wichtig gewesen ist und auf diese Weise eine Art historische Grundlage bildet für den gesamten Komplex „Reformpädagogik und ästhetische Erziehung“, insofern eine wissenschaftliche Begründung für die Autonomie der Kunst als Erziehungsform angestrebt ist.

Dass Tumarkin 1933 diese für die Ästhetik bedeutsame Monographie vorlegen konnte, verdankt sich zahlreichen Arbeiten auf diesem Gebiet, die ihr vorangingen. Bereits 1920 veröffentlichte sie eine umfassende Darstellung der romantischen Weltanschauung. In diesem (wegen der Ungunst der Zeit einige Jahre liegen gebliebenen, wie sie schreibt) Buch unternimmt sie eine kritische Würdigung der Romantik im Ganzen und vor allem der drei für sie zentralen Protagonisten Fr. Schlegel, Fr. v. Hardenberg und L. Tieck. Im systematischen Zentrum ihrer Analyse steht dabei die neue Rolle eines Fühlens: „In solchem sich Hineinfühlen in die Natur gipfelt für Novalis alle Erkenntnis.“ Diese Fähigkeit des Fühlens ordnet sie in den Strom der abendländischen Mystik seit Dionysius Areopagita ein; für die Romantik konstatiert sie aber eine Übertreibung der Individualisierung, wodurch diese zu sehr subjektiv-absolutes Maß werde. Diese Arbeit ist nicht nur für Tumarkins Verständnis

von Ästhetik wichtig, sondern bietet auch grundlegende Vorarbeiten zu ihrer Psychologie, indem sie die Themen Einfühlung und Individualität darin angeht.

Bezogen auf Sulzer gab es vor ihr nur wenige, unzureichende Arbeiten und auch bis heute ist ihre Monographie nicht überholt – nur leider nie wieder aufgelegt und an die inzwischen erschienene Werkausgabe (im Olms-Verlag) angepasst. Auch in ihrer Monographie über die Schweizer Philosophie, auf die noch eingegangen wird, würdigt Tumarkin Sulzer im Kontext der Geschichte der Ästhetik.

Diese Linie hat sich Tumarkin vor allem auch durch ihre Arbeiten zur Hermeneutik vorbereitet. Hier ist als erstes auf ihre Dissertation zu *Herder und Kant* hinzuweisen. Die 1895 angenommene Dissertation ist 1896, und das ist bemerkenswert, als Band 1 der Reihe *Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte* erschienen. In diesen Kontext gehört nicht nur ihr Forschungsaufenthalt bei Wilhelm Dilthey, sondern auch die entsprechende Auseinandersetzung mit ihm in dem gleichnamigen Artikel, aber auch ihre Habilitation. Denn sie war auf Anraten ihres Doktorvaters Ludwig Stein nach Berlin gegangen, wo sie Carl Stumpf, Georg Simmel und den Germanisten (Goethe-Forscher) Erich Schmidt hörte, aber vor allem in Diltheys Seminaren saß. Von ihm inspiriert legte sie bei ihm ihre Habilitationsschrift *Das Assoziationsprinzip in der Geschichte der Ästhetik* (1898) vor. Damit ist auch der gemeinsame Bogen von der Hermeneutik zur Ästhetik wie zur Psychologie deutlich.

3.3 *Der werdende Mensch – Bedeutungsdimensionen des Werkes*

Das sich entwickelnde Individuum als eines zu verstehen, welches das Recht besitzt, seine bereits veranlagten Kräfte zu entwickeln, trägt für die Frage nach dem Wesen des Menschen im Raume akademischer Disziplinen wie der Philosophie und der Psychologie große Bedeutung. Darüber hinaus leisten zunehmend reformpädagogische Strömungen sowie Institutionen einen wichtigen Beitrag dazu, dass jenes Recht in der konkreten Realität mit Heranwachsenden umgesetzt werden kann, indem diese in der Ausgestaltung ihrer jeweiligen Biographie begleitet werden und Orientierung finden.

Die Reformpädagogik spannt sich in einem großen historischen Bogen auf, der einen seiner prägenden Momente im 18. Jahrhundert erlebte. Johann Heinrich Pestalozzi sowie Jean-Jacques Rousseau gelten als berühmte Vertreter dieser Tradition, in welcher es den Einfluss Johann Georg Sulzers zu betonen gilt. So war auch ihm an einer Pädagogik gelegen, die eine Erziehung zur Freiheit ermöglicht. Dabei spielt wie auch bei den anderen Vertreterinnen und Vertretern die Frage nach dem Erlebbareren und der Erfahrung als Grundlage jeden Lernens eine große Rolle. Sulzer entwarf im 18. Jahrhundert weitreichende reformpädagogische Ideen im Kontext einer Schul- und Unterrichtsgestaltung. In seinen *Pädagogischen Schriften* wird in einer präzise formulierten Klarheit deutlich, dass ihm an einem Bildungsbegriff gelegen ist, welcher neben einer Verstandesbildung auch eine Bildung des Willens, ästhe-

tisch-musisch fundiert, zur Gestaltung des eigenen Lebens einschließt. Hinsichtlich des zu gestaltenden Unterrichts bedeutete dies für Sulzer zudem, dass nicht von reiner Wissensvermittlung gesprochen werden darf. Vielmehr müsse man „eine allseitige Ausbildung der kindlichen Seele anstreben“ (Klinke in Sulzers *Pädagogische Schriften*, S. 34). Tumarkin erkannte den Wert der *Pädagogischen Schriften* Sulzers, der sich ein Leben lang theoretisch wie praktisch mit jenen Fragen von Erziehung und Unterricht auseinandersetzte. Tumarkin greift darüber hinaus die Frage nach einem werdenden Menschen neu auf, indem sie die wissenschaftliche Methodik hinterfragt, innerhalb welcher eine Psychologie den Versuch unternimmt, den Menschen abzubilden. Sie zieht zudem eine Linie zu Pestalozzi, und damit zum nächsten großen Vorvater der Reformpädagogik des frühen 20. Jahrhunderts.

Auf das Heute und die moderne Reformpädagogik gedacht, scheint es unabdinglich ein begründetes Verständnis darüber zu erlangen, welche Rolle die aufkommenden pädagogischen Strömungen zwischen Psychologie, Philosophie und der Frage nach einer Gesellschaftsgestaltung um Sulzer spielten. Erst hieraus ließe sich mit jenen Schriften Tumarkins ein umfassendes Bild dessen zeichnen, welche Bedingungen im Blicken auf das Kind als werdenden Menschen gelten.

Ohne Zweifel ist Anna Tumarkin eine Philosophin, die es gerade auch für die Diskussion um Bildungsformen an Hochschulen wiederzuentdecken gilt: Philosophie, Psychologie, Hermeneutik und Ästhetik Tumarkins bieten markante Ansatzpunkte für den gegenwärtigen Diskurs.

Anna Tumarkins Blick auf Heidegger

Christian Graf

In der *Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie* veröffentlicht Anna Tumarkin im Jahr 1943 unter dem Titel „Heideggers Existenzialphilosophie“¹ einen Text, in dem sie, mit ihren eigenen Worten, den Versuch unternimmt, Heidegger nicht nur zu verstehen, sondern ihn auch auf eine „allen, die ihn verstehen wollen, verständliche Weise [...] darzustellen“ (146), was ihr während der Arbeit oft als eine ihre Kräfte überfordernde Aufgabe erschienen sei. Sie bezieht sich in dem Text hauptsächlich auf *Sein und Zeit*, am Ende zusätzlich auf die Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“. Ich werde im Folgenden wesentliche Punkte ihrer im Grundton recht kritischen Darstellung referieren, nicht ohne permanente Seitenblicke auf die Heidegger-Kritik Heinrich Barths, den Tumarkin im Jahr 1913 in Bern promoviert hatte.²

Tumarkins Darstellung beginnt mit anerkennenden Worten bezüglich der Bedeutung, die dem Erscheinen von *Sein und Zeit* zweifellos zugestanden werden muss. Das Werk stelle eine „Herausforderung“ dar, „die von keiner zeitgenössischen Richtung der Philosophie überhört werden konnte“ (145), aber auch außerhalb der Philosophie im engeren Sinne mit Recht große Aufmerksamkeit auf sich gezogen habe. Allerdings eignet den anerkennenden Formulierungen, wenn ich recht sehe, eine gewisse Ambivalenz. In Charakterisierungen wie „ungeheuer suggestiv“ (ebd.), „bohrende Perseveranz seiner Innenschau“ oder „leidenschaftliche Eindringlichkeit seiner Ausdrucksweise“, mit der er einem seinen Standpunkt „förmlich aufzwingt“ (146), kommt auch eine gute Portion kritischer Distanz zum Ausdruck, was explizit wird in der für sich in Anspruch genommenen Haltung, „selbst vor einer derart aufoktroierten psychologischen Schau auf der Hut bleiben“ zu wollen. Auch spricht Tumarkin ausdrücklich von der „Abstraktheit und Gewaltbarkeit seiner Sprachbildung“ (ebd.).

Wie Heinrich Barth in naheliegender Weise Heideggers Aufgreifen des Problems der menschlichen Existenz begrüßt, so begrüßt Anna Tumarkin den Beitrag Heideggers zu demjenigen Feld, das Brennpunkt ihres eigenen Philosophierens ist: zur Psychologie. Sie selbst hatte schon 1923 *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie* veröffentlicht, sechs Jahre später das Werk *Die Methoden der psychologischen Forschung*. Allerdings wollte Heidegger sich nicht ohne Weiteres unter die Existenzphilosophen zählen lassen; um wie viel weniger hätte er der Vereinnahmung seiner Philosophie zugunsten einer wie auch immer gearteten Psychologie zugestimmt. Insbesondere den bei Tumarkin auftauchenden und ihm zugeschriebenen

¹ In: Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen, 1943, Band II, Heft 3, 145-159.

² Vgl. meine ausführliche Darstellung dieser Kritik unter dem Titel: „Heinrich Barth und Martin Heidegger – Der Beginn einer ‚nicht zur Ruhe kommenden Polemik‘“, in: Bull. 15 (2007), 34-52.

Begriff einer „Innenschau“ hätte er zweifellos zurückgewiesen. Doch muss man wohl dankbar dafür sein, dass kein Philosoph die Deutung seiner Philosophie einschränken und auf eine verbindliche Linie einschwören kann. Die Missverständnisse – Missverständnisse gemessen am Selbstverständnis eines Autors – sind hier nicht selten äußerst produktiv.

Während Anna Tumarkin wie Barth das Frische und Originelle des heideggerischen Ansatzes in seiner Zuwendung zu den konkreten Phänomenen würdigt, beklagt sie doch andererseits auch den Habitus des ganz Neuen, des Traditionsbruchs. Barth spricht von dem „gegenüber der tragenden Tradition etwas undankbaren Ton“³ und Tumarkin weist schon im Blick auf die Phänomenologie Husserls deren Selbsteinschätzung als „fundamental neu“ entschieden zurück (149), bemüht sich im Gegenzug eingehend, den Konflikt zwischen Husserl und Heidegger, als den „weltanschaulichen Kampf zwischen Transzendenz und Immanenz“ (ebd.), tief in der Denkgeschichte zu verankern und damit die von Barth namhaft gemachte „Undankbarkeit“ nachzuweisen. Parallel argumentieren Barth und Tumarkin auch da, wo sie bei Heidegger eine Art Substitution idealistisch-metaphysischen Gedankenguts ausmachen. Barth vermutet eine „indirekte Inanspruchnahme traditionellen, vielleicht gar idealistischen Denkens“, ohne die der Begriff der ‚Eigentlichkeit‘ und die an ihn gebundene „Kritik der Existenz“ einer Begründung entbehre.⁴ Und Tumarkin meint zu sehen, dass Heidegger an die Stelle des philosophischen Gottesbegriffs oder des Weltursprungs das Selbst, die ‚jemeinige Existenz‘ setze, die zum „Ursprung aller Seinserkenntnis“, damit aber auch „Ursprung des Seins selbst“ werde (152f.). Tumarkin versäumt auch nicht, zu Beginn ihrer Darstellung Heideggers Herkunft in Erinnerung zu rufen: Der „einstige an der Scholastik gebildete Jesuitenschüler“ habe sich erst in den Kreisen der Phänomenologie zu einem „Philosophen modernster Prägung“ entwickelt (145).

Während nun Barth sich allerdings für den Unterschied zwischen der Phänomenologie Husserls und ihrer Verwandlung in Heideggers *Sein und Zeit* überhaupt nicht zu interessieren scheint (in seiner harschen Kritik der seiner Meinung nach schlecht motivierten Einführung des Gewissens etwa macht er „die Phänomenologie“ als solche für dieses Begründungsdefizit verantwortlich),⁵ stilisiert Tumarkin den Gegensatz zwischen Husserl und Heidegger zu jenem schon erwähnten „weltanschaulichen Kampf zwischen Transzendenz und Immanenz“ herauf, der ihr Zeitalter präge, in ähnlicher und sogar deutlicherer Form aber auch schon in früheren Epochen, namentlich im Mittelalter, ausgetragen worden sei (149). Sie beruft sich dabei auf eine von Husserls selbst autorisierte Interpretation der Phänomenologie, wie sie von Eugen Fink vorgetragen wird und nach der bei Husserl stets die Frage nach

³ Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von Heinrich Barth mit M. Heidegger (=OI). In: Zwischen den Zeiten 7 (1929) 511-540, hier 512.

⁴ OI 518.

⁵ OI 526.

dem Weltursprung im Hintergrund gestanden habe (147f.). Gegen die mit dieser Frage „wieder zur Geltung gebrachte Ontologie“ habe sich Heideggers leidenschaftlicher Protest gerichtet (151). Heidegger erscheint daher als der Kritiker der (traditionellen) Ontologie, der er ja auch ausdrücklich war, während Husserl im Lichte seiner Aufgeschlossenheit für Ontologie und Transzendenz gesehen wird. Hier zeigt sich, wie sehr sich Tumarkins Standpunkt von demjenigen Barths unterscheidet. Denn so sehr sich Tumarkin an dieser Stelle nur um eine objektive Darstellung ohne eigene Bewertung bemüht und deshalb auch in erster Linie Fink sprechen lässt, wäre es Heinrich Barth von seinen Voraussetzungen her überhaupt nicht möglich, einen entsprechenden Standpunkt auch nur einen Moment lang einzunehmen. Für Barth ist Heidegger der Ontologe. Gegen dessen „Ontologie“ stellt er seinen (kritischen) Idealismus, wie schon aus dem Titel seiner Heidegger-Auseinandersetzung hervorgeht.⁶ An der Tatsache der Ontologie-Kritik, die Heidegger selbst leistet, hat er beharrlich vorbeigesehen. Und der Typus „ontologischen“ Denkens, der ihm bei Heidegger (und in ähnlicher Weise auch bei Husserl, Sartre und anderen Denkern im Umkreis der Phänomenologie) begegnet, ist für Barth gekennzeichnet gerade durch seine mangelnde Aufgeschlossenheit gegenüber der Transzendenz. Das ontologische Denken seiner Zeit assoziiert Barth mit „Struktur“ und diese mit Auf-sich-selbst-Beruhem, Verschlussenheit, Festlegung, Versteinerung usf., den kritischen Idealismus im Gegenzug mit „Transzendenz“ und diese wieder mit einem offenen Horizont, Aufgeschlossenheit und dialektischer Bewegtheit.⁷

Anna Tumarkin zeigt hier im Vergleich mit Heinrich Barth zweifellos eine viel größere Nähe zu der Weise, wie bis heute üblicherweise auf Heidegger, Husserl und ihre Zeit geblickt wird. Auch mit der Rede über „den alternden, sich immer mehr in Formalismus verlierenden Neukritizismus“ (148) und die „immer nur die reinen Formen der Erkenntnis“ prüfenden Neukantianer (145) macht sie sich die Position der Phänomenologie in der Begründung ihrer Hinwendung zu den „konkreten Phänomenen“ und damit auch die sich durchsetzende geschichtliche Sicht jener Zeit zu eigen. Barth ist dem Neukantianismus zu nah, als dass er so sprechen könnte. Seine Kritik an der eigenen akademischen Herkunft bezieht sich auf die Überbewertung der Wissenschaften, niemals auf den erkenntniskritischen Grundansatz. So argumentiert er im Namen des „kritischen Idealismus“ gegen Heidegger, wobei er allerdings klarstellt:

„Was an dieser Stelle als ‚Idealismus‘ ins Auge gefasst wird, ist nun freilich nicht irgend ein geistiger Überbau über die nüchterne Tatsachenwelt, sondern eine ganz bestimmte Ausprägung des ‚kritischen‘ Idealismus. Sie ist in ihren Grundzügen nach Seiten ihrer ethischen Auswirkung vom Verfasser in seiner ‚Philosophie der praktischen Vernunft‘ dargestellt worden; ihr dient als Hintergrund eine ihrerseits von ihm dargelegte Auffassung des Platonismus“,

⁶ Vgl. Anm. 3.

⁷ Vgl. OI 523 („Versteifung der Lebensproblematik“), 526, 528, 535 („ontologische Versteinerung“), 537, 539f.

womit Barth auf seine Habilitationsschrift verweist.⁸ „Eine ganz bestimmte Ausprägung“, in der Tat, seine eigene, sehr individuelle Ausprägung.

Weitgehend überein kommen Anna Tumarkin und Heinrich Barth aber wieder, wenn es um den wohl wichtigsten und am schärfsten profilierten Gesichtspunkt ihrer Kritik an Heidegger geht: um den Gesichtspunkt, der den schlechthin zentralen Status des Daseins ins Auge fasst. Bei Tumarkin taucht die Formulierung „existenzialer Solipsismus“ auf (152); Barth spricht von einem „prinzipiell egozentrischen Standpunkte“⁹, von einer „anthropozentrischen Orientierung“.¹⁰ Unser eigenes Dasein sei für Heidegger das uns einzig unmittelbar gegebene und deshalb keiner weiteren Begründung bedürftige Sein, referiert Tumarkin (151). Entsprechend gerate alles Sein in eine Abhängigkeit von dem einzig unmittelbar gegebenen Sein des Daseins. Insofern dieses durch „Jemeinigkeit“ gekennzeichnet sei, werde alles Sein zum „Sein für mich“ (152). Barth wiederum schreibt, das Dasein sei „in sich verschlossen, auf sich selbst verwiesen, [...] auf sich selbst bezogen“.¹¹ Es „entbehrt der Begrenzung, es kennt keine Krisis. Es ist nahe daran, sich als ein Absolutes aufzutun“.¹² Es werde von Heidegger „undialektisch gedacht“; ihm sei „eine gewisse sichere Fraglosigkeit zu eigen, die unsere philosophische Teilnahme etwas erkaltet“.¹³ Auf der anderen Seite wieder Tumarkin:

„Wie die Mystik, weil sie Gottes Wesen nicht begrifflich zu fassen vermochte, die Wirklichkeit selbst vergottete, um in ihr Gott wiederzufinden, so vergottet Heidegger in diesem philosophischen Sinne das eigene Selbst und verabsolutiert er, indem er den Gedanken der Transzendenz grundsätzlich von seiner Philosophie ausschließt, die Immanenz selbst im eigentlichsten Sinne dieses Wortes: das eigene Selbst, das er für den Ursprung und den Mittelpunkt der Welt erklärt.“ (153)

Hier kann man wieder Barth das Wort geben: Die „Ausrichtung aller Existenz auf die ihm prinzipiell vorangehende, in der ‚Idee‘ namhaft gemachte Krisis des Ursprungs“ werde erst die „unkritische Verfestigung des Ich im Dasein“ aufheben und die „durchgreifende Bewegtheit“ des Daseinsgedankens sichern.¹⁴ Bei Heidegger aber beruft das Dasein „sich endgültig auf sich selbst. Denn es selbst ist die Wahrheit. In diesem Hinbeziehen des Wahrheitsbegriffs auf das Dasein liegt die Beglaubigung dafür, dass dieses ‚tatsächliche‘ Dasein in die Rolle des Absoluten getreten ist.“¹⁵

Die Parallelität ist weiterzuführen mit Blick auf die von beiden gerügte unscharfe (‚unkritische‘) Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Transzendenz. Während die mittelalterliche Scholastik sich des Gegensatzes zwischen endlicher Wirklichkeit und dem unendlichen Wesen Gottes stets bewusst geblieben sei, käme es, so Tumar-

⁸ OI 514.

⁹ OI 519.

¹⁰ OI 519f.

¹¹ OI 523.

¹² OI 519.

¹³ OI 520.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ OI 539.

kin, sowohl in der Mystik wie im Nominalismus zu einer je eigenen Verabsolutierung der Wirklichkeit, in der die Philosophin geschichtliche Vorbilder für Heideggers Verabsolutierung der existenzialen Endlichkeit erkennen will (150). Demgegenüber schließe Husserl, gemäß Finks Interpretation der Grundintention seiner Philosophie, an derjenigen, durch die „Orientierung an der Transzendenz des religiösen Monotheismus“ bestimmten, Linie des traditionellen Denkens an, „welche die welttranszendente Weltursache nur per viam negationis fassen zu können glaubt“ (150). Die Zurückhaltung Husserls bezüglich der für ihn zentralen Frage nach dem Weltursprung, die laut Fink zur weitgehenden Verkennung der hinter seiner Philosophie stehenden Motive geführt hat, hinge somit just mit seinem kritischen Bewusstsein von der Notwendigkeit zusammen, Wirklichkeit und Transzendenz klar zu unterscheiden, statt sie in der Weise Heideggers (bzw. der Mystik usf.) ineinanderfließen zu lassen. Insofern kann Fink Husserl auch mit einigem Recht einen „wahrhaft kritischen Philosophen“ nennen (147).

Barth wiederum meint zu sehen, dass „Heidegger mit Hegel eine gewisse tiefgründige Verdeckung der Wirklichkeitskategorie“ gemein habe. „Das Dasein, resp. das in ihm vertretene Ich“ gebe sich „in seiner begrifflichen Qualität“ nicht deutlich zu erkennen. Zu fragen sei, wie es sich zum „empirisch-psychologischen Ich“ verhalte, ob es sich dabei um eine ‚metaphysische‘ Größe handle, ob es Konkretion besitze oder aber „aller erfahrbaren Konkretion prinzipiell überlegen“¹⁶ sei. Barth fährt fort: „Solche Fragen klingen dem Ontologen gewiss trivial, so trivial wie sie etwa Hegel geklungen hätten, der ihnen mitleidig mit einer ‚geistvolleren‘ Auffassung des Konkreten begegnet wäre.“¹⁷ Das Dasein werde von Heidegger „undialektisch gedacht; es kennt keinen transzendierenden Beziehungspunkt, an dem über sein Wesen und Sein die Entscheidung erst fallen würde“.¹⁸ Eine „dialektische Auffassung der Wirklichkeit“ aber sei das Kennzeichen des kritischen Idealismus.¹⁹ Im Unterschied zu Heideggers „Ontologie“ lasse dieser Wahrheit und Dasein nicht zusammenfallen. Eine „immanente ‚Selbstbewegung‘ des Dasein[s]“ könne er „nicht gelten lassen“. Ihm sei „nicht das ‚Dasein‘ Voraussetzung“, vielmehr „‚Wahrheit‘ Voraussetzung für das ‚Dasein‘“. „Sie ist dafür Voraussetzung, dass ‚Dasein‘ in existenzieller Bewegtheit der Wahrheit erschlossen wird.“²⁰

Diese durchaus vergleichbare Kritik sucht sich jedoch, wie schon angedeutet, hier und dort andere philosophiegeschichtliche Referenzen. Während Tumarkin in Husserl und Heidegger eine Alternative verkörpert sieht, die insbesondere schon in der mittelalterlichen Philosophie ihre Präfiguration erfahren hatte, scheint Barth

¹⁶ OI 519.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ OI 520.

¹⁹ OI 516.

²⁰ OI 540.

auf der Suche nach geschichtlichen Vergleichsmöglichkeiten etwas unsicher zu sein – was wohl damit zusammenhängt, dass er sich seines eigenen Standpunkts, den er den des „kritischen Idealismus“ nennt, so ungemein sicher ist und Heidegger deshalb vor allem an ihm misst und von ihm aus kritisiert. Parallelen zu Heidegger findet Barth, wie weiter oben zu sehen war, bei Hegel, wobei er aber zugesteht, dass der Vergleich nur unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt funktioniert.²¹ Er erwägt darauf kurz einen Vergleich mit Fichte, um dann jedoch zu der Feststellung zu gelangen: „Die Daseinslehre Heideggers dürfte überhaupt die Linie der überlieferten Ich-Interpretationen nicht erreichen.“²² Mehr als eine positive Charakterisierung von Heideggers Philosophie zu geben (um die sich Tumarkin bei aller Kritik doch stärker bemüht, was allerdings im gegebenen Rahmen und ihrer eigenen Aufgabenstellung nach von ihr auch erwartet werden muss), betont Barth deren Zurückbleiben hinter der großen Überlieferung: „Plato wird beiseite gelassen; Leibniz findet keine Erwähnung; Kant kommt nicht zu seinem Rechte. Dagegen wird Descartes über Gebühr berücksichtigt.“²³

Auf die Zentralstellung des Daseins und damit den anthropozentrischen Ansatz von Heideggers *Sein und Zeit* bezog sich die Hauptkritik sowohl bei Anna Tumarkin wie bei Heinrich Barth. Damit kritisieren sie etwas, was freilich Heidegger selbst in späteren Jahren kritisiert und korrigiert hat: in seiner sogenannten ‚Kehre‘. Es wäre interessant zu erfahren, wie Tumarkin die Philosophie Heideggers nach dieser Kehre beurteilt hat. Was Heinrich Barth betrifft, könnte man darin eine Annäherung an seine eigene Position vermuten, macht Heidegger in ihr doch eindeutig Schluss mit jener anthropozentrischen oder gar „egozentrischen“ Philosophie, um deren Überwindung es Barth auch abgesehen von seiner Heidegger-Kritik ausdrücklich geht.²⁴ Tatsächlich war es Heinrich Ott, der eine solche Annäherung sehen wollte.²⁵ Im aus dem Jahr 1958 stammenden Annex zu einer Vorlesung über Heidegger und Sartre nimmt Barth Stellung zum Phänomen der Spätphilosophie Heideggers und zwar in einer Weise, die uns verunmöglicht, der These Otts zu folgen. Die Existenz, und zwar die *individuelle* Existenz, ist bei Barth zentral und bleibt es jederzeit, ohne dass man deshalb bei ihm von einem anthropozentrischen Ansatz sprechen könnte. Barth ist nicht bereit, sie in eine ‚Seinsgeschichte‘ aufgehen zu lassen.²⁶ Wie Anna Tumarkin dies wohl gesehen hätte?

²¹ OI 519.

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik. Basel, Stuttgart 1965, 364.

²⁵ Vgl. ders.: Denken und Sein, Zollikon 1959; daran anschließend auch Günther Hauff (in: ders. u.a. (Hgg.): In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen. Basel 1990, 52).

²⁶ Vgl. dazu Ch. Graf: Ursprung und Krisis. Heinrich Barths existential-gnoseologischer Grundansatz in seiner Herausbildung und im Kontext neuerer Debatten. Basel 2008, 153.

Möglichkeit und Gegenstand wissenschaftlicher Psychologie bei Anna Tumarkin

Fabian Warislobner

1. Bern, Tumarkin und die Psychologie

Zur Zeit der Philosophin Anna Esther Tumarkin an der Universität Bern hat das dortige Philosophische Seminar zwei Ordinariate: eines für Philosophie, das seit 1891 Ludwig Stein innehat¹, sowie eines für Philosophie mit besonderer Berücksichtigung von Psychologie und Pädagogik.²

Tumarkin wurde 1895 bei Stein mit einer Arbeit zum Verhältnis von Herder und Kant promoviert.³ 1898 erhält sie die *Venia docendi* für die Geschichte der neueren Philosophie, insbesondere der Ästhetik.⁴ Tumarkin bezieht seit 1905 ein Dozentenonorar, von 1906 an darf sie darüber hinaus den Titel einer Honorarprofessorin tragen. 1909 wird sie in das – eigens dafür geschaffene – Extraordinariat für die Geschichte der Philosophie und Ästhetik befördert.⁵ Als Stellvertreterin des seit 1906 beurlaubten Stein ist Tumarkin mit den vollen Würden einer Professorin ausgestattet: Somit darf sie als erste Frau Europas Qualifikationsarbeiten prüfen – 1913 wurde der Berner Heinrich Barth bei Tumarkin promoviert⁶ – und ab 1910 im akademischen Senat mitbestimmen. Anders jedoch als Barth in Basel erhält Tumarkin in Bern nie eine ordentliche Professur.⁷ Der Lehrstuhl für Philosophie, Psychologie und Pädagogik wird erst 1948 geteilt, bereits nach dem Austritt Tumarkins. Von da an stellt die Psychologie ein eigenes Lehrfach in Bern.⁸

¹ Erster Lehrstuhlinhaber war einst Ignaz Paul Vital Troxler, von 1834 bis zu seinem Rücktritt 1853.

² Inhaber ist Ernst Dürr zunächst außerordentlich ab 1906, ab 1908 ordentlich. Ihm folgen Paul Häberlin 1914 sowie Carlo Sganzi 1923.

³ Tumarkin: Herder und Kant.

⁴ Die Möglichkeit der Habilitation, mit einer Arbeit über *Das Assoziationsprinzip in der Geschichte der Ästhetik*, ist auch insofern beachtenswert, als Edith Stein zwanzig Jahre später weder in Breslau noch Freiburg noch Göttingen zur Habilitation angenommen wurde.

⁵ Vgl. Kommission für bernische Hochschulgeschichte: Hochschulgeschichte Berns 1528–1984. Im deutschsprachigen Raum war sie auch die erste Honorar- und außerordentliche Professorin (vgl. Rogger: Der Doktorhut im Besenschränk, 161).

⁶ Barth: Descartes Begründung der Erkenntnis.

⁷ Nach der Demission Steins berufen die Herrschaften der Fakultät Richard Herbertz als Ordinarius. Für die erste ordentliche Professorin sind sie nicht bereit, so ist angesichts der Begründung für die Ablehnung in der Nachfolge Steins zu konstatieren, die für eine ‚Frau‘ als Bewerberin besondere Anforderungen stellt (vgl. Rogger: Der Doktorhut im Besenschränk, 169).

⁸ Vgl. Kommission für bernische Hochschulgeschichte: Hochschulgeschichte Berns 1528–1984, 727. Bereits seit 1909 konnte die Psychologie jedoch als Prüfungsfach gewählt werden.

In den 1920er Jahren beschäftigt sich Tumarkin mit der Psychologie, was sich in den Monographien von 1923 und 1929 niederschlägt.⁹ Tumarkin schreibt diese Arbeiten als Reaktion auf die „Krisis, zu der sich der Streit der psychologischen Methoden zugespitzt hat“¹⁰: Das *Nebeneinander verschiedener Methoden* in der Psychologie lasse die *Einheit* der Wissenschaft „problematisch“ werden.¹¹ Aus einem solchen Zustand führe nur die „Besinnung auf das, was den *Gegenstand* der Psychologie von dem Gegenstand jeder anderen Wissenschaft unterscheidet“¹²: die Besinnung auf die *besondere* psychische Wirklichkeit, womit Tumarkin die Mannigfaltigkeit individuellen Lebens meint. Diese Vieldeutigkeit des Lebens prägt das Denken über das Leben. So sei die Verschiedenheit der psychologischen Methoden gerade auf diese *Uneindeutigkeit des Lebens selbst* zurückzuführen.¹³ Nur so ist Tumarkins Hinweis zu verstehen, dass der ‚Methodenstreit‘ „selber so alt ist wie das psychologische Denken selbst“.¹⁴

Daher verfährt Tumarkin konsequent, wenn sie die verschiedenen Methoden genealogisch auf das ‚Leben‘ zurückführt, von dem aus sie einst entwickelt wurden. Sie verfolgt – und hier zeigt sich Tumarkins Wertschätzung für die Geschichte – die einzelnen Methoden auf ihre Begründer zurück.¹⁵

Das Leben, das Tumarkin als Seelenleben beschreibt, bleibt bei aller Diversität der Methoden methodischer Anfang und Gegenstand der wissenschaftlichen Psychologie. Daher wenden wir nachfolgend den Blick zunächst auf diesen *Anfang*: die Wahl einer psychologischen Methode, die ich bei Tumarkin in Richtung einer existentiellen Erkenntnis rekonstruiere. Im Anschluss ist der gemeinsame *Gegenstand* aller Psychologie zu untersuchen: der Begriff des Lebens bei Tumarkin. Schließlich lege ich dar, warum eine *Methode* – die der verstehenden Psychologie – laut Tumarkin am ehesten vermag, die ‚Mannigfaltigkeit‘ des Lebens zu denken.

⁹ Tumarkin: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie (im Folgenden zitiert als ‚Prolegomena‘); Tumarkin: Die Methoden der psychologischen Forschung (‚Methoden‘). Hans Strahm führt die Beschäftigung mit der Psychologie als eine von drei Perioden Tumarkins an (vgl. Strahm o. J., 4–5, zitiert nach Jánoska: Die Methode der Anna Tumarkin, Anm. 4 und 11).

¹⁰ Tumarkin: Methoden, 3.

¹¹ Ebd., 2, 9.

¹² Ebd., 4.

¹³ Vgl. Ebd., 6.

¹⁴ Ebd., 3.

¹⁵ Darin liegt womöglich *ein* Ursprung von Barths Verfahren, seine systematische Untersuchung immer auch historisch zu fundieren. So trägt seine *Philosophie der Erscheinung* den Untertitel: Eine *Problemgeschichte*.

2. Psychologie: Eine existenzielle Entscheidung

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist [...]“¹⁶

Diese Empfehlung des älteren Fichte weiß Tumarkin auf die Psychologie zu übertragen, ohne dabei – was den Hintergrund von Fichtes Aussage darstellt – den Widerstreit von Idealismus und Dogmatismus zu aktualisieren:

„Welche psychologische Methode man wählt, sollte daher ebenso von dem abhängen, was für ein Mensch man ist, wie die Philosophie, zu der man sich aus innerer Überzeugung bekennt [...]“¹⁷

Das vorgängige Bekenntnis zu einer Philosophie ist wie die Wahl einer psychologischen Methode zweifellos als Akt praktischer Vernunft zu begreifen.¹⁸ Die praktische Entscheidung macht theoretische Erkenntnis überhaupt erst möglich. Damit greife ich hier den von Kant betonten Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft auf.¹⁹ Die Entscheidung für eine Methode ist damit keine, die erst ab einem gewissen Punkt eines übergeordnet theoretischen Erkennens ihre Rolle zu spielen beginnt, etwa bei der Frage, wie ein festgestellter Gegenstand zu untersuchen ist, und einer einfachen Wahl gleichkäme. Vielmehr, so können wir mit Barth sagen, ist diese Entscheidung bereits selbst Erkenntnis²⁰ – wie wir sehen werden: eine praktische Erkenntnis, Stellungnahme zum eigenen Leben.

Daher sollte die Festlegung auf eine Methode gerade nicht willkürlich oder zufällig *geschehen*, sondern vielmehr bewusst *entschieden* werden.²¹ Denn jede der Methoden der Psychologie ruht

„[...] im letzten Grund auf einem Begriff des Lebens, der seinerseits jener ursprünglichen Stellung des Menschen zum Leben entspricht, welche man nicht mit Belieben wählt, sondern als die bestimmende Grundrichtung seines Willens mit auf den Weg bekommt und nicht ohne entscheidende Wendung des Lebens selbst ändern kann.“²²

Mit dieser ursprünglichen ‚Stellung‘ zum Leben dürfte ein wesentliches Moment des je eigenen Mensch-Seins berührt sein, das die Entscheidung für eine ‚Philosophie‘

¹⁶ Fichte: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 434.

¹⁷ Tumarkin: Methoden, 6.

¹⁸ Die Vorgängigkeit erinnert an die aus der griechischen Antike stammende Idee der Philosophie als *Entscheidung* für eine Lebensform, die durch philosophischen Diskurs nur motiviert und bekräftigt werden kann (vgl. Hadot: Wege zur Weisheit).

¹⁹ „Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“ (Kant: KpV, 121). Barth veranschaulicht dies im zweiten Pendelversuch (vgl. ThE, 51–52); vgl. auch seine über Kant hinausgehende Rekonstruktion praktischen Vernunft (PV). Hier und im Folgenden werden die üblichen Siglen der Werke Barths verwendet.

²⁰ „Existieren ist zu verstehen als ein Heraustreten in eine Aktualisierung der Erkenntnis“ (GPhE, 25).

²¹ Doch zu oft unterliegt sie dem Zufall, etwa durch den Gang auf die nächstgelegene Universität, wo eben eine bestimmte Methode vorherrschend ist (vgl. Tumarkin: Methoden, 6–7).

²² Ebd., 6.

nach Fichte ebenso wie diejenige für eine psychologische Methode nach Tumarkin ausmachen sollte. Jede ‚Stellung‘ zum Leben impliziert dabei einen bestimmten ‚Begriff des Lebens‘, wie wir dem Zitat entnehmen können.

Die Wahl der psychologischen Methode, der Erkenntnisweise des Lebens, habe dem eigenen Begriff des Lebens zu entsprechen, der wiederum die eigene Stellung zum Leben ausdrückt, die als ‚Grundrichtung‘ des *Willens* auf den Weg gegeben wurde. Vielleicht können wir in Hinsicht auf die verschiedenen ursprünglichen Stellungen zum Leben auch von ‚Prägungen‘ sprechen, wie Barth dies im Nachruf auf Tumarkin getan hat.²³

Damit eine von Tumarkin angedeutete Änderung dieser Stellung möglich ist, können wir die Prägung jedoch nicht essentialistisch verstehen. Die Stellung zum eigenen Leben vollzieht sich nicht ‚mit Belieben‘, wie Tumarkin es ausdrückt, sondern ist ‚auf den Weg‘ gegeben. Damit ist sie jedoch gleichsam: aufgegeben. Sie ist Aufgabe in gleicher Weise, wie sie Aufforderung zu einer Stellungnahme zum Leben ist.²⁴ Die Möglichkeit der Änderung ist durch die Möglichkeit der Entscheidung verbürgt: Wie Tumarkin schreibt, hat jene eine ‚entscheidende Wendung‘ des Lebens zur Voraussetzung.

Wie jemand ‚das Leben‘ zu erkennen bemüht sein wird, sollte von seinem Was-für-ein-Mensch-Sein, d. i. vom *eigenen* Leben abhängen. Die Entscheidung für eine psychologische Methode richtet sich also nach der Erkenntnis des eigenen Lebens. Ist die beste, d. i. im eigenen Leben erkannte vorzuziehende Methode gewählt, so ist es folglich die Eigenheit meines Lebens, die meine psychologischen Forschungen *prägen* wird – sonst würde Tumarkin der Entscheidung nicht diesen Stellenwert einräumen.

Weiterhin haben nach Tumarkin *alle* psychologischen Methoden das Ziel, das ‚Leben‘ zu erkennen.²⁵ Genauer gesagt: „den objektiven Sinn des Lebens, der das Leben betrachtenswert, weil lebenswert, macht“ zu ergründen.²⁶ Was Tumarkin später allgemein als Ansinnen des ‚Schweizerischen Denkens‘ beschreiben wird, finden wir bereits in ihrer Grundlegung der Psychologie: das Streben nach „objektive[m] Ausdruck des an sich subjektiven Erlebens“.²⁷ Das individuelle Leben ist demnach nicht nur aller *Anfang* der Psychologie, sondern auch ihr *Gegenstand*, den es möglichst ‚objektiv‘ zu erkennen gilt. Wir werden sehen, wie diese ‚Objektivität‘ hier zu verstehen ist.

²³ Vgl. Barth: Zur Erinnerung an Anna Tumarkin, 1. Da sich Tumarkin an anderer Stelle gegen eine Fokussierung der Psychologie auf die Kindheit wehrt, sollte diese Prägung nicht als Ergebnis frühkindlicher Entwicklung anzusehen sein.

²⁴ „Mich selbst aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genöthigt, mich als das zu bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken“ (Fichte: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 427).

²⁵ Vgl. Tumarkin: Methoden, 6–9.

²⁶ Ebd., 4.

²⁷ Tumarkin: Wesen und Werden der schweizerischen Philosophie, 17.

Ohne dass Tumarkin dies expliziert, ist damit unter Bildungsaspekten gewonnen: Jede psychologische Forschung ist in emphatischer Weise Erforschung desjenigen Lebens, wie es selbst gelebt wird. Psychologie ist folglich Besinnung auf – nicht zuletzt – das eigene Leben. Die Methoden-Entscheidung (oder eben nur ein Methoden-Zufall) ist so bedeutsam, weil dadurch der Blick auf das eigene Leben eine Richtung bekommen hat.

So setzt die Entscheidung für eine Methode zur Untersuchung des Lebens voraus, dass ich zu *meinem* Leben bereits Stellung beziehen kann. Wenn mein Leben in der Entscheidung ausgedrückt sein soll, ist zunächst diese Stellungnahme zur eigenen Existenz vonnöten. Es ist damit festzuhalten, dass Tumarkins Psychologie eine *existentielle* Erkenntnis zur Voraussetzung hat – eine praktische Erkenntnis aus der persönlichen Existenz des Menschen heraus. Dabei sei darauf hingewiesen, dass Tumarkins Psychologie dennoch laut Barth nicht in die „Bahn einer Existenzphilosophie“ mündet.²⁸ So finden wir hier eine klare Vorläuferschaft, jedoch auch eine deutliche Zurückweisung gegen über ‚Existenz‘, von ihr verstanden als vermeintlicher Untergrund des Wirklichen, der womöglich gar nicht in die Erscheinung zu treten vermag.²⁹

Wir dürfen dies nicht als Zirkelschluss verurteilen, wonach das Leben, auf dessen Grundlage die Entscheidung für eine Methode getroffen werden soll, überhaupt erst nach und mithilfe dieser Methode zu erkennen ist. Vielmehr können wir diese Beschreibung als dialektisches Verfahren lesen, worin sowohl die Stellungnahme zum eigenen Leben wie die Methode der Untersuchung des Lebens nicht ein für alle Mal festgelegt ist, sondern selbst ein geschichtlicher Prozess ist. So schreibt Tumarkin auch von der Entwicklung der Methoden, etwa vom Kausalexperiment zum Darstellungsexperiment oder von der funktionalen Erklärung zur Beschreibung des Lebens.³⁰

Wenden wir uns diesem geschichtlichen Prozess zu, der verkürzt als Genese der Methoden beschrieben werden könnte. Tumarkin verfolgt die Methoden auf die „Intentionen“ derjenigen „selbstständigen Denker“ zurück, die eine Methode aus ihrem eigenen Leben heraus überhaupt erst geschaffen haben.³¹ Denn – und hier bietet sich ein weiterer Fichte an – die Methoden der Psychologie sind wie jedes philosophische System kein „todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebt, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat“.³² Diese „ursprünglichen Formen“ der Psychologie dienen somit nicht

²⁸ Barth: Zur Erinnerung an Anna Tumarkin, 5.

²⁹ Vgl. ebd., 6.

³⁰ Vgl. Tumarkin: Methoden, 19, 36.

³¹ Ebd., 7. Damit hängt die Untersuchung der psychologischen Methoden davon ab, wer sie zuerst aus der Eigenheit seines Lebens heraus entwickelt hat.

³² Fichte: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 434.

nur dem „Vergleich“ mit dem heutigen Stand – Geschichte schaffe überhaupt erst „sachliche Orientierung“.³³

Anhand dieses Vorgehens lässt sich zeigen, dass nicht eine Methode, sondern immer das eigene Leben als primär anzusehen ist – sonst hätten diese Denker nicht von ihrem Leben aus eine Methode entwickeln können. Diesem Primat des Lebens wenden wir uns nun zu.

3. *Leben als besondere psychische Wirklichkeit*

Wie oben gezeigt sieht es Tumarkin als Ziel aller Psychologie an, das ‚Leben‘ zu erkennen. ‚Leben‘ unterscheidet sich dabei von anderen ‚Wirklichkeiten in denen wir leben‘.³⁴ Dies trenne auch die wissenschaftliche Psychologie, die diese besondere Wirklichkeit zum Gegenstand hat, von anderen Wissenschaften.³⁵ Wenden wir uns zunächst der ‚psychischen Wirklichkeit‘ zu, bevor wir auf die Frage disziplinärer Abgrenzung zu sprechen kommen.

Mit einer besonderen psychischen Wirklichkeit sei „das uralte ewige Rätsel vom Leben“ gemeint, aus der alle Psychologie ihren Antrieb nimmt:³⁶ das „Rätsel von Leben und Tod“.³⁷ Wie wir bereits gesehen haben, erklärt Tumarkin das ‚Leben‘ nicht nur zum Gegenstand, sondern auch zum Ausgangspunkt der Psychologie. Als diesen Ausgangspunkt verstehen wir in Anlehnung an den Primat des Praktischen das subjektiv gelebte und individuelle Leben. Damit ist bereits das erste Moment zum Verständnis von Tumarkins *Idee* des ‚Lebens‘ ausgedrückt.

3.1 *Leben als gelebte Sinn-Einheit*

Wenn Tumarkin vom Leben spricht, meint sie das geschichtliche, das individuell und subjektiv gelebte Leben. ‚Leben‘ ist ihr keine leere Abstraktion, sondern dem entgegengesetzt gerade reich an Gehalt.³⁸ Es enthält auch „flüchtige Stimmungen und leise Regungen“, die uns einem unhaltbaren Fluss gleich durchströmen.³⁹ Es ist *unerschöpflich* tief. Das Leben ist damit immer in Bewegung, es bleibt nicht stehen, ist *flüchtig*.

Gerade in dieser bildhaften Beschreibung erscheint uns das Leben in seiner Ursprünglichkeit. Es sei verfehlt, um dieses Leben herum (oder über es hinaus) einen

³³ Tumarkin: Methoden, 7.

³⁴ So lautet der Titel einer Sammlung von Blumenbergs „Arbeitsproben“ die „Phänomenologie der Geschichte“ betreffend (Blumenberg: Wirklichkeiten in denen wir leben, 6).

³⁵ Vgl. Tumarkin: Methoden, 6.

³⁶ Tumarkin: Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich, 390.

³⁷ Tumarkin: Methoden, 129.

³⁸ Vgl. Tumarkin: Prolegomena, 19–21 passim.

³⁹ Ebd., 18.

Zusammenhang zu konstruieren, der ‚ursprünglicher‘ als dieses Leben zu sein vorgibt.⁴⁰ Mit Verweis auf diese Ursprünglichkeit des Individuums schwächt Tumarkin alle *Typologien* in ihrer Aussagekraft ab, die sich nicht mehr auf der Ebene des individuellen Lebens bewegen: Es gehe um das „Einzelleben für sich“, das „lebendige Individuum“, das „einzigartig und einmalig“ sei.⁴¹

Von Platon her gedacht bezeichnet Tumarkin das ‚Leben‘ als „Seelenleben“, die Seele als Leben selbst.⁴² Die Seele ist ihr die (sich selbst) bewegende Kraft des Lebens, diejenige Kraft, die selbst Wirkungen hervorzubringen vermag, d. i. die selbst praktisch werden kann.⁴³

Das verweist uns erneut auf den Primat der praktischen Vernunft. Da das gelebte Leben die Theorie übersteigt – oder dieser vorangeht – kann es auch nicht in erschöpfender Weise Gegenstand der Theorie sein.⁴⁴ Damit sind im praktischen Leben als Seelenleben die „atheoretischen Wurzeln“ aller (psychologischen) Wissenschaft zu verorten, die laut Tumarkin am Anfang des psychologischen Interesses stehen.⁴⁵ Schon die Frage nach dem Individuum ruhe dabei auf Voraussetzungen, die außerhalb der reinen Theorie liegen.⁴⁶

Da *alles* Leben diesem Urgrund des Lebens entsteigt, habe das Leben zum Grund eine „Einheit des Seelenlebens“.⁴⁷ Es versteht sich, dass das aus dieser *Einheit* Entstehende nicht „unwesentlich“ sein kann, denn „nichts darf der Psycholog als zufällig von seiner Betrachtung ausschließen“.⁴⁸ Das ist Tumarkins Grundannahme, die uns nachfolgend zur Notwendigkeit der Betrachtung des *ganzen* Lebens bringen wird. Aus dieser Einheit geboren habe das Leben stets einen inneren und immanenten *Zusammenhang*. Als ein solcher *Zusammenhang* lasse sich das Leben nicht zerlegen, ohne das zu verlieren, was es in sich ausmacht: Einheit.

Diese Einheit des Lebens fasst Tumarkin noch weiter: als Sinn-Einheit. Die psychische Wirklichkeit sei nichts anderes als ein „Sinnzusammenhang“.⁴⁹ Denn erst

⁴⁰ Vgl. Tumarkin: Methoden, 117–118.

⁴¹ Ebd., 114–115. Diese Vorrangstellung des Individuums, die für uns selbstverständlich erscheint, betrachtet Tumarkin als Novum des 19. Jahrhunderts.

⁴² Ebd., 8. Vgl. zum Platon-Bezug Tumarkin: Die Methode und die Grenze der Methode bei Platon. Platon und Kant – auf diese Säulen wird auch Barth seine Existenzphilosophie aufbauen.

⁴³ Vgl. Tumarkin: Methoden, 40, 98, 129. Johanna Hueck wies mich darauf hin, dass ähnliche Formulierungen auch in Barths Habilitationsschrift über Platon zu finden sind (P, Kap. „Die Seele als Bewegung“).

⁴⁴ Auf diese Schwierigkeiten beim Erkennen des Lebens habe ich unter Rückgriff auf Heinrich Barth bereits an anderer Stelle hingewiesen (vgl. Warislohner: Weder Kausalgesetz noch Freiheitsaussage).

⁴⁵ Tumarkin: Methoden, 6. Vgl. ebd., iii, 125, 129.

⁴⁶ Vgl. ebd., 124.

⁴⁷ Ebd., 40.

⁴⁸ Ebd., 117.

⁴⁹ Ebd., 91.

die Einheit des Lebens verleihe seelischen Erscheinungen Sinn. Erst durch sie werden Erscheinungen – wie die Bewegung einer schreibenden Hand – zu Erscheinungen des Lebens: So sehen wir in Äußerungen der Seele keine isolierten Bewegungen, sondern immer „die ganze bewegte Gestalt“, da unser Interesse auf den ganzen Menschen gerichtet ist.⁵⁰

Damit haben wir die ‚besondere‘ psychische Wirklichkeit als Leben, als Bewegung der Seele, als Sinn-Einheit und -Zusammenhang charakterisiert. Wenden wir uns nun der dazu gehörigen, ‚besonderen‘ Wissenschaft zu: der Psychologie.

3.2 *Leben im Kausalzusammenhang?*

Die Psychologie strebe – wie jede Wissenschaft – nach Erkenntnis der Wirklichkeit aufgrund eines einheitlichen *Zusammenhangs*.⁵¹ Doch welche Art des Zusammenhangs leitet das Erkennen der psychischen Wirklichkeit? Damit ist die Frage möglicher ‚Zusammenhänge‘ berührt, in der Tumarkin in den *Methoden* den „Widerstreit zweier Grundtendenzen“ sieht⁵²: Die eine strebe danach, Einzelercheinungen in einen einheitlichen Erfahrungszusammenhang einzuordnen. Die andere strebe danach, die Lebenseinheit als *eigenen* Zusammenhang zu erkennen, wie sie sich in allem Erscheinen (eines individuellen Lebens) äußert.

Ersteres Verfahren sei das der Naturwissenschaft, die Erscheinungen in Faktoren zerlegt, Hypothesen über deren Zusammenwirken aufstellt und diese im Experiment überprüft.⁵³ Dieses Vorgehen ziele darauf ab, einen „Kausalzusammenhang [...] über alle Sphären der Wirklichkeit“ zu konstruieren.⁵⁴ Beobachten lassen sich jedoch stets nur Einzelercheinungen, deren Zusammenhang sich nur durch wiederholte Beobachtungen annehmen lässt.⁵⁵ Das habe jedoch zur Voraussetzung, dass Erscheinungen zeitlich fixierbar sind.⁵⁶ Zeit steht darin als Voraussetzung für *gegenständliche* Erkenntnis, als eine der formalen Grundlagen der Erscheinungen, wie sie

⁵⁰ Ebd., 54. In der Kunst hingegen sei eine solche Isolierung einzelner Bewegungen durchaus gewollt, da sie nicht vortäuschen wolle, an das Leben heranzureichen (vgl. ebd., 58). Auch Barth richtet sein Augenmerk auf den *ganzen* Menschen: „Schreiben‘ ist also *nicht nur* ein *Bewegungsvorgang*; vielmehr ein *In-die-Erscheinung-Treten* des Menschen – des ganzen Menschen! –, das als solches *Ausdrucksbedeutung* hat“ (GPhE, 20).

⁵¹ Vgl. Tumarkin: *Methoden*, 9.

⁵² Ebd., iii.

⁵³ Vgl. ebd., 14. Dabei können nur messbare Erscheinungen als zerlegbar angenommen werden; noch indirekte Messbarkeit setze die Möglichkeit eindeutiger Beziehungen voraus, was für die Psychologie bedeutet: Stetigkeit der psychischen Veränderungen, die jedoch nicht unproblematisch ist (vgl. ebd., 14–17 *passim*).

⁵⁴ Ebd., 10.

⁵⁵ Vgl. ebd., 96. Diese Verknüpfung ist dabei nicht notwendig, sondern nur gewohnheitsmäßig, wie Hume zu zeigen versuchte.

⁵⁶ Vgl. Tumarkin: *Methoden*, 38.

uns in der Anschauung gegeben sind. Die Erfahrung des Lebens, die Tumarkin anführt, unterläuft dies jedoch: Intensives Leben verlasse die Zeitdimension.⁵⁷ Die Anschauungsform der Zeit bleibt demnach äußerlich gegenüber der psychischen Wirklichkeit.⁵⁸ Die *Einheit* des Lebens trete eben nicht unmittelbar in ein raumzeitliches „Auseinander“.⁵⁹

Neben diesen methodischen Problemen wiegt jedoch ein anderes schwerer: Eine isolierte Betrachtung einzelner Erscheinungen, während man sie in einen einheitlich-übergreifenden Erfahrungszusammenhang einordnet, widerspricht dem Begriff des Lebens. Zum einen lassen sich seelische Erscheinungen nicht „isoliert vom allgemeinen Zusammenhang“ denken – in diesem Fall, dem Leben, dem sie entspringen.⁶⁰ Dies jedoch zu tun, d. i. die Erscheinungen einzeln zu analysieren, verfehlt das Leben, das nicht in Äußerungen als Erscheinungen *aufgehen* kann, die isoliert – d. h. ohne Bezug auf die Seele – zu betrachten wären.⁶¹ Zum anderen stellt die Unterordnung unter einen alles Leben vereinheitlichenden *Kausal*-Zusammenhang nicht nur den Geist unter die Natur, sondern sehe auch statt dem individuellen Leben diesen Natur-Zusammenhang als primär an, in dem die Seele nicht letzte wirkende Kraft sein kann.

Zwar sind wir gerade bei anderen Wirklichkeiten (als der psychischen) auf die Betrachtung von ‚Teilen‘ angewiesen. Wir sind geradezu auf Einzelercheinungen *beschränkt*, da wir gängigerweise das Naturganze in seiner Einheit nicht zu erleben vermögen. Beim eigenen Leben, das wir selbst in seiner Gänze erfahren können, ist das anders. So müsse sich die wissenschaftliche Psychologie, will sie dem Leben gerecht werden, diesem „in seiner Einzigartigkeit unwiederbringlich entfliehenden Leben“ zuwenden – und darin keine Anleihe bei den Naturwissenschaften machen, die keine eigene psychische Wirklichkeit anzunehmen bereit sind.⁶²

Damit stellt sich – wie schon bei der Frage der Grundlage für die Methoden-Entscheidung – die Frage nach einer Erkenntnis eines Lebens, das Tumarkin als unergründlich und flüchtig beschrieben hat. Vergleichen wir, wie oben, das Leben mit einem Strom, der in unerforschbar tiefem Grund der Seele fließt, wie sich in

⁵⁷ Vgl. ebd., 39.

⁵⁸ Das Problem der Fixierbarkeit weist für Tumarkin in emphatischer Weise auf die Grundproblematik: Psychische Wirklichkeit ist selbst kaum bestimmbar. Wo heute oft ein Leib-Seele-Problem vermutet wird, verbirgt sich für Tumarkin die Frage, inwiefern überhaupt Erkenntnis des Seelenlebens möglich ist (vgl. Tumarkin: Methoden, 40).

⁵⁹ Ebd., 52.

⁶⁰ Tumarkin: Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich, 391.

⁶¹ Vgl. hierzu auch die Ausführungen Barths (Anm. 50).

⁶² Tumarkin: Methoden, 21.

Anklang an Heraklit sagen ließe. Wenn alles im Fluss ist, wie ist dann überhaupt etwas festzustellen?⁶³

3.3 Erkenntnis des Lebens?

Eine Aussage über *einzelne Erscheinungen* des Lebens vermag das Leben nicht zu fassen. So sei jeder Versuch zum Scheitern verurteilt, Gegenständlichkeit in Form von Einzelaussagen herzustellen: Eine isolierte Aussage – und Aussagen sind die Erkenntnisform der Wissenschaften – komme einer Herauslösung aus dem Fluss des Erlebnisganzen gleich und sei damit nicht mehr eigentlich psychisch.⁶⁴

In Einzelaussagen Gegenständlichkeit des Lebens anzunehmen, nimmt dem Leben gerade die *Lebendigkeit*, wie Tumarkin zu erklären versucht, denn dies zerreißt in nicht akzeptabler Weise die *Einheit* des Lebens.⁶⁵ Mit Verweis auf einzelne Inhalte lasse sich über das Leben nichts sagen.

Das Leben ist unzerreißbar, auch und gerade für die wissenschaftliche Erkenntnis. So urteilte schon Wilhelm Dilthey, in dessen Berliner Umfeld Tumarkin nach ihrer Dissertation studierte:⁶⁶ Diese Tiefe der individuellen Existenz lässt sich nicht erhellen oder gar ausleuchten. Solange sie nicht in die Anschauung tritt, lasse sich vom gelebten Leben nichts sagen. Das ist die Grenze der empirischen Wissenschaft, die auch Grenze einer deskriptiv-empirischen Psychologie zu sein hat: Streng genommen lasse sich nichts anderes als in Anschauung gegebene Wirklichkeit beschreiben; „die individuelle Lebenseinheit entzieht sich jeder Beschreibung“.⁶⁷

Doch bleibt uns nicht immer noch die Introspektion, die innere Anschauung? Für Tumarkin kommt diese einem „Widersinn“ gleich:⁶⁸ Denn „weil sich das Psychische aller Fixierung entzieht, gibt es auch streng genommen keine innere Wahrnehmung des Psychischen“.⁶⁹ Vielmehr machen die inneren Vorstellungen keine besondere Art der Vorstellungen aus – dies würde auch die besondere psychi-

⁶³ Dieses ‚Problem‘ schreibt die Philosophiegeschichte bereits den Philosophen im Anschluss an Heraklit und Parmenides zu, was schließlich zur Einführung des Substanzbegriffs durch Aristoteles im vierten Buch der *Metaphysik* geführt habe (vgl. Stegmaier: ‚Denken‘, 212–213).

⁶⁴ Vgl. Tumarkin: *Methoden*, 74.

⁶⁵ Damit sind die zwei wesentlichen Aspekte von *Prolegomena* und *Methoden* berührt: 1923 verweist sie eher auf die Unmöglichkeit von lebendiger Gegenständlichkeit, während sie 1929 die Einheit des Lebens hervorhebt.

⁶⁶ Vgl. Tumarkin: *Methoden*, 52. Seit ihrem mehrjährigen Forschungsaufenthalt dort blieb Dilthey ihr Freund bis zu seinem Tode. So gebe es „fast kein Buch Diltheys, das nicht von Tumarkin gegengelesen und korrigiert wurde“ (Jauch: *Die erste Frau Professor*, W4).

⁶⁷ Tumarkin: *Methoden*, 51. Vgl. ebd., 67, 80; Barth: *GPhE*, 56–58.

⁶⁸ Tumarkin: *Methoden*, 52.

⁶⁹ Ebd., 390.

sche Wirklichkeit infrage stellen.⁷⁰ An diesem Punkt nun wird für Tumarkin die Grenze der Sprache offenbar, weswegen sie die Tätigkeit der Dichter als Kunst „im Andeuten und im Verstummen“ beschreibt.⁷¹

Zu schaffen macht uns dabei, dass – um es mit den Worten Tumarkins zu sagen – uns das Leben „selber nicht begrifflich, sondern unmittelbar gegeben“ ist.⁷² In dieser Unmittelbarkeit können wir eine Erkenntnis des Lebens erlangen, nur eben keine begriffliche! Die „Unmittelbarkeit der Erkenntnis“ bedeutet: das Leben „als durch die einheitliche Idee bestimmt erkennen“.⁷³ Wenn das individuelle Leben sodann in seinem Eigenwert anerkannt ist, sei es unmittelbar erkannt.⁷⁴ Wir können demnach festhalten, dass das individuelle Leben als einheitlicher Sinn-Zusammenhang unmittelbar und in seiner Immanenz zu *wert-en*, d. i. als höchstes anzuerkennen ist.⁷⁵

3.4 Verstehende Psychologie

Was ist dieser ‚Eigenwert‘, i. e. das Eigene des Lebens, das es zu werten gilt? Oben haben wir mit Tumarkin das Leben als Einheit, als Sinn-Zusammenhang beschrieben. Demnach obliegt es uns, nach einer Erkenntnis des Lebens zu suchen, die diese Einheit angemessen berücksichtigt. Angebracht sei nun weder rein subjektives Wühlen in den Tiefen des Lebens noch Formalisierung der Untersuchung hin zur abstrakten Wissenschaft – es muss eine neue Psychologie sein, die dies dialektisch zu vermitteln vermag.⁷⁶

Hier ist eine weitere methodische Abgrenzung vonnöten: Das Leben ‚in seiner Besonderheit‘ schließt die Vorstellung aus, dass ein Erleben nicht dem Leben selbst zugeschrieben wird, sondern rein als Entwicklung von einzelnen *Funktionen* gedacht wird, die sich über Individuen einheitlich entfalten. Während sich im Kausalzusammenhang eine allgemeine Gesetzmäßigkeit zeigt, nimmt die genetische Psychologie wiederum einen solchen *einheitlichen* Strukturzusammenhang allen Lebens an, eine ‚Form‘ des Lebens.⁷⁷ Es widerspricht jedoch dem Primat der praktischen

⁷⁰ Vgl. Tumarkin: Methoden, 68. Tumarkins Zurückführung dieses Ansatzes auf das analytische Denken des 17. Jahrhunderts ist lesenswert (vgl. ebd., 69–73 passim).

⁷¹ Tumarkin: Prolegomena, 14.

⁷² Tumarkin: Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich, 390.

⁷³ Tumarkin: Methoden, 94–96.

⁷⁴ Vgl. ebd., 118.

⁷⁵ Vgl. ebd., 116. Zudem – und dies ist mit der Fluss-Metapher bereits impliziert – ist das Leben eine *dynamische* Einheit (vgl. ebd., 55). So hat auch jedes (eigene/fremde) Bild des Lebens in Bewegung zu sein.

⁷⁶ Vgl. Tumarkin: Methoden, 132.

⁷⁷ Vgl. ebd., 29. Tumarkin vergleicht dies mit Goethes synthetischer Betrachtung der organischen Natur. Ein Vergleich, der zu diskutieren wäre.

Vernunft, das Leben aus einem Keim heraus zu begreifen, aus dem es sich mit zunehmender Zeit zielstrebig entwickelt: Es sei ein rein „metaphysisches Prinzip“, Einheiten anzunehmen, „in denen alle weitere Entwicklung präformiert sein soll“. ⁷⁸ Durch eine solche „reine Spekulation“ wäre letztlich wieder eine Art Kausalzusammenhang gedacht, eine Modifikation der „Lehre von der Mechanik der Vorstellungen“. ⁷⁹ Als Kausal- und Strukturzusammenhang lässt sich das Leben nicht erkennen. Vielmehr gelte es,

„[...] das Leben in seiner Besonderheit zu erkennen, ohne auf objektive Beurteilung des Lebens zu verzichten. Gerade diese inhaltliche Mannigfaltigkeit gilt es vielmehr für uns zu verstehen; es gilt es aus seinem besonderen Ideal heraus zu verstehen.“ ⁸⁰

So liegt es im Begriff der Psychologie Tumarkins, der „inhaltlichen Mannigfaltigkeit“ des individuellen Lebens so gut als möglich gerecht zu werden. ⁸¹ Wir können das Leben also nur ganz und gar aus sich selbst heraus erkennen, da Leben bedeutet: „primärer *Zusammenhang*, in den alles Leben gehören und aus dem heraus es erkannt werden soll“. ⁸² Verstehen lasse sich stets nur *von einem Zusammenhang her*, nie eine einzelne Erscheinung. ⁸³

Dieses Verstehen ist für Tumarkin jedoch wieder „der allgemeinere Begriff, unter den die Erkenntnis eines *jeden* Zusammenhangs fällt, des psychischen Zusammenhangs nicht mehr, als des empirischen Zusammenhangs des Naturgeschehens [...]“. ⁸⁴ Deshalb ist eine Abgrenzung vonnöten, die Tumarkin auf den Zweckbegriff stützt:

„Einen sinnvollen wirklichen Zusammenhang verstehen wir nicht aus seiner Ursache, sondern aus seinem Zweck. Damit ist nicht ein Zweck gemeint, der dem Leben willkürlich vorgesetzt wäre, sondern der Zweck, den das Leben selber sucht, als Wille zum Leben, zur Erhaltung des Lebens.“ ⁸⁵

Es ist demnach der Sinn, der Zweck, den das psychische Leben in sich trägt, schafft und zum Ausdruck bringt: Was den psychischen Zusammenhang besonders macht, ist sein „immerwährender Kampf um die objektive Einheit des Bewußtseins, d. h. um dessen sinnvollen Zusammenhang. [...] Das Seelenleben ist Sinn-suchen.“ ⁸⁶

Es brauche demnach eine „andere Erkenntnis“, die nicht von körperlichen Ursachen her denkt, sondern die Seelenwelt als eigene Kraft anerkennt. ⁸⁷ So habe Platon

⁷⁸ Tumarkin: Methoden, 26–27.

⁷⁹ Ebd., 30.

⁸⁰ Ebd., 112.

⁸¹ Ebd., 109.

⁸² Ebd., 2.

⁸³ Vgl. Tumarkin: Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich, 391.

⁸⁴ Ebd., 392.

⁸⁵ Ebd., 398. Vgl. Tumarkin: Prolegomena, 59.

⁸⁶ Tumarkin: Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich, 398. Vgl. Tumarkin: Prolegomena, 60.

⁸⁷ Tumarkin: Methoden, 41.

den Sokrates nicht im Hinblick auf seine „Sehnen und Knochen“, sondern auf seine „Gesinnung“ hin betrachtet.⁸⁸ Wie können wir etwas über die Gesinnung erfahren? Mag sein, dass die *Einheit* des Lebens nicht unmittelbar raumzeitlich erscheint. Es gibt jedoch etwas aus dem Leben, das ‚objektiv‘ (im Sinne von gegenständlich) in die Erscheinung tritt: Was „in die Sphäre der Erscheinung fällt“, sind die „Lebensäußerungen“.⁸⁹ Wir können uns den Äußerungen des Lebens – Sokrates’ Handeln etwa – zuwenden, um daraus die ‚Gesinnung‘ zu konstruieren.

Die Äußerungen sind „Ausdruck eines Inneren“.⁹⁰ Sie sind Lebensinhalte, die wie Hinweise (Indizien) auf den unergründlichen Lebenszusammenhang zu behandeln sind.⁹¹ Tumarkin bezeichnet sie auch als „bloße Erscheinungen“⁹² oder, wie sie unter Rückgriff auf Platon schreibt: „Gleichnisse“ der Seele, d. i. von dem, was selbst nicht in die Erscheinung fällt: „Was das Leben an sich sei.“⁹³

Zwar lassen sich diese einzelnen psychischen Erscheinungen außerhalb ihres Zusammenhangs nicht fixieren, wie wir gesehen haben. Wohl aber gelte, dass „ihre Stelle im Zusammenhang fixiert werden kann, wie die fliehende Bewegung fixiert wird in der durchlaufenden Linie“.⁹⁴ Demnach sind auch die Lebensäußerungen nicht letzter Gegenstand der Psychologie, sondern vielmehr der „[...] in der Gesamtheit seines objektiven Gehaltes sich äußernde und doch durch diesen nie ganz erschöpfte Lebenszusammenhang.“⁹⁵

Nun gibt es laut Tumarkin eine Methode der Psychologie, die „diesem Gegenstand von vornherein angepaßt“ ist: die *verstehende Psychologie*, „welche das Seelenleben aus dessen eigenen Voraussetzungen zu verstehen sucht“.⁹⁶ So fasst sie die verstehende Psychologie, die sie vor allem in Hinsicht auf Dilthey einführt, als Methode, die es vermag, der „Eigenart ihres Gegenstandes voll Rechnung zu tragen“.⁹⁷ Nur auf diese Weise lasse sich die „Totalität der Erfahrung“ denken.⁹⁸ Die Lebensäußerungen sind dabei, wie im Zweckbegriff impliziert, als Ausdruck eines sinnvollen

⁸⁸ Tumarkin: Methoden, 42. Vgl. ebd., 97.

⁸⁹ Ebd., 4.

⁹⁰ Ebd., 56.

⁹¹ Hier liegt eine auffällige Parallele zu Goethe vor, der sich um eine denkende Anschauung des Naturganzen bemüht.

⁹² Die Parallelen zu Barths Erscheinungsbegriff sind zu untersuchen.

⁹³ Tumarkin: Methoden, 4. Bei Platon ist die Erkenntnis des Lebens an sich den Göttern vorbehalten, daher lässt sich nur in Gleichnissen davon sprechen (vgl. ebd., 100).

⁹⁴ Tumarkin: Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich?, 391.

⁹⁵ Tumarkin: Prolegomena, 33.

⁹⁶ Tumarkin: Methoden, 8.

⁹⁷ Ebd., 4. Vgl. dazu auch die Ausführungen Barths zur verstehenden Psychologie (PThE, 58).

⁹⁸ Tumarkin: Methoden, 95.

Strebens aufzufassen. Wir verstehen das seelische Leben, indem wir es „in seiner Zielstrebigkeit“ erkennen – das Wesen des Lebens ist eben Selbstbestimmung.⁹⁹

In den *Prolegomena* führt Tumarkin dies noch methodisch aus: Erkenntnis in der Psychologie bedeute demnach, den Lebenszusammenhang „[...] aus dem objektiven Bewusstseinsgehalt zu rekonstruieren und aus ihm heraus wieder alle einzelnen Lebensäußerungen in ihrer Beziehung zur psychischen Wirklichkeit zu verstehen.“¹⁰⁰

Gegenstand ist der Psychologie damit der konstruierte Lebenszusammenhang (nicht der unmittelbar erlebte), wie er in der – soweit wahrnehmbar – Gesamtheit der Äußerungen in die Erscheinung tritt. Das methodische Verfahren lautet also: Zunächst sind die Lebensäußerungen auf ihren Zweck, auf ihren Sinn und inneren Zusammenhang zu untersuchen. Aus möglichst vielen von ihnen ist ein Sinnzusammenhang zu konstruieren, der die integrale Einheit und Unergründbarkeit des Seelenlebens anerkennt. Nur von diesem konstruierten Sinnzusammenhang aus kann nun der Versuch gewagt werden, wiederum einzelne Lebensäußerungen zu verstehen – mit Blick auf das, was vom Standpunkt des strebenden Wesens sinnvoll erscheint.

4. Epilog

Nichts verbürgt für eine ‚richtige‘ Konstruktion des Zusammenhangs. Schließlich geht es hier nicht um ‚richtig‘ oder ‚falsch‘, sondern vielmehr darum, das Leben auf einen möglichen Sinn hin zu ergründen. Diese Erkenntnis des Lebens kann dabei helfen, uns innerlich von der „Bindung zu befreien, indem wir jenen Strom [des Lebens, F.W.] selbst zum Gegenstand unseres Denkens machen“.¹⁰¹ Gerade die Flüchtigkeit des Lebens drängt auf ‚Objektivierung‘ – eine Objektivierung, die jedoch wenig mit der ‚mechanischen Objektivität‘ zu tun haben, die sich wissenschaftsgeschichtlich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts beschreiben lässt.¹⁰² Tumarkins Objektivität stellt eine Frage der Erkenntnis des Lebens dar, das sich fundamental von anderen ‚Gegenständen‘ unterscheidet: Das individuelle Leben ist eine je eigene Welt, die als Subjekt erlebt und als Objekt zu erkennen ist.

Den Strom des Lebens zum ‚Gegenstand des Denkens‘ machen, schreibt Tumarkin. Ihre psychologischen Schriften dürfen selbst als ein solcher Versuch stehen. Sie sind im besten Sinne ‚philosophisch orientierte Psychologie‘, wie sie Barth 1925,

⁹⁹ Ebd., 97. Jánoska (Die Methode der Anna Tumarkin, 161) hat darauf hingewiesen, dass Tumarkin ihren zentralen Begriff ‚Zweckzusammenhang‘ nach den *Prolegomena* nicht mehr verwendet.

¹⁰⁰ Tumarkin: *Prolegomena*, 34.

¹⁰¹ Tumarkin: *Methoden*, 131.

¹⁰² Vgl. Daston und Galison: *Objectivity*, 115–190 passim.

zur Zeit von Tumarkins psychologischen Arbeiten, in einem Vortrag zur ‚Willensfreiheit‘ fordert.¹⁰³

An vielen Stellen habe ich bereits Anknüpfungspunkte zu Barth aufgezeigt – ebenso wie Tumarkins Verhältnis zu Diltheys Psychologie verdienen sie es, eingehender betrachtet zu werden. Sehen wir zunächst einmal Tumarkins Schriften selbst als Äußerungen ihres Lebens, so lässt sich damit ein Lebenszusammenhang zeichnen, der im Zweck aufgeht – wie Barth ihn beschreibt: „die Fülle der Gestalten in der letzten Einheit ihres Strebens zu verstehen“.¹⁰⁴ Es ist zu hoffen, dass Tumarkins Lebensäußerungen, ihre Vorlesungen, wie sie weitestgehend im Archiv schlummern, ebenso wie ihre Werke, mehr Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Eben keineswegs nur, weil sie die erste Professorin mit Prüfungsberechtigung war.

Bibliographie

- Barth, Heinrich 1913: Descartes' Begründung der Erkenntnis. Univ. Diss., Bern.
 – 1921: Die Seele in der Philosophie Platons. Habilitationsschrift. Tübingen.
 – 1926: „Das Problem der Willensfreiheit“, in: *Zwischen den Zeiten* 4, 297–334.
 – 1927: Philosophie der Praktischen Vernunft. Hg. und eingel. v. Armin Wildermuth. Basel 2010.
 – 1951: „Zur Erinnerung an Anna Tumarkin und ihr philosophisches Lebenswerk“, in: *Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft* 21, 34–41.
 – 2005: Philosophie der theoretischen Erkenntnis (Epistemologie). Hg. v. Christian Graf / Alice Loos / Harald Schwaezter. Regensburg
 – 2007: Grundriß einer Philosophie der Existenz. Hg. v. Christian Graf / Cornelia Müller / Harald Schwaezter. Regensburg.
- Blumenberg, Hans 1981: *Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart.
- Daston, Lorraine, und Peter Galison 2007: *Objectivity*. New York.
- Fichte, Johann Gottlieb 1797: „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre“, in: *Fichtes Werke*, hg. v. Immanuel H. Fichte, Bd. I, 417–449. Berlin 1971.
- Hadot, Pierre 1999: *Wege zur Weisheit: oder Was lehrt uns die antike Philosophie?* Übs. v. Heiko Pollmeier. Frankfurt/Main. Ursprünglich veröffentlicht als *Qu'est-ce que la philosophie antique*. Paris 1995.
- Jánoska, Judith 2007: „Die Methode der Anna Tumarkin, Professorin der Philosophie in Bern“, in: *Der Eigensinn des Materials: Erkundungen sozialer Wirk-*

¹⁰³ Vgl. Barth: Problem der Willensfreiheit, 302. Denn Psychologie bleibe „bei aller Expansionsmöglichkeit in der Empirie philosophisches Problem“ (ebd., 302).

¹⁰⁴ Barth: Zur Erinnerung an Anna Tumarkin, 1.

lichkeit – Claudia Honegger zum 60ten Geburtstag, hg. v. Caroline Arni / Andrea Glauser / Charlotte Müller / Marianne Rychner / Peter Schallberger, 151–168. Frankfurt a. M. / Basel.

Jauch, Ursula P. 2017: „Die erste Frau Professor in der Philosophie: Oder: Anna Tumarkin, eine grosse Unbekannte“, in: Schweiz am Wochenende vom 30. September, W4.

Kant, Immanuel 1788: Kritik der praktischen Vernunft. Kant's gesammelte Schriften (=Akademieausgabe), Bd. V/AA 05, hg. v. der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1908.

Kommission für bernische Hochschulgeschichte (Hg.) 1984: Hochschulgeschichte Berns 1528–1984. Kap. Philosophisches Institut, 726–727. Bern.

Rogger, Franziska 1999: Der Doktorhut im Besenschrank: Das abenteuerliche Leben der ersten Studentinnen – am Beispiel der Universität Bern. Berlin.

Stegmaier, Werner 1998: „Denken‘. Interpretationen des Denkens in der Philosophie der Moderne“, in: *Studia Philosophica* 57, 209–228.

Tumarkin, Anna 1895: Herder und Kant. Univ. Diss., Bern.

– 1921: „Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich?“ In: *Kant-Studien* 26, 390–402.

– 1923: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie*. Leipzig.

– 1929: *Die Methoden der psychologischen Forschung*. Leipzig.

– 1937: „Die Methode und die Grenze der Methode bei Plato“, in: *L'Unité de la Science: la Méthode et les méthodes II*, *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*, Bd. 5, 101–107. Paris.

– 1948: *Wesen und Werden der schweizerischen Philosophie*. Frauenfeld.

Warislohner, Fabian 2019: „Weder Kausalgesetz noch Freiheitsaussage“, in: Heinrich Barth: *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, neu hg. v. Johanna Hueck, LXXIII–XC. Regensburg.

WIEDERABDRUCK

Zur Erinnerung an Anna Tumarkin

und ihr philosophisches Lebenswerk

*Ihren Schülern und Freunden gewidmet von
Heinrich Barth*

Der vorliegende Aufsatz über die in diesem Jahre verstorbene Professorin der Philosophie an der Universität Bern wurde ursprünglich – auf Vereinbarung mit der Redaktion – für den „Bund“¹ ausgearbeitet. Die Redaktion erklärte aber, daß sie diesen Betrag den Lesern ihrer Zeitung nicht zumuten könne. Für seinen Verfasser ist es eine Sache persönlichen Dankes und eine Ehrenpflicht, im Kreise der Bekannten dieser geistig überlegenen und tief humanen Persönlichkeit das Andenken an ihre philosophische Wirksamkeit wachzuhalten. Er hat sich darum bei vorliegenden Umständen zu dem ungewöhnlichen Wege einer privaten Zusendung entschlossen.²

In dem Nachruf an ihren verehrten Lehrer Wilhelm Dilthey (Archiv für Geschichte der Philosophie, Band 25, 1912) schrieb Anna Tumarkin:

„Unsere Zeit, durch historische Studien der Relativität jeder historischen Einzelform bewußt geworden, bedarf einer Orientierung, welche die Mannigfaltigkeit individueller Formen und den Reichtum des in seiner Totalität immer inkommensurabel bleibenden Lebens uneingeschränkt ließe. Das ist der tiefe Zug, der heute alles metaphysische Suchen und alles religiöse Sehnen, alle Schwankungen künstlerischen Empfindens und alle Formen der Geisteswissenschaft einheitlich beherrscht. Diesen Grundzug unseres Geisteslebens hat niemand in seiner Allgemeinheit tiefer erlebt und wahrer gedeutet als Dilthey.“

Dieser Diagnose einer intensiv erlebten geistigen Zeitlage und der in ihr liegenden Aufforderung suchte Anna Tumarkin in ihrem Lebenswerke gerecht zu werden. Im Geiste Diltheys erschloß sie sich in eingehendem Verstehen der mannigfaltigen Kundgebungen menschlicher Intentionen und dem Reichtum der Prägungen einer humanen Existenz. Allein sie verlor sich nicht ins Uferlose kultureller Erlebnismöglichkeiten.

Wenn wir uns anhand der literarischen Äußerungen vom geistigen Werdegang der Verstorbenen ein Bild zu machen suchen – ihre Lehrtätigkeit konnten wir nur aus der Ferne verfolgen –, dann meinen wir eine Linie zu erkennen, die von der mehr rezeptiven Haltung humanistischer Bereicherung zu einer sehr eindrücklichen ethisch-humanen Ausrichtung ihres [2] Denkens und Lebens führt. In den angeführten Worten liegt der Nachdruck auf dem Desiderate einer reinen, vielseitigen, von rationalistischer Kurzsichtigkeit unbelasteten Erkenntnis des Menschen, die

¹ Der Bund ist eine Schweizer Zeitung aus Bern, die seit 1850 existiert (Anmerkung der Herausgeberin).

² Der Sonderdruck, den Heinrich Barth den Bekannten von Anna Tumarkin hat zukommen lassen, befindet sich im Heinrich Barth-Archiv in der Universitätsbibliothek Basel (Anm. d. Herausgeberin).

durch kein philosophisches Vorurteil daran gehindert wird, menschliche Lebensformen in ihrer unberührten Individualität in Sicht zu gewinnen. Weniger deutlich tritt in dieser Äußerung hervor, daß die Zeit einer „Orientierung“ bedürfe, das will sagen, einer zusammenfassenden, beherrschenden Erkenntnis, die stark genug wäre, die Fülle der Gestalten in der letzten Einheit ihres Strebens zu verstehen und so einem unsicher schwankenden und suchenden Zeitalter einen Weg zu weisen.

Anna Tumarkin hat in ihrem geistigen Wesen auch in spätern Zeiten etwas von dem Glanze spüren lassen, den jene letzte, in Dilthey typisch vertretene, etwas akademisch gewordene Phase des deutschen Humanismus auf sie ausstrahlte. Ihre Grundhaltung, wie sie in den angeführten Worten ausgesprochen ist, läßt aber eine mit den Jahren fortschreitende Verschiebung des Schwerpunktes wahrnehmen: von der geistigen Empfänglichkeit fällt er hinüber auf die Orientierung, von der erlebenden Aufgeschlossenheit auf die Frage nach Anfang und Ende, von der ästhetischen und psychologischen Einfühlung auf das Selbstverständnis einer ihrer sittlichen Berufung innegewordenen Humanität. Der Reichtum des Einblicks und des Ausblicks bleibt in der Reife des Geistes erhalten. Allein diese Reife erlaubt ein Hindurchblicken zu den Quellpunkten, durch das der Blick auf die menschlichen Dinge nur um so deutlicher und schärfer wird.

Es war eine tief erfreuliche Ausgewogenheit von Denken und Erleben, worin Anna Tumarkin zum kongenialen Erben Diltheyschen Geistes wurde. Die hohe Gabe denkenden Erlebens kommt aber dem Philosophen besonders dort zustatten, wo ästhetisches Schauen und Schaffen, diese dichteste und gehaltvollste Form empfangender und gestaltender Welterfahrung, zum Gegenstande seines Nachdenkens wird. In ihrer frühzeitigen, aber nie erlöschenden Betätigung in der philosophischen Ästhetik, von der uns zahlreiche Abhandlungen Zeugnis geben, fand Anna Tumarkin ein Feld geistiger Wirksamkeit, auf dem sie ihr erlebnisreiches Denken zu bewähren vermochte. Philosophische Ästhetik erfordert überlegene Distanz in der unmittelbaren Begegnung, weitblickende Entfernung in der vertrauten Nähe des ästhetisch ansprechenden Gegenstandes. Allzusehr mag sich die Philosophin in ihrer Frühzeit, in Verfolgung der Psychologie des Ästhetischen, dem Begriffe der „Einfühlung“ anvertraut haben. Der Hinblick auf Kants Begründung der Ästhetik, die nur im Rahmen des gesamten kritischen Systems gesehen wirklich sichtbar wird, ließ aber auch sie jene immer neu erwogenen Fragen, die sich auf den Ort des Ästhetischen im Raume der Humanität beziehen, nicht übersehen. Wie verhält sich interesselose Betrachtung zum sittlichen Streben? „Ästhetisches Ideal und ethische Norm“ – ein Aufsatz aus jener Frühzeit – ist ein Thema, das sie zeitlebens in Anspruch genommen hat. Kritische Umsicht bewahrte sie davor, einem reinen Ästhetizismus zu verfallen.

[3] Wenn Anna Tumarkin im Jahre 1908 eine Folge von Vorlesungen über „Spinoza“ erscheinen ließ, dann bedeutete dies natürlich nicht ein Bekenntnis zum erhabenen Fatalismus seiner Philosophie. Allein wir merken aus dieser Publikation,

bis in welche Tiefen sie die „reine Betrachtung“ mit ihrer philosophischen Beteiligung zu begleiten vermochte. Hat sie sich Spinoza nicht zu eigen gemacht, so ist sie ihm doch erstaunlich weit entgegengekommen – sie, die ihren Ausgangspunkt in so etwas wie einer Philosophie des persönlichen Erlebens genommen hatte! „Dafür aber wußte er, was frei sein heißt; und jenes beseligende Gefühl, das den Menschen erfüllt, wenn vor der großen Natur und den ewigen Gedanken die Bande persönlicher Beziehungen sich lösen, hat niemand tiefer und wahrer erfaßt als dieser große Einsame.“ – Die Philosophin dachte wohl nicht im Ernste daran, „die Bande persönlicher Beziehung zu lösen“. Allzu vertraut war ihr der Gegenpol des reinen, unpersönlichen Denkens: ein tiefes menschliches Verstehen. Ihre Anteilnahme an der Philosophie Spinozas zeigt uns aber, daß ihr die Probleme der äußersten Grenze nicht verborgen blieben. „Anschauung“, das Wahrzeichen aller Weltoffenheit, erhebt sich bei Spinoza derart in die Höhe des Absoluten, daß ihr mit der Welt auch der Mensch zu entswinden scheint. Mit diesem Ergebnis konnte sich Anna Tumarkin kaum befreunden. Sie gelangte aber mit Spinoza bis zu jenem Punkte, an dem das Ästhetische, vertieft bis zur Betrachtung des absoluten Seins, die lebendige Welterfahrung und mit ihr das teilnehmende Erlebnis des Menschen zum Erlöschen bringt.

Wie stark Anna Tumarkin im Denken, Leben und Schaffen des deutschen Klassizismus verwurzelt war, zeigt uns die Abhandlung „Dichtung und Weltanschauung“ (Logos, Band 8, 1919/20). Ohne Einschränkung scheint sie sich zunächst den großen Gedanken einer im Ausgleich von Form und Inhalt lebenden Humanität anzueignen. Die Kunst wird eingeführt als eine „weltanschauungsbildende Kraft“; und dies will heißen: als eine Kraft, die das Leben aufzubauen befähigt ist. „Sie schenkt uns die Freiheit dem Leben gegenüber, nicht indem sie an die Stelle des Lebens andere Werte setzt, sondern indem sie das Leben selbst gestaltet.“ Sie gestaltet es, indem sie ihm im Schaffen von Maß und Form eine überlegene Bindung auferlegt – eine Bindung, die ihm dadurch zur Befreiung wird, daß durch sie das Leben nicht verneint, sondern in seine wahre Gestalt hinaufgehoben wird. So haben die großen Dichter der Deutschen die Gabe der dichterischen Form als ein Sich-Finden ihrer wahren Menschlichkeit bezeugt. – Allein ein bedenkliches Nachspiel läßt nicht auf sich warten: Die moderne Dichtung zeigt die Tendenz, sich eben im Durchbrechen der Form auszusprechen. Hier ist die künstlerische Haltung gerade umgekehrt durch eine vollständige Hingabe an das Leben und seine Mächte, die auf formende Gestaltung bewußt verzichtet, gekennzeichnet. Und die Philosophin denkt nicht von ferne daran, diese Wendung etwa als Entartung oder Abfall bloßzustellen. Sie ist hellichtig genug, auch ihre Wahrheitsmotive in Erwägung zu ziehen. „Vielleicht ist da der Druck des Lebens zu schwer, als daß er durch innere [4] Fassung ausgeglichen werden könnte, der Schmerz zu groß, als daß die Form ihn mildern könnte; der wunden Zerrissenheit gegenüber erscheint da alle Form, alles Maßhalten, alle innere Fassung als falsche Beschönigung der Wirklichkeit.“ Wenn in dieser Abhandlung von „Zweipoligkeit“ der Kunst die Rede ist, dann

könnte sie wohl auch im Denken von Anna Tumarkin aufgewiesen werden. Denkend und lebend bejaht sie die formhaft begrenzten Gestalten einer das Leben sinnvoll erfüllenden Humanität. Und doch kann mit der klassischen Vollendung nicht das letzte Wort gesprochen sein. Denn der Philosophin bleibt jener geheime Riß nicht verborgen, mit dem sich unvertraute Tiefen erschließen könnten. Wird der Klassizismus damit zu einer Lüge? Nein! Aber zu einer Vorwegnahme großen Formates, die uns Fragen offenläßt.

Die Seite der kritischen Begrenzung menschlicher Möglichkeiten ist im Lebenswerke Anna Tumarkins durch Plato und Kant vertreten. Der antike wie der neuzeitliche Denker hat sich, in einem je besondern Sinne, in seiner Philosophie an die Grenzen der Welt und des Menschen begeben, um mit dem Rückblick von einer fernen und hohen Warte für die Welterfahrung und die Erkenntnis des Menschen eine um so bessere und freiere Orientierung zu gewinnen. Aus der ganzen Zeit des Wirkens von Anna Tumarkin finden wir Publikationen, die einzelne Probleme und Aspekte von Platos und Kants Philosophie angehen. In Seminarübungen, die sich über mehrere Semester erstreckten, wurde Platos Staatswerk, dem sie besondere Aufmerksamkeit schenkte, in intensiver Interpretation durchgearbeitet. Ihr Interesse an eben diesen Philosophen, die sich aus weltweiter Verschiedenheit in dem Anliegen einer haltbaren, kritischen Begründung denkender und schaffender Erkenntnis des Menschen zusammenfinden, stand ohne Zweifel im innigsten Zusammenhange mit ihrem eigenen Streben, im Hinblick auf die Grundlagen persönlicher und sozialer Existenz zu immer größerer Tiefe und Klarheit zu gelangen. Wie wir uns heute ausdrücken, nahm sie an Plato und Kant ein „existenzielles“ Interesse. Sie sah, was bei Plato auf dem Spiele stand: die Begründung menschlicher Gemeinschaft in einer Erkenntnis, die eben in ihrer Entfernung vom Leben geeignet war, dem Leben einen Halt zu geben. Aber auch jene ganz andere Lebensferne, in die sich Kant mit seiner Vernunftkritik begibt, vermochte sie in ihrer sinnvollen Notwendigkeit zu erkennen. Sie gehörte nicht zu jenen ästhetisierenden Zeitgenossen, die Kant um seines „Formalismus“ willen verachten zu dürfen meinen. Zur reinen Erkenntnistheorie und Methodologie ist dabei ihr Denken nicht geworden. Daß ihre Fenster auch nach ganz anderer Seite geöffnet blieben, zeigt die Publikation „Die romantische Weltanschauung“ (1920). Aus den Zwanzigerjahren erwähnen wir zwei Schriften psychologischen Inhalts: „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie“ (1923) und „Die Methoden der psychologischen Forschung“ (1929). Als die der Psychologie eigentümliche Methode wird in der zweiten Schrift festgestellt, „das Verstehen des Seelenlebens aus einem ihm selber eigenen und ihm entnom-[5]menen Sinnzusammenhang heraus“. Der hier im 3. Teile vorfindliche historische Überblick über das Verstehen der Seele im Altertum und Neuzeit ist uns ein Symptom für das Fortschreiten der Verfasserin zu immer neuen Grunderkenntnissen. Plato wird zu einer „Formenlehre“ geführt, „welche die reiche Fülle des Lebens unter dem einheitlichen formalen

Gesichtspunkt seiner Erkennbarkeit zusammenfaßt“. So bringt er die Mannigfaltigkeit des Lebens unter den Maßstab seiner Bestimmung durch die Idee. Aristoteles dagegen verzichtet zugunsten der Erfassung der inhaltlichen Mannigfaltigkeit des Lebens auf dessen einheitliches Verständnis. Aber erst die Psychologie der Gegenwart gewinnt das Problem des Individuums in Sicht. „Sie sucht jene ursprüngliche Einheit des Einzel Lebens, die sich nicht durch Zusammensetzung allgemeiner Bewußtseinsinhalte rekonstruieren läßt. Sucht das lebendige Individuum im eigentlichen Sinne dieses Wortes, als das jeder Analyse sich Entziehende.“ Diese Wendung beruht auf dem Eigenwert, den wir dem Leben, abgesehen von seinen praktischen Wirkungen und seinen ideellen Einzelheiten, zuerkennen. Die Frage nach dem Individuum, wie sie uns bei Schleiermacher, den Romantikern, Dilthey begegnet, beruht aber auf Voraussetzungen, die außerhalb der reinen Theorie liegen. Es ist die absolute Verantwortlichkeit des Menschen, die ihn sich selbst und andere als ursprünglichen Eigenwert betrachten läßt. Der Begriff des Individuums, wie ihn die moderne Psychologie faßt, hängt aufs engste zusammen „mit der religiösen Transzendenz, die den wesentlichen Unterschied bildet zwischen der modernen und der antiken Weltanschauung“. „An Stelle von Platons Begriff der psyché, als Idee des Lebens, das für den Griechen mit objektivem Kulturgehalt erfüllt ist, tritt der in der religiösen Transzendenz wurzelnde Begriff der absolut verantwortlichen, unvergänglichen Seele.“ – Hier tritt Augustin in den Blickpunkt der Verfasserin. Aus seiner religiösen Beichte geht jene Innenschau hervor, die der Psychologie von Plato und Aristoteles fremd geblieben war. Diese augustinische Introspektion, in der die Seele sich auch für ihr verborgenstes, innerstes, Geschehen verantwortlich weiß, wird für das ganze psychologische Denken der Neuzeit zu einer Grundvoraussetzung, die tief in seiner Geschichte verwurzelt ist. An ihr wird ein Quellpunkt der Psychologie erkennbar, der außerhalb des Interesses theoretischer Wissenschaft liegt. – Wir könnten uns aus Anna Tumarkins späterer Lebensarbeit Augustins „Konfessionen“ nicht wegdenken. Wenn wir hier wiederum den polaren Charakter ihres geistigen Haushaltes zur Sprache bringen dürfen, dann können wir in ihrer Anteilnahme an Augustins seelischer Selbsterfahrung den Gegenpol gegen ihren Platonismus erblicken. Platonische Sinngebung an Hand des exemplarischen Seins der Idee behält ihre Wahrheit. Doch läßt sie Raum für ein Geschehen, das von ihr nicht vorgesehen ist und dem sie nicht zu begegnen vermag: für die totale Inanspruchnahme des einzelnen durch die transzendente Wahrheit des Lebens, mit der er sich bis in die geheimsten Regungen seiner Seele konfrontiert sieht. – Eine Bezogenheit auf Transzendenz, die das typologische Schema der Psychologie durchbricht und das unübertrag-[6]bare Anliegen des einzelnen erkennen läßt, kann in Anna Tumarkins Denken nicht vermißt werden. Doch beobachtet auch sie jene dem deutschen Humanismus eigene Zurückhaltung, die ihr die Transzendenz nur sofern sie sich im Menschen reflektiert, also nur als das „Religiöse“, zur Sprache zu bringen erlaubt. Sie konnte sich darin auch auf Pestalozzi berufen.

In der Sammlung „Die Schweiz im deutschen Geistesleben“ erschien 1933 aus der Feder der Philosophin die Monographie „Der Ästhetiker Johann Georg Sulzer“. In der Reihe ihrer literarischen Äußerungen symbolisiert diese Schrift sehr gut den in ihr sich vollziehenden Prozeß der Zusammenfassung des Menschlichen in einer Humanität, die in der freien Persönlichkeit ihre Grundlage hat. Die moralische Kunstauffassung Sulzers hatte im sittlichen Pathos erzieherischer Verantwortung gegenüber der Volksgemeinschaft ihren menschlichen Hintergrund. Das Schöne stand für ihn im innigsten Zusammenhang mit der Güte und Vollkommenheit der Weltordnung. Weit davon entfernt, zu einem eigenständigen „Gebiete“ zu werden, verharrte bei Sulzer das Ästhetische in derjenigen freien Gebundenheit, die ihm die fraglose Bezogenheit auf Gott, Welt und Mensch auferlegt. Die Verfasserin hätte sich nicht mit einer derartigen Sorgfalt und Anteilnahme für einen Sulzer einsetzen können, wenn ihr das Ästhetische die selbstgenügsame Beziehungslosigkeit eines „Schönen“ bedeutet hätte, in dessen interesseloser Betrachtung wir Welt und Menschlichkeit vergessen könnten.

Anna Tumarkin hat sich im Laufe der Jahre immer mehr einem „existenziellen“, das heißt einem auf die persönliche Existenz des Menschen gerichteten Denken angenähert. Doch ist sie damit nicht in die Bahn einer Existenzphilosophie eingemündet. Allzu stark war die humanistische Prägung ihres Wesens, als daß sie eine gestalthafte, gegliederte und tätige Sinnerfüllung des Lebens zugunsten eines zwischen Sein und Nicht-Sein schwebenden Tiefsinns der Selbstausslegung preisgegeben hätte. Dies zeigt der Aufsatz „Heideggers Existenzphilosophie“ (Schweiz. Zeitschrift für Psychologie, 1943, Band II). Mit gesammelter Aufmerksamkeit folgt sie den Spuren des deutschen Philosophen in jene Untergründe der Existenz, in denen Möglichkeit und Wirklichkeit in einer „schöpferischen Einheit“ zusammenzufallen scheinen. „Und so zieht er sich aus der objektiven Wirklichkeit zurück in sein alles realen Inhalts bares Selbstverständnis, um in der darin liegenden Möglichkeit einen Ersatz zu finden für die ihm entschwindende Welt der Wirklichkeit.“ Eine stille Trauer liegt über dieser Berichterstattung, die ein im Grunde tragisches Geschehen zum Gegenstande hat: das philosophische Selbstverständnis, einer Verführung spezifisch germanistischen Geistes erliegend, verliert sich in eine Spekulation, in der die Grenzen von möglichem und wirklichem Sein unsicher werden, wobei alle Hoffnung schwinden muß, daß die Existenz je sinn- und formgebend in die Erscheinung trete – im Sinne einer wohlverstandenen Humanität! Diesem Tiefsinn droht aber auch die Verantwortung für die Existenz abhanden zu kommen. Heidegger kennt ein „Schuldig-Sein-Wollen“ an seinem eigenen Dasein ohne jede bestimmte Verschuldung. Dies bedeutet in Wirklichkeit [7] ein Geständnis, „daß man sich aus seinem wirklichen, innerweltlichen Verhalten kein Gewissen glauben zu brauchen“. Man weiß, wohin eine solche „Vertiefung“ des Schuldbeußtseins einen großen Teil der geistigen Führer Deutschlands hingeführt hat! – Anna Tumarkin scheint jene echt deutsche Verwirrung, die das eigentliche Problem

immer erst in den Untergründen des Wirklichen, statt in ihm selbst, sucht, zu durchschauen. „Sträubt sich nicht vor allem das philosophische Gewissen dagegen, daß man es auf bloße ‚Befindlichkeiten‘ verweise, statt ihm als seine natürliche Aufgabe die Frage zu ‚überantworten‘, was denn eigentlich der Mensch zu sein und zu tun habe? Denn um zu sein, was er je schon ‚vorphilosophisch‘ ist, bedarf der Mensch keiner Philosophie.“ Mit dieser nüchternen Feststellung schließt die Auseinandersetzung mit Heidegger. Die Philosophin ist in dem Sinne „der Erde treu geblieben“, daß sie es sich nicht nehmen ließ, sich die Existenzfrage von der bestimmten, immer wieder neuen, aktuellen Lebenslage stellen zu lassen. Eben in ihr sind wir verantwortlich; in ihr werden wir schuldig. In ihr entscheiden wir uns zum Guten oder zum Bösen.

Die befreiende Weite und Unbefangenheit des in Anna Tumarkin lebendigen russischen Geistes – eines Geistes, der ihr echte von falscher Münze mit Sicherheit zu unterscheiden erlaubte – verbot ihr, sich von einem konventionellen akademischen Wesen gefangennehmen zu lassen, um sich dann die gehobene oder geheimnisvolle Redeweise irgendeiner philosophischen Tagesströmung zu eigen zu machen. Wenn sie zur Existenzphilosophie keine neue Variante beitrug und sich des Redens über „geschichtliche Existenz“ enthielt, dann hat sie sich aber doch auf ihr eigene Weise eben dieser Existenz angenähert. Sie tat es in dem sehr aktuellen und menschlich bedeutungsvollen Sinne, daß sie sich der Geistesgeschichte ihrer schweizerischen Wahlheimat zuwandte. Die Offenheit des russischen Horizontes, in dem sie aufgewachsen war, wurde ihr nicht zum Hindernis, die von geschlossenen Umrissen umsäumte schweizerische Landschaft liebzugewinnen. Oder bedeutete ihre Herkunft gerade eine günstige Voraussetzung, schweizerische Geistesart ohne Vorurteil in den Blick zu gewinnen und ihr wertvolle Forschungsarbeit angedeihen zu lassen? Wir stehen in jedem Falle vor dem erstaunlichen Sachverhalte, daß sich ihre weltweite, auf einer uns fremden Erde erwachsene Humanität am Ende ihrer Wirksamkeit zur liebevollen Anteilnahme an der geschichtlich begrenzten Existenz ihrer zweiten, schweizerischen Heimat verdichtete. Ohne ihrem universalen Gesichtsfelde irgendwelche Beschränkung aufzuerlegen, hat sie in einer sinnvollen und überzeugenden Weise aus dem Grenzenlosen den Weg in die Begrenzung gefunden. Nachdem sie in früheren Jahren den Schweizer J. G. Sulzer zu Ehren gebracht hatte, vollzog sie nun die Darstellung von „Wesen und Werden der schweizerischen Philosophie“ (1948). Dies sollte der Schlußstein ihres Lebenswerkes sein.

Anna Tumarkin hatte zu den besten Formen der Aufklärung eine besondere geistige Affinität. Dies mußte sich dahin auswirken, daß in der Darstellung der Geschichte der schweizerischen Philosophie nicht nur das 18. [8] Jahrhundert zur größten Geltung kam, sondern daß diese Geschichte als Ganzes – von Zwingli bis Pestalozzi – mit dem Auge einer aufgeklärten Humanität betrachtet wurde. Einen genuin schweizerischen Charakter gewinnt nach dieser Darstellung die Aufklärung darin, daß sie in unserm Lande vorzüglich als sittliche Lebensbestimmung verstanden

wurde. Getragen vom Glauben an eine gute, göttliche Weltordnung, war schweizerisches Denken darauf bedacht, das Gute in den konkreten Lebens- und Rechtsordnungen wirksam werden zu lassen. In seinen besten Vertretern gewann es ökumenische Bedeutung. Die Verwurzelung dieses Denkens im Boden der Landesgeschichte ging Hand in Hand mit seiner Ausstrahlung auf die Humanität der Westländer. Pestalozzi wird zum Urbild solcher Dichte und Weite menschlicher Existenz. – Anna Tumarkins philosophisches Lebenswerk kann uns zeigen, was es heißt, im Probleme der Menschlichkeit fortschreitend Fuß zu fassen. Sie tat es in einer Liebe zum Nächsten, die sich als reife Frucht ihrer Liebe zum Fernsten zu erkennen gab.

TAGUNGSBERICHT

Freiheit der Entscheidung. Die Augustinus-Rezeption in der Existenzphilosophie Heinrich Barths

Stefan Kaiser

Vom 2. bis zum 4. November 2018 traf sich im Ratssaal zu Bernkastel-Kues ein Kreis von Leuten, der sich mit der Philosophie Heinrich Barths auseinandersetzte. Der von der Cusanus Hochschule in Kooperation mit der Heinrich Barth-Gesellschaft und der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte organisierte Workshop zog gleichermaßen Studierende wie Barth-Forscher und Gäste in den malerischen Ort an der Mosel. Das Programm war dementsprechend vielfältig und erlaubte das angeregte Diskutieren der Vorträge und vorgestellten Texte.

Ins Zentrum der Besprechungen wurde der 1935 erschienene Text von Heinrich Barth „Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins“¹ gerückt. Das in acht Kapitel gegliederte Werk versteht sich als Kommentar zu Augustinus, der auf die existenzphilosophischen Grundbegriffe der Freiheit und der Entscheidung des Kirchenvaters eingeht und diese auf originelle Weise mit der Kantischen Transzendentalphilosophie verbindet. Die rezipierenden ersten sieben Kapitel folgen einer inneren Logik, sodass das letzte achte Kapitel in eine „systematische Auslegung“ mündet. Damit die Interpretation dieses letzten Kapitels von Heinrich Barths Augustinus-Lektüre auf einer gemeinsamen Basis aufbauen konnte, ging dem offiziellen Teil des Workshops eine Einführung für Studierende in das Denken Heinrich Barths voraus.

Der einführende Teil wurde von Christian Graf mit einem Vortrag eröffnet. Darin wies er auf verschiedene Eckpunkte der barthschen Systematik sowie auf Ziele und Auswirkungen des Ansatzes einer existentiellen Erkenntnis hin. Heinrich Barth skizziert nicht nur eine systematische Existenzphilosophie, sondern er formuliert den Anspruch, dass auch seine Systematik existentiell ist. Das Existentielle einer philosophischen Systematik zeigt sich insbesondere in der doppelten Bedeutung der Erkenntnis der Existenz: In Anlehnung an Kant, bei welchem die Vernunft sich selbst erkennt, formuliert Barth diese Bewegung auch für die existentielle Erkenntnis: Sie ist gleichermaßen Erkenntnis der Existenz (objektiv) und darin je schon ein Erkennen ihrer selbst (subjektiv). Mit dem Stichwort der Bewegung orientiert sich Barth an Platon, wobei er Hegels Ansatz als „tote“, theoretische Philosophie kritisiert, ohne diese aber in seiner Systematik zu vernachlässigen. Indem existentielle Erkenntnis als ein In-Bewegung-Sein identifiziert wird, ist alles wahrhaftige Philosophieren ein Geschehen außerhalb theoretischer Systeme. Dieses

¹ Ich beziehe mich hier und im Folgenden auf folgenden Titel: Heinrich Barth: *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*. Helbing und Lichtenhahn, 1935.

„Theoriedefizit“ sei beabsichtigt, so Graf. Denn existentielle Erkenntnis ist kein Festsetzen, sondern im Sinne der doppelten Bedeutung von Erkenntnis der Existenz ein individuelles Nachvollziehen. Barths Ansatz ist somit ein stets aufs Neue sich öffnender Prozess, was Graf folgendermaßen ausdrückt: „Man ist nicht Barthianer. Man eignet sich das Offen-Sein an.“ Mit diesen Festlegungen wird versucht, die Existenz in den Kosmos zurückzuführen. Anhand einer Philosophie der Erscheinung, bei der die Erscheinung das ist, was erscheint und bei welcher Teleologie und Kausalität Hand in Hand gehen, kann Barth eine Ontologie so deuten, dass die Existenz kein Fremdkörper im Sein darstellt – und geht damit über die meisten bekannten ontologischen Ansätze hinaus.

Die beiden anschließenden Vorträge von Paula Kühne und Paulus Schürmann drehten sich um die Frage des „Seins“ des Menschen. Dieser Terminus verweist bei Barth auf die Frage nach der Möglichkeit, also auf ein Jenseits des Seins. Der Mensch ist ein „Sein“ in der Entscheidung, bei dem die Aktualisierung eines Sein-Sollenden als Tätig-Sein verstanden wird. Dieses Bewegt-Sein nennt Barth „existere“. Damit wird die Akzentuierung auf einen anderen bedeutsamen Aspekt der barthschen Systematik gelegt: Als Schüler des Marburger Neukantianismus ist Barth die Idee einer Vorgängigkeit des Logos vertraut und er nimmt sie gewinnbringend auf. In seiner Existenz ist der Mensch auf den Logos bezogen, ohne diesen dabei zu seiner (willkürlichen) Verfügung zu haben. Mit dem Bild einer vertikal gezogenen Linie vor Augen lässt sich dieser Bezug terminologisch als „transzendente Transzendenz“ fassen, die nur durch die sich vollziehende Existenz in Erscheinung treten kann. Dabei verweist das In-Erscheinung-Treten auf die je besondere Lage, auf die Einmaligkeit der Existenz. Existentielle Erkenntnis erschöpft sich damit nicht in einer rein deduktiven Tätigkeit. Die existentielle Frage ist nicht bestimmt: Jede präzise Frage versetzt uns so in ein Verhältnis zum Logos, dass sie eine ursprüngliche Rationalität enthält. Man muss also davon ausgehen, dass die Vernunft dem Menschen vorausgeht. In Opposition zur Phänomenologie kann Barth dementsprechend den Menschen als in die Frage des Erkennens gestellt begreifen und damit den Prozess des Erscheinens selbst zu verstehen suchen, ohne die Erscheinung bereits vorauszusetzen. Die von der Phänomenologie weiterführende Frage ist demnach nicht, was erscheint, sondern wie etwas erscheint.

Mit diesem Umriss der barthschen Themenfelder wurde der erste Morgen beschlossen. Nach der Mittagspause begann der offizielle Teil des Workshops mit einem Vortrag von Christian Graf zur „Stellung von Augustinus im Werk Heinrich Barths“. Heinrich Barth nahm die beiden Dissertationen von Hannah Arendt und Hans Jonas zu Augustinus aufmerksam zur Kenntnis. Sein Interesse an Augustinus zeigte sich bereits in einer noch unveröffentlichten Vorlesung Barths aus den Jahren 1927/28, den Bemerkungen zu Augustinus in der Abhandlung *Das Sein in der Zeit* von 1933 und in einer weiteren Vorlesung, kurz nach der Veröffentlichung des Augustinus-Buchs, im Jahr 1936. Von der Marburger Schule beeinflusst, rezipiert Barth

Platon und Kant auf eine Weise, die sich in einem kritischen Idealismus eigener Färbung kundtut. Mit der Augustinus-Lektüre wird der Begriff der Freiheit ins Zentrum gerückt und gegen das kantische Freiheitsverständnis angeführt. Dabei gewinnt die Entscheidung als solche für eine Auslegung der Existenz immer mehr an Bedeutung. Über seine Erscheinungsphilosophie führt Barth die Zeitphilosophie in die Diskussion um die Erkenntnis der Existenz ein. Die Zeit bildet gleichermaßen einen kritischen Solipsismus der Gegenwart und einen positiven (Ewigkeit ist nicht zeitlos, sondern transzendental) Zugang zu Augustinus' Gedanken. Dabei wird versucht, keiner romantischen Verklärung Augustins zu verfallen, sondern an die Betonung der Geschichtlichkeit des Menschen als ein Verdienst des Kirchenvaters zu erinnern. Der geschichtliche Sinn des Menschen ist der freie Entscheid zum Willen Gottes. Dieser führt den Menschen dazu, die Nächstenliebe als die Liebe zu Gott zu erkennen, was sich im Terminus der „caritas“ festsetzt. Eine so verstandene „caritas“ führt Barth zur Lektüre von Arendts Promotion „Der Liebesbegriff bei Augustin“. Hier sowie bei Hans Jonas' Augustinusrezeption kritisiert er eine Anthropologisierung der Ontologie, die er bei ihrem gemeinsamen Lehrer Martin Heidegger bereits entdeckte. Damit würden beide die Grundidee Augustinus' verfehlen und den göttlichen Anstoß zu Unrecht aus der Philosophie verbannen. Denn gerade in der Gnade fallen der göttliche und der menschliche Willen zusammen. Das eine oder das andere auszuschließen würde Augustin nicht gerecht. Es stellt sich so die Frage nach dem Zusammenwirken zweier verschiedener Arten der Freiheit, die sich nicht gegenseitig ausschließen dürfen: In der Gnade sind Kontingenz und Rationalität vertreten. Barth kommt zu dem Schluss, dass transzendente Transzendenz als außenstehende Bedingung der Rationalität kontingent ist. Diese Interpretation erlaubt es Barth, sich einen entscheidenden Schritt aus der Marburger Schule hinauszubewegen. Geschichtlichkeit, Zeitlichkeit und Freiheit bei Augustinus werden zu neuen Interpretationsinstrumenten beim Ringen um eine Erkenntnis der Existenz, deren titelgebender Begriff der „Existenz“ im Werke Barths bislang (1930er Jahre) noch nicht gefallen ist.

Die Hinführung von Christian Graf wurde durch ein vertiefendes Referat von Harald Schwaetzer ergänzt, das sich der inneren Struktur der barthschen Textvorlage widmete. Die Augustinus-Monographie stellt eine problemgeschichtliche Systematik der Begriffe der Freiheit und der Entscheidung dar, die eine tiefe Veränderung in der Geschichte dieser Problematik ausmacht. Die Beschäftigung mit Augustinus ist also keineswegs zufällig und stellt durch die gewählte Kapiteleinteilung eine Eingliederung in alte Denktraditionen dar. So zeichnete Harald Schwaetzer nach, dass die gewählte Einteilung in 7+1 Kapitel einer Tradition folge, die sich bis zu den antiken Griechen zurückverfolgen lässt. Im Platonismus trifft man auf ein siebenstufiges Lebensmodell, das sich folgendermaßen gliedert: 1) Körper/Materie, 2) Leben, 3) Empfindung, 4) Denken, 5) Daimonion, 6) geistiger Wagen/kosmischer Lebensvollzug, 7) Fixstern. Ohne diese Punkte weiter ausführen zu müssen, lassen

sich diese Sujets auch in einer christlich gefärbten Form bei Augustinus erkennen – und sie werden von Barth wieder aufgenommen, so die These Schwaetzers. Im Durchgang durch die ersten sieben Kapitel wurden die Analogien skizzenhaft aufgezeigt:

- 1) **Ontologie des Guten und Bösen:** Wenn wir handeln, sind wir immer in der Frage des Moralischen.
- 2) **Die Lebenslage:** Die Menschenfrage lässt sich wegen des Menschen Geschichtlichkeit nicht schematisieren bzw. reduzieren. Vielmehr eröffnet die Geschichte einen Zugang zur Existenz.
- 3) **Möglichkeit und Vermögen:** Es wird eine problematische, eine potentielle und eine aktuelle Möglichkeit unterschieden. Mit Bevorzugung der aktuellen Möglichkeit wird die Frage des Lebensvollzugs relevant.
- 4) **Die freie Entscheidung:** Das Zentrum ist ein Ich-Begriff, der voller Entscheidungsverantwortung steckt. Dieses Ich darf nicht ontologisch gedacht werden. Denn die Freiheitsfrage ist naiv und der freie Mensch ist ein befreiter Mensch.
- 5) **Unser Wille:** Im konkreten Wollen stehen sich die Subjekte Gott und Mensch gegenüber. Ohne einander auszuschließen, treffen sie in der unmittelbaren Aktualität der Geschichte aufeinander. Das bedeutet, dass nur in der konkreten Situation die beiden Willen qua Kooperation in Erscheinung treten.
- 6) **Die Gnade:** Woher kommt die Gnade und tritt in die Existenz? Lebensraum und geschichtlicher Zusammenhang zeigen sich in den aktualisierten „Wollungen“. Gnade ist dabei die Möglichkeit der Existenzakte, die durch die transzendente Transzendenz ermöglicht und kritisiert werden.
- 7) **Die Vorbestimmung:** Die Gnade ist „prius“ und damit uneinholbar. Sie ist die Voraus-Setzung einer Lebensgeschichte, die keinerlei Antworten erwarten kann. Denn die Doppelheit des Wollens lässt die Logoswerdung des Fleisches immer unter einem Stern der freien Entscheidung erscheinen.

Mit dieser zusammenfassenden Ausführung geben sich gewisse thematische Parallelen zu den sieben Stufen der Antike zu erkennen. Eine rege Diskussion entfaltete sich im Anschluss aber an der Frage, ob Heinrich Barth auch ohne christlich-theologische Tradition verstanden werden kann oder ob seine philosophischen Aspekte gerade darauf gründen. Ohne die ausführlichen Antwortangebote wiedergeben zu können, bin ich überzeugt (worden), dass Heinrich Barth auch und gerade ohne Theologie auskommt, er selbige aber mit Rücksicht auf ihre reiche Tradition nicht übergangen wissen möchte.

Nach dieser hitzigen Diskussion wurde der Tag bei einem gemütlichen Nachtessen beendet, das viel Inspiration für den nächsten Morgen schöpfte. Dieser begann mit einem Vortrag des Barth-Schülers Armin Wildermuth und „einigen Bemerkungen zum 8. Kapitel von Heinrich Barths Augustinus-Buch“. Er machte darauf aufmerksam, dass Barth beim Erscheinen des Buchs 1935 noch nicht mit dem später

zentralen Begriff der Erscheinung operiert. In Distanz zu seinem Bruder Karl Barth und der Marburger Schule gilt Heinrich Barth aber bereits als ein Existenzphilosoph. Mit diesem und dem Bewusstsein, dass sein Text eine Auslegung der Auslegung vorlegt, ist für Heinrich Barth die Vernunft das Band zwischen Philosophie und Theologie. So kann er mit seiner Systematik, die im letzten Kapitel des Augustinusbuchs explizit wird, an die theologische Hermeneutik anlehnen und gleichzeitig eine Problematik der damaligen Physik aufnehmen: Die Aufgabe, eine Theorie des offenen Systems zu entwerfen. Beiden gemeinsam ist der Gegenstand, auf den sie gerichtet sind. Im Ausgang von Goethes Ansatz ist die Hermeneutik vom Interpretandum geleitet. Demnach lautete der eigentliche Titel der „Erkenntnis der Existenz“: Erkenntnis der existentiellen Erkenntnis. Diese Verdoppelung der Erkenntnis haben bereits andere Referenten angesprochen, allerdings betonte Wildermuth, dass in der Erkenntnis Gott als Transzendenz je schon anwesend ist und dass „Sein in Gott“ wirkliches Existieren bedeutet. Denn nur durch die Transzendenz kann eine Offenheit der Existenz gewährleistet werden. Durch diese Offenheit verschärft sich die Frage nach der Entscheidung und sie muss genauer beleuchtet werden. Wenn die Entscheidung in der Offenheit der Existenz geschieht, kann sie als kontinuierliche Schöpfung interpretiert werden, durch welche die Zeit ins Spiel kommt. Deshalb verwies Armin Wildermuth auf die Wichtigkeit des im Abhandlungsband erschienenen Aufsatzes „Das Sein in der Zeit“.²

Unter diesem Stichwort findet eine differenzierte Auseinandersetzung mit Heidegger und Augustin statt, wobei sich bei Heidegger die Erkenntnis als eine bloße Modalität des Daseins entpuppt. Bei Augustinus' Zeitbegriff macht Barth demgegenüber eine Übermacht der Gegenwart aus, weil Zukunft und Vergangenheit uneinholbar bleiben. Barths eigene Untersuchung zielt dagegen darauf ab, alle Zeitpunkte ernst zu nehmen. Dabei operiert er mit der transzendentalen Transzendenz als für Vernunft und Zeit konstituierend. Sie kennt kein Vorher und Nachher, sondern manifestiert sich auf der Ebene der Zeitlichkeit. Durch stete Neuschöpfungen aktualisiert sich die transzendente Transzendenz in der Entscheidung, in der Zeitlichkeit allererst entsteht. Da diese Schöpfung jeweils Erkenntnis ist, wird auch die Zeitlichkeit in einer vernünftigen Dimension manifest. In Erinnerung an die hermeneutische Wendung, dass das zu Interpretierende Autonomie genießt, kann Barth nun also behaupten, dass sich Interpret sowie Interpretandum durch den gemeinsamen Bezug zur transzendentalen Transzendenz „verstehen“.

Mit diesem Exkurs über die Stellung der Zeit in Barths Denken wurde die nächste Textarbeit vorbereitet, die Johanna Hueck unter dem Titel „Der Entscheidungsbegriff in Heinrich Barths systematischer Augustinus-Auslegung“ geleitet

² Heinrich Barth: Das Sein in der Zeit. In: Ders.: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen. Hrsg. von Günther Hauff u.a., Basel 1967, 8-25.

hat. Die Aktualisierung einer Entscheidung ist nicht ein losgelöstes Geschehen, sondern eine für die Existenz stets bewusste Beteiligung an der Geschichte. Diese Definition bedeutet eine Geschichtlichkeit der Philosophie überhaupt, in der die Entscheidung kein absolutes Attribut des Menschen darstellt. Die Entscheidung ist wesentlich in der Lage des Menschen verhaftet und kennt durch die Geschichte eine äußere sowie innere Begrenzung. Die Entscheidungsfreiheit ist also keine über dem Menschen schwebende Möglichkeit, vielmehr die Verwirklichung einer transzendenten Vollkommenheit, die ihm transzendental gegeben ist: Der Mensch ist Verwirklicher göttlichen Wollens. Damit erhält die Entscheidung eine mediale Struktur, die nicht auf die Dichotomie von Subjekt und Objekt zurückgeführt werden kann. Der mediale Charakter deutet an, dass hier wirklich etwas auf dem Spiel steht. Ansonsten bliebe unerklärbar, wie die Existenz von den Dingen und die Dinge von der Existenz betroffen wäre. Beide Seiten sind durch die transzendente Transzendenz der Entscheidung miteinander verbunden zu denken.

Der Begriff der „Krisis“ steht bei Barth für den Gipfelpunkt einer Entscheidung, für den Umschlag einer Aktualisierung. Dabei erhält die Transzendenz als Richtpunkt der Entscheidung ihre Relevanz und schwingt in der Krisis mit. Im Unterschied zur theoretischen Vernunft ist die praktische Vernunft eine Vollziehende und lässt sich wegen ihres Aktcharakters nicht deduzieren. Somit ist auch klar, dass ein Richtpunkt keine festgelegte oder festzustellende Norm sein kann. Als solche wäre sie gerade der praktischen Vernunft entgegengestellt und würde sie nichts angehen. Man muss die Krisis in die Transzendenz verlegen, um eine wirkliche Betroffenheit aufweisen zu können, die zugleich durch deren Offenheit gekennzeichnet ist. Der Richtpunkt ist also „kritisch-transzendental“. Dies heißt, er ist schon vorhanden, die Ausrichtung ist schon da, präsent als Ort der Entscheidung. Die Existenz lebt bereits in der Voraus-Setzung der Entscheidung. Die Entscheidung gilt es aber innerhalb der Voraus-Setzung zu vollziehen, damit sie wirklich wird.

Nach der Mittagspause führte Helene Schaefermeyer einige Überlegungen zum Thema „Aspekte des Bösen bei Heinrich Barth“ aus. Dabei wird das Böse nicht als Gegenbewegung der Entscheidung vorgestellt. Wenn der Mensch nicht von Natur aus böse und das Böse nicht in ihm angelegt ist, muss er sich für das Böse entscheiden können. Somit muss man konstatieren: Auch das Böse wird geschöpft. Diese Ausführungen gehen klar über Augustinus hinaus, der das Böse als Mangel an Gutem deutet. Doch wie kann ich mich für das Böse entscheiden, wenn die Entscheidung auf Wahrheit und somit auf das Gute ausgerichtet sein soll? Die Entscheidungsfrage hat immer auch eine zeitliche Dimension: „Soll ich dies jetzt tun?“ Versteht man dabei das Böse als eine Abwendung von der Aktualität, wird das Böse sozusagen sekundär. Denn auch der das Böse wählende Mensch folgt einem erhellenden Licht. Nur wird hier das erhellende Licht zur Verblendung und verdeckt förmlich die existentielle Entscheidung. Mit dieser Lichtmetapher wird verdeutlicht, dass sich die Existenz immer auf einem Grat befindet, auf dem sie gewis-

sermaßen den Balanceakt der richtigen Entscheidung „tanzen“ muss. Allerdings wird im achten Kapitel des Augustinus-Buchs nicht viel zur Problematik des Bösen gesagt. Vielmehr verweist Barths Formulierung: „Im Hinblick auf die wirklich *begegnende Entscheidung zum Bösen* könnte solche Aussage nur in der Sicht der Vergebung gewagt werden, die uns nicht zu Gebote steht“³ auf die Medialität der Entscheidung. In welchem Sinne dabei die im späteren Werk an Bedeutung gewinnende Kontingenz zu verstehen ist, bleibt allerdings genauso offen, wie die Frage nach dem Bösen.

Im Anschluss an die auf den Vortrag folgende Diskussion wurde mit Dieter Lamping ein anderer Anschlusspunkt an Heinrich Barth eröffnet: Mit seinem kürzlich erschienenen Buch „Karl Jaspers als philosophischer Schriftsteller. Schreiben in weltbürgerlicher Absicht“⁴ erzählte Lamping im Gespräch mit Harald Schwaetzer über seine persönlichen Motive und Absichten, ein Buch über Karl Jaspers' Schreibstil zu verfassen. Das in das Buch einführende aber auch persönliche Gespräch stellte Jaspers als einen Philosophen dar, der auf der Suche nach einer Sprache „für den Mann von der Straße“ nimmermüde seinen Schreibstil kritisch betrachtete. Ob er dem eigenen Anspruch je gerecht wurde und was Jaspers unter Weltbürgertum verstand, lässt sich in diesem Buch nachlesen.

Vor dem gemeinsamen Nachtessen im Rathaussaal zu Bernkastel-Kues wurde in festlicher Atmosphäre die offizielle Beurkundung der Heinrich Barth-Forschungsstelle vollzogen. Alle Anwesenden wurden eingeladen, die Gründung auch schriftlich zu bekunden – eine schöne Geste, waren doch viele engagierte Studierende zugegen und zeigten mit ihrer Unterschrift symbolisch das große Interesse, das von Heinrich Barth ausgeht. Die Heinrich Barth-Forschungsstelle ist an der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte angesiedelt und hat sich zum Ziel gesetzt, insbesondere die Existenzphilosophie Barths in Forschungsdebatten einzubringen, grundlegende Arbeiten dazu zu unterstützen und auch zu publizieren. Dies geschieht mit dem Philosophischen Seminar an der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte, der gemeinsamen wissenschaftlichen Einrichtung der Universitäten Mainz, Oldenburg und Trier sowie der Heinrich Barth-Gesellschaft. Auch andere für Heinrich Barth wichtige und sachverwandte Denkerinnen und Denker wie Karl Jaspers oder Hannah Arendt sollen nicht zu kurz kommen. Bereits für 2019 ist eine Tagung zu Arendt, Barth und Jaspers in Oldenburg geplant, bei der die Heinrich Barth-Forschungsstelle als Mitorganisatorin agiert. Als Geschäftsführerin wird die Barth-Kennerin PD Dr. Kirstin Zeyer eingesetzt, die nach einer kurzen

³ Heinrich Barth: Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins. Basel 1935, 206f. Hervorhebung von mir.

⁴ Dieter Lamping: Karl Jaspers als philosophischer Schriftsteller. Schreiben in weltbürgerliche Absicht. Stuttgart 2018.

und herzlichen Dankesrede den offiziellen Teil des Tages beschloss. Ein leckeres Ausklingen des Tages garantierte die traditionell handgemachte Kürbissuppe.

Die abschließende Sektion am letzten Tag des Workshops stand zunächst im Zeichen der Vertiefung. Kirstin Zeyer machte den Auftakt mit einem vergleichenden Vortrag zu Barths Kantrezeption in seiner 1927 erschienen Monographie mit dem Titel „Philosophie der praktischen Vernunft“ und deren Spuren in dem acht Jahre später erschienenen Augustinus-Band. Dabei legte sie einen besonderen Schwerpunkt auf die Kant-Bezüge im achten Kapitel des Augustinus-Buchs, die sie zum einen am Verständnis des dort exponierten „transzendentalen Ich“, zum anderen an der spezifischen Kritik Barths sowohl am Indeterminismus wie auch am Determinismus festmachte.

Im Anschluss daran griff Fabian Warislohner eben dieses letztgenannte Thema auf und bereicherte den Workshop um eine präzise eingeführte Textarbeit zum Thema Kausalität bzw. Indeterminismus und Determinismus. Um die von Barth dargelegte Kritik in angemessener Weise diskutieren zu können, lieferte er die wichtigsten Hintergründe aus Kants „Kritik der reinen Vernunft“.

Den Abschluss bildete zugleich ein Ausblick anhand der Textarbeit von Theresa Steffestun zur Frage nach der Freiheit, besonders im Vergleich zu Hannah Arendt, die sich u. a. in ihrem Buch *Vita Activa* mit Augustinus befasst hat. Einen Ausblick bildete diese Textarbeit insofern, als die Studien und Diskussionen des Workshops Anfang November 2019 ihre Fortsetzung in einer Tagung zur Augustinus-Rezeption bei Hannah Arendt, Heinrich Barth und Karl Jaspers, im Karl Jaspers-Haus in Oldenburg finden werden.

Vor diesem Hintergrund darf der Workshop als eine vertiefte und gelungene Vorbereitung auf die kommende Tagung gelten.

Neuerscheinungen zu Heinrich Barth

*in der Reihe „Philosophie interdisziplinär“,
hrsg. v. H. Schwaetzer und H. Stahl, Roderer-Verlag, Regensburg*

Barth, Heinrich: Die Seele in der Philosophie Platons. Neu hrsg. v. K. Zeyer und H. Schwaetzer. Regensburg 2017. Mit Beiträgen von Christian Graf, Kirstin Zeyer, Harald Schwaetzer, Johanna Hueck und Claus-Artur Scheier.

Philosophische Systematik an ihren Grenzen. Zu Heinrich Barths Philosophie. Hrsg. v. Chr. Graf, J. Hueck und H. Schwaetzer. Regensburg 2019.

Barth, Heinrich: Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins. Neu hrsg. v. Johanna Hueck. Regensburg 2019. Mit Beiträgen von Christian Graf, Johanna Hueck, Harald Schwaetzer, Fabian Warislohner, Armin Wildermuth und Kirstin Zeyer.

Impressum

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

Heinrich Barth-Gesellschaft

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

Bankverbindung

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

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