ERSCHEINUNG UND MATERIALITÄT

Bulletin

der Heinrich Barth - Gesellschaft
für erscheinungsorientiertes Denken

Basel Nr. 3/Dezember 1999

Heinrich Barth-Gesellschaft
für erscheinungsorientiertes Denken

Präsident: Prof. Dr. Armin Wildermuth, Goethestr. 20, 9008 St.Gallen
Sekretariat: Günther Hauff, Oberer Heuelsteig 8, 8032 Zürich

Vorstand: Dr. Felix Belussi; Rudolf Bind; Dr. Daniel Kipfer;
Dr. Hans Rudolf Schweizer. Quästor: Dr. Georg Maier
Ehrenmitglied: Prof. Dr. Gerhard Huber

Bulletin Nr. 3
Dezember 1999

Inhalt

Hinweise auf Beiträge zum Erscheinungsdenken

Gernot Böhmes Atmosphären-Ästhetik und Naturphänomenologie *(Armin Wildermuth)* 2
Jens Soentgen verweist auf das Unscheinbare *(Armin Wildermuth)* 6

Artikel

Materialität und Erscheinung *(Armin Wildermuth)* 12

Aus Heinrich Barths Umfeld

Jens Soentgen: *Ein „zukunftweisendes Werk" (in der NZZ 27./28. Nov. 1999)* 30
Elfriede Huber-Abrahamowicz: Das Problem der Kunst bei Platon *(Armin Wildermuth)* 31
Gerhard Huber: Eidos und Existenz *(Armin Wildermuth)* 38
Dorothea Grund: Erscheinung und Existenz *(Armin Wildermuth)* 44

Veranstaltung:

Kolloquium über „Heinrich Barth - I. P. V. Troxler - Rudolf Steiner"
Samstag, 8. April 2000 in Basel 51

Nächstes Bulletin: Zum „Ereignis" bei Heinrich Barth und Martin Heidegger (im Anschluss an die Tagung vom Dezember 1998)

Gernot Böhmes Atmosphären-Ästhetik und Naturphänomenologie

Böhme, Gernot 1989: Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt a. M. (=FöN)
Böhme, Gernot 1995: Atmosphäre. Frankfurt a. M. (=Atm)
Böhme, Gernot/Schiemann, Gregor (Hg) 1997: Phänomenologie der Natur. Frankfurt a. M. (=PhdN)
Hauskeller, Michael/Rehmann-Sutter, Christoph/Schiemann, Gregor (Hg) 1998: Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme.Frankfurt a. M.

Seit vielen Jahren beherrschen die Brüder Gernot und Hartmut Böhme im deutschsprachigen Raum eine ganz bestimmte Domäne, die man mit Naturästhetik oder – phänomenologie, Ökologie, Wiederaneignung der romantischen Naturphilosophie und mit einem Programm der erweiterten baumgartenschen Ästhetik umschreiben kann. Gerne wird von ihnen das Adjektiv „neu" verwendet, wie überhaupt in ihren Schriften unverkennbar ein Pathos des Alternativen waltet. Es gewinnt seine Legitimität in der Wiederentdeckung verschütteter Welterfahrungen und eines ästhetischen Denkens, das die Blindheit der traditionellen Naturwissenschaft vermeidet, ja zu korrigieren sich anheischig macht. Das Neue liegt in der Affirmation von Naturerkenntnissen, die aus dem Kontext der Naturwissenschaften ausgeschieden wurden. Im Rückgriff auf die aristotelische Elementenlehre, Paracelsus' und Jakob Böhmes Signaturenlehre, Goethes Farbenlehre und die Naturphilosophie wird versucht, die „ästhetische Erkenntis gerade als eine besondere und vor allem gegenüber der naturwissenschaftlichen unterschiedene zu entfalten und dementsprechend aufzuweisen, dass sie in der Welt etwas entdeckt, das anderen Erkenntnisweisen nicht zugänglich ist." (Atm 10) So ist das Neue zugleich das Alte, das als etwas Gesondertes, Ergänzend-Alternatives neben die Naturwissenschaft und überhaupt neben das heute vorwaltende Naturverständnis gestellt wird. Die neue Profilierung ausgeschiedener naturphilosophischer Einsichten als Ressourcen ökologischen Denkens ist die zentrale böhmesche Intention. Wir lesen darum von einer „neuen Ästhetik", einer „neuen Naturphilosophie", einer „neuen Sinnlichkeit" (Atm 11) und stets wieder vom Bezug auf die „Neue Phänomenologie" von Hermann Schmitz. An dessen leibzentrierte Phänomenologie wird die Phänomenologie der Natur gleichsam als die externe Ergänzungsdisziplin angedockt. So kommt es zu einer Arbeitsteilung: Schmitz, Phänomenologie für die Natur, die ich selber bin, Böhme's Phänomenologie für die Natur, die wir nicht selber sind, aber zugleich sinnlich erfahren (PhdN 29f, 38f). So wird ein philosophisches joint venture zwischen der „Darmstädter" und der „Kieler" Phänomenologie geschlossen. Man kann geradezu von einer schmitzsche-böhmeschen Schulbildung sprechen, haben doch die genannten publizistisch sehr aktiven Promotoren eine stattliche Anzahl von beachtlichen Dissertationen und Symposien angeregt und im übrigen den Kontakt

mit einer breiteren Öffentlichkeit nie gescheut. Wie anregend und fruchtbar dieses Denken in seiner Schulbildung geworden ist, bezeugen die beiden Bücher „Naturerkenntnis und Natursein." Für Gernot Böhme (1998) und „Phänomenologie der Natur" (1997).
Gernot Böhme grenzt sich gegen verschiedene Parallelaktionen in den ästhetisch-phänomenologischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts ab. Er bewegt sich in einem Feld, in dem er mit Husserls Phänomenologie, Ludwig Klages, Hermann Schmitz, Wilhelm Schapp, Albert Grote, Maurice Merleau-Ponty, Rudolf Steiners Anthroposophie und die an ihn anschliessende Goetheanistische Naturwissenschaft, Heinrich Rombach, Georg Picht in einen unvermeidlichen Diskurs verwickelt wird. Die Auseinandersetzung mit den heutigen Ästhetiken von J.-F. Lyotard, Jean Baudrillard, Villèm Flusser, Wolfgang Welsch, Martin Seel gehört natürlich zur heutigen philosophischen Pflichtübung. Eine Erwähnung der barthschen Erscheinungsphilosophie, obwohl dem belesenen Philosophen bekannt, ist nicht zu finden. Dies mutet umso seltsamer an, als er des öftern Termini verwendet, die zum kategorialen Kernbestand der Barthschen Philosophie gehören. Nur ein Beispiel: ein kurzer Essay in „Atmosphäre" ist sogar betitelt: „In Erscheinung treten" (Atm 191-201), der an anderer Stelle den Titel trägt: „Erscheinen und Erscheinen-machen" (In: Michael Grossheim (Hg) 1994: Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion, Berlin S. 19). Diese Formulierung des „Erscheinen machens" (Atm 201) zeigt deutlich an, dass Böhme mit einem höchst deskriptiven und empirischen Begriff des „Hervortretens", „Aus-sich-Heraustretens", des „Sich-selbst-Zeigens" (u.a. Atm 157, 165) von Dingen und Phänomenen operiert, der vom barthschen Ansatz der „Manifestation", des „Ereignisses des Erscheinens" und eben: des „In-Erscheinung-Tretens" sehr weit entfernt ist und auch nicht die post-phänomenologischen Dimensionen von Jan Patocka und Eugen Fink erreicht. Gerade neuere Forschungen machen deutlich, dass diese beiden Philosophen ihren phänomenologischen Weltbegriff auf eine „Lehre vom Erscheinen als solchen" hin öffneten (vgl. Internationale Zeitschrift für Philosophie Jahrgang 1998, Heft 1, u.a. S. 98). Allerdings besitzt die von Gernot Böhme aus Jakob Böhmes alchemistischem Denken eruierte Kategorie des Heraustretens (die ursprünglich Offenbarwerden bedeutet) in ihrer empirischen Applikation den Vorteil, dass sie den als subjektiv geltenden sekundären Qualitäten oder den Qualia wieder eine objektive, ja sogar ontologische Eigenständigkeit verleihen kann. Dadurch rücken sie in die Parallelposition zu Ereignissen oder Sachverhalten, auf die sich die Naturwissenschaft konzentriert.

Gernot Böhme geht es nicht um ein Unterlaufen der bisherigen Ontologie, wenn er sich auf den Begriffs des Erscheinens bezieht. Er formuliert Sätze, die tatsächlich in eine Richtung verweisen, die eine grundsätzlichere Auseinandersetzung mit dem Erscheinen vermuten lassen. So z.B. wenn er schreibt: „Das Ding ist sein In-Erscheinung-Treten, oder besser, sein In-Erscheinung-getreten-Sein" (Atm 186). Dies ist aber nur auf das platonische Eidos bezogen, in dem Böhme eine frühe Weise

der ontologischen Dingkonzeption vermutet. Er schreckt vor dem Schritt zurück, dass „das Sein der Dinge überhaupt Hervortreten" sei (ib). Denn: „ Das setzt natürlich voraus, dass ein allgemeiner Empfänger für dieses Hervortreten unterstellt werden kann, sei es nun die Weltseele oder die Vernunft." Nicht ersichtlich ist, weshalb dieser Schluss „natürlich" sein soll. Es wird damit ausgesprochen, dass das Eidos, das in einem transzendentalen Sinn die Unterscheidung von Ding und Empfänger hinter sich lässt, ausserhalb dieses Ansatzes liegt. Darum der Rückzug in die übliche ontologische Dichotomie von Subjekt und Objekt oder eben: von Ding als Sender und Empfänger, allerdings in eine von Schmitz entlehnten Terminologie gekleidet: „Für uns kann Eidos nur eine, wenn auch hervorgehobene Ekstase unter andern sein" (ib).

Doch was sind die Ekstasen des Dinges? „Es gilt also, Dinge nach den Formen ihrer Präsenz zu charakterisieren. Wir sagen mit Absicht nicht zu bestimmen, weil mit bestimmen traditionell gerade Ein- und Abgrenzen gemeint ist. Formen der Präsenz dagegen sind Weisen, durch die ein Ding charakteristisch aus sich heraus tritt. Wir wollen sie Ekstasen nennen" (Atm 167). Oder einfacher gesagt: die gegenständlichen Eigenschaften gelten als Ekstasen der Dinge (Atm 35). Mit dieser Integration der Dingeigenschaften in die Dingkonzeption und durch ihre wenig überzeugende Dynamisierung als sich zeigende Potenzen (wenn uns z. B. eine blaue Blume erfreut), wird eine Art Partnerschaft von Ontologie und Ästhetik inszeniert. Die Hinführung zu diesem Konzept wird durch die Skizzierung der bisherigen Ontologie plausibel gemacht, die einer Obsession auf das sinnlich-gegenständliche Ding gefolgt sein soll. Dies erkläre, weshalb nicht-dingliche Erscheinungen, wie die von Schmitz und Böhme besonders propagierten „Atmosphären", aber auch Landschaften, aus dem ontologischen Kontext ausgeschieden worden seien. Diese vereinfachende Destruktion der Geschichte der Ontologie operiert allerdings mit einigen faszinierenden Kategorien, so etwa auch mit einer Dialektik von Sich-zeigen und Sich-verschliessen der Dinge (Atm 162, 170). Als einen für die Erscheinungsphilosophie recht positiven Beitrag darf man das Ringen um eine umfassende Bedeutung des Physiognomischen vermerken (Atm 169, 132ff).

Wenden wir uns kurz dem Begriff der Atmosphäre zu. Von ihm wird Hohes erwartet: „Atmosphäre bezeichnet ... den Grundbegriff einer neuen Ästhetik, wie auch ihren zentralen Erkenntnisgegenstand. Die Atmosphäre ist die gemeinsame Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen. Sie ist die Wirklichkeit des Wahrgenommenen als Sphäre seiner Anwesenheit und die Wirklichkeit des Wahrnehmenden, insofern er, die Atmosphäre spürend, in bestimmter Weise leiblich anwesend ist" (Atm 34). Hier kommt Vieles zusammen. Vor allem erstaunt die selbstsichere Bestimmung, dass die Zeit einer neuen Ästhetik angebrochen sei. Diese will sich nicht mehr mit der „aisthesis" als einem Principium begnügen, sondern sie bedarf noch eigens eines Mediums, das zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen als gemeinsame Sphäre vermittelt und auch deren Wirklichkeit

als Anwesenheit (der Erscheinungen) und als Präsenz (im leiblichen Spüren) ausmacht. Dies leiste der Begriff oder besser: die Wirklichkeit der Atmosphäre. Dies ist eine kunstvolle ontologische Konstruktion, die allerdings die alltägliche und traditionelle naturwissenschaftliche Ontologie nicht hinterfragt und als Gegebenheit schon voraussetzt. Zwar wird betont, dass dieser „Ansatz" mit dem Ziel einer allgemeinen „Aisthetik" an Alexander Gottlieb Baumgarten (Atm 10) anknüpfe, jedoch ist er von deren Grundlegung einer „Wissenschaft der sinnlichen/sensitiven Erkenntnis" weit entfernt. Die Atmosphäre wird manchmal als eine Art von Meta-Ding eingeführt, in das wir eintauchen können und zugleich „spüren", dann aber gilt sie, wie in den zitierten Sätzen, als eine gemeinsame Wirklichkeit von Subjekt und Objekt. Doch dieses Gemeinsame ist in einem ontologischen Sinne unklar, denn es es bleibt etwas Zusätzliches und vermag nicht die Funktion einer transzendentalen Voraussetzung oder gar eines Prinzips zu erfüllen. Dass die Wahrnehmung – in den Aspekten des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen – noch eines gemeinsamen Seinsprädikates bedarf, ist auch von einem wahrnehmungsphänomenologischen Gesichtspunkt aus höchst fragwürdig. In der Aisthesis ist die subjektiv-objektive Polarität (man gestatte diese Vereinfachung) immer schon vorausgesetzt, ebenso die sich selbst beglaubigende Wirklichkeit des Wahrgenommenen. Die Atmosphäre aus der Stellung eines Prädikates des Ereignisses der Perzeption herauszulocken und in ein ontologisch begründendes Erstes umzumünzen, bedürfte noch grösserer Explikationen als sie uns in den vorliegenden Schriften ersichtlich sind. Solange dies nicht geleistet ist, dürfte der Gegenstand der Ästhetik und auch einer erweiterten Aisthetik – wie sie im übrigen von A.G. Baumgarten schon konzipiert wurde – immer noch das ästhetische oder (sofern man dies will) das aisthetische Erscheinen sein.

Böhme bemängelt, dass die bisherige Ästhetik auf Kunst-Ästhetik sich hat einengen lassen. Daran mag – auch wenn die Intentionen von Kants Ästhetik schon weit über die Kunst hinausgingen – einiges Wahres sein, vor allem dann, wenn man sich nur darauf konzentriert, wo explizit vom Ästhetischen gehandelt wurde. Entwickelt man eine eigene Position, dann bedarf es oft der Gegenpositionen, die man sich selbst erschafft. So opponiert Böhme gegen die verkürzende Kunst-Ästhetik (bis zur Verteidigung des Kitsches) durch den Versuch, sie zu einer Naturästhetik oder (dies scheint nicht so klar zu sein) zu einer Phänomenologie der Natur zu erweitern. Doch gerade dort, wo die erweiterte Ästhetik der Atmosphäre sich wieder dem engeren Bereich der Kunst zuwendet, kann sie keine Lösungen anbieten, weil sie gerade das Kunstwerk als intensive Erscheinung gar nicht in den Blick bekommt. Die Atmosphäre mag das Umgreifende und Gemeinsame von Mensch und Kunsterscheinung sein, sie ist aber nicht das sinnlich-materiale Ereignis, als das das Kunstwerk erscheint. Die von Böhme in einem allerdings etwas zeitlich zurückliegenden Vortrag von 1980 beschriebenen Beispiele, wie Kunstwerke atmosphären-ästhetisch zu analysieren seien, kommen über banale Bemerkungen nicht hinaus (FöN 153-159). Der Blick war um 1980 unter der Vorherrschaft der Kritischen Theorie in der „bun-

desdeutschen“ Philosophen-Szene noch typisch sozial-kritisch verschleiert, was sich in der Polemik gegen das „Ziel bürgerlicher Kunstrezeption“ artikulierte. Diese kulminiere im literarischen Verstehen von Kunstwerken, unterstehe der Herrschaft der Vernunft und schliesse darum Sinnlichkeit und Phantasie aus (FöN 161). Dies ausgesprochen in den Tagen des Informel, des Abstrakten Expressionismus, der sich semantisch verweigernden Konzept-Kunst und der Kitsch-Affirmation durch Andy Warhol!

Vielleicht tut man Böhme Unrecht, wenn man sein Werk auf die hier durchgeführte Weise kritisiert. Klarheit in begrifflichen und vor allem auch ontologischen Analysen ist seine Sache nicht, wie seine Kritiker auch nachweisen. Wie er selbst sagt, bewegte er sich aus verschiedenen Positionen an seine ökologisch-ästhetischen Themen heran. So stand das Ästhetische anfänglich keineswegs im Vordergrund seiner Interessen. Das ästhetisch-kritische Moment bedeutet eine Transformation seines im Ansatz sozial-alternativen Denkens. Die Sozialkritik verfolgt mehr und mehr eine indirekte Strategie und richtet sich gegen die sozial und ökonomisch bedingte Ästhetisierung unserer alltäglichen, von den Aufforderungen zum Konsum dominierten Umwelt, die paradoxerweise von der Zerstörung der natürlich Lebensbedingungen des Menschen begleitet ist. Böhme will, haben wir ihn richtig verstanden, den Nachweis erbringen, dass Ökologie und Ästhetik zusammengehören und dass sie verfehlt werden, wenn sie nicht in der Einsicht verankert sind, dass der Mensch selbst ein ökologisch-ästhetisches Wesen ist und seine Umwelten nicht von ihm abgetrennt werden können. Dieser Ansatz eröffnet ihm stets neue Gebiete seiner unruhigen Reflexionstätigkeit, die heute in eine ästhetisch-ökologische Aufklärung mündet, die, wie der Erfolg seiner Schriften beweist, auch von einer breiteren Leserschaft getragen wird.

Armin Wildermuth

Jens Soentgen verweist.auf das Unscheinbare.

Jens Soentgen: Phänomenologische Beschreibungen von Stoffen, Dingen und fraktalen Gebilden Berlin 1997
Jens Soentgen: Splitter und Scherben. Essays zur Phänomenologie des Unscheinbaren.. Kusterdingen 1988

Von Erscheinungen oder Phänomenen zu sprechen ist nicht unbedenklich, wenn man ihnen einen ursprünglichen Status zuerkennt. Sind sie tatsächlich das Erste, von dem wir ausgehen? Sind sie, als solche benannt, nicht schon durch einen geheimen Filter

der Vertheoretisierung hindurchgegangen? Sicher haben wir es nie mit „Erscheinungen“ oder „Phänomenen“ zu tun, bildet doch gerade dieser Terminus das Musterbeispiel einer Totalreduktion der Weltfülle und des in sich unendlich differenzierten und zugleich kompakten „Erscheinenden“ – ja, welches Erscheinenden? der „Dinge“? der „Objekte“? der „Gegenstände“? der „Stoffe“? der „Sachen“? der So-Etwasse? des Kontinuums der Mannigfaltigkeit? Die Frage bewegt alle, die nach dem Ansatz der Phänomenologie suchen, aber alle jene nicht, die zu wissen vermeinen, was selbstverständlich gegeben ist. Gerade aber dieses Gegebensein, so wie es die Phänomenologie und die Naturwissenschaften kennen, ist in unterschiedlicher Weise als konstruiert gedacht, sei es durch ein leistendes transzendentales Ich oder sei es durch einen Hintergrund physikalischer Strukturen. In diesem Gegebensein steckt aber noch etwas, das immer eine besondere Resistenz gegen seine Auflösung anzeigt, immer jeweiliges Aussehen besitzt und sich durch eine sinnliche Eigenbekundung bemerkbar macht. Es ist das Materiale der Erscheinungen, die Materialität des Erscheinenden.

Jens Soentgen ordnet seinen Versuch der Phänomenologie zu, so wie sie sich ihm in den Schnittpunkten der Philosophien von Hermann Schmitz, Gernot Böhme und – mit einiger Zurückhaltung – von Edmund Husserl, Heinrich Rombach und Heinrich Barth darstellt. Er kann sich aber auch auf eine beträchtliche Anzahl von sorgfältigen phänomenologischen Studien beziehen, die das hier zu bearbeitende Feld bereits vorgezeichnet haben. So sind die Namen Wilhelm Schapp, Albert Grote, Gaston Bachelard, Francis Ponge, Hans Lipps, Kurt Herberts, Günther Bandmann, Gerhard Rang u.a. zu nennen, neben den modernen Grossmeistern Heidegger und Sartre. Erstaunlich ist aber auch, dass aus einer sorgfältigen Aristoteles-Lektüre methodisch zur Beschreibung der Natürlichkeit der Dinge viel zu lernen ist (72ff), weil Aristoteles noch zwischen den exakten Beschreibungen der Mathematik und jenen der stofflichen Dinge zu unterscheiden wusste. Dieses Wissen scheint erst im 19. Jahrhundert verloren gegangen zu sein. Heute beklagen selbst Chemiker, die noch um Stofferfahrungen wissen, dass der sinnlich-pragmatische Zugang zu den Stoffen, also zu ihrem eigentlichen Wirklichkeitsgebiet, verloren gegangen sei. Eine heute sich etablierende Philosophie der Chemie versucht verlorene Bereiche stofflicher Erfahrung zurückzugewinnen. Soentgen nimmt auch Stellung gegen die oft fälschlicherweise verbreitete Meinung, „dass die Chemie eine Wissenschaft ist, die sich von ihrer phänomenalen Basis verselbständigt hat“ (213). Allein schon die Erfahrung von chemischen Reaktionen kann den Blick öffnen in die Eigenpotentiale der Stoffe und auf die Tatsache, dass „eine chemische Reaktion von selbst abläuft.“ (215) Als Chemiker ist Soentgen besonders prädestiniert, über die Unterschiede, aber auch über den verkannten Zusammenhang von wissenschaftlichem und phänomenologischem Stoffbegriff zu orientieren (206-222).

Um Dinge und Stoffe phänomenologisch untersuchen zu können, bedarf es einer eigenen Terminologie. Diese ist nur sinnvoll, wenn sie eine veränderte Sicht- und

Denkweise artikuliert. Diese ist - auch wenn sie „phänomenologische" genannt wird – nicht an die Husserlsche Phänomenologie gebunden. Soentgen hält zu ihr Distanz, gerade weil sie ihm in der einzelnen Durchführung und trotz des späteren Ansatzes in der Lebenswelt nicht phänomenologisch genug ist (40-44, 76-84). Er bekennt sich zu einem „rüstigen Realismus" (44), was ihn eigentlich auch in die Nähe des Pragmatismus des späten Charles Sanders Peirce rückt. Es ist darum plausibel, dass Soentgen keine mit Neologismen durchsetzte Sprache pflegt, sondern sich an die lebensweltlich erprobte Umgangssprache hält, sie aber dort klärt, wo sie unklar oder vieldeutig wird. So sind seine methodischen Vorüberlegungen bereits eine gute Schule, sorgsam auf die oft verwendeten Ausdrücke „erscheinen", „erscheinen machen", „sich zeigen", „verbergen", „vorkommen", „Dinge" und „Stoffe" zu achten. Er geht also von praktisch-pragmatischen Situationen aus (36), in die alles Verstehen immer schon eingebettet ist. Weil das alltägliche Verstehen leicht über das Un-Scheinbare hinweggeht, wird auch dieses der Analyse unterworfen. Soentgens Phänomenologie zwingt uns, auf den Boden, buchstäblich in den Hausstaub unserer Wohnungen zu sehen. Sie kennt auch kein Ausweichen vor dem Fraktalen, vor den zertrümmerten Dingen und Stoffen, vor dem, was Stoffe durch ihre Eigenaktivität produzieren, sagen wir es deutlicher: vor Staubflusen, Milchschokoladenstaub, Milchflecken etc., also auch vor Erscheinungen nicht, die formlos, unfixierbar, oft vernachlässigt und negativ bewertet, dennoch aber „irgendwie" sichtbar oder bemerkbar sind.

Was sind Dinge? Die Antwort fällt sinngemäss bei Soentgen, mit seiner von Hermann Schmitz geprägten Methode, anders aus als bei Heidegger, dessen Dingverständnis ontologisch und nicht phänomenologisch ist. Wir finden eine Beschreibung am Anfang des 3. Kapitels: „Ein Ding ist etwas, das stofflich ist, also aus irgendeinem Stoff besteht, z. B. Eisen oder Plastik usw., das in einer gewissen Distanz von mir ist, das ich mir näher heranholen kann, um es anzusehen, das ich irgendwie aufbewahren kann, wobei ich ziemlich sicher sein kann, dass ich es am nächsten Tag an dem Ort wiederfinde, wo ich es hingelegt habe. So ein Ding hat eine gewisse Beständigkeit, es verschwindet nicht einfach so, wenn ich es einmal beiseite lege – oder wenn es das doch tut, dann suche ich nach einer Erklärung, ich frage mich etwa, ob es jemand weggenommen hat oder ob es irgendwie verdunstet oder vergammelt ist." (44) Es fällt auf, dass sich diese Beschreibung im Modus des Irgendwie und Irgendwo bewegt und mit der materiellen und räumlichen Unbestimmtheit von Dingen umzugehen versucht. Deutlich ist auch, dass es sich beim Ding um eine an Situationen gebundene sinnliche Erscheinung handelt. Es ist abgrenzbar gegen „Nicht-Dinge", wie z. B. Regen oder Atmosphären, über die wir zwar auch wie über Dinge sprechen, denen aber die Dingkriterien doch nicht zukommen. Soentgen hält folgende Unterscheidungsmerkmale des Dingerscheinens fest (69): 1. Dinge erscheinen in Seiten. 2. Die Seiten des Dinges verbergen einander, indem sie erscheinen. 3. Dinge haben Neigungen. 4. Dinge haben ihre Geschichte. 5. Dinge sind stofflich.

Insofern man sich streng an das Prinzip der phänomenologischen Beschreibung hält, kann es auch keine Tafel der Ding-Kategorien geben, die als Basis der immanenten Konstruktion der Dinge dienen könnte. So bleibt die Zahl der Kriterien offen und ihr Aufweis ist Aufgabe eines konstanten differenzierenden Umgangs mit den Dingen selbst.

Soentgen nimmt bewusst einige methodische Anregungen von Heinrich Barth auf, und es scheint, dass er nicht nur phänomenologische, sondern auch erscheinungsphilosophische Reflexionen artikuliert. Ich muss gestehen, dass hier noch viele Abklärungen nötig sind, um die Analysenebenen miteinander zu vergleichen und zu verbinden. Gehe ich aus vom Erscheinen der Erscheinung als grundlegendem Prinzip, so ist der Horizont, in dem überhaupt „Dinge" erscheinen und sich zu erkennen geben, streng genommen erst auszumachen, so wie dies in der „Philosophie der Erscheinung" in einigen ausgewählten Gross-Horizonten durchgeführt worden ist. Geht man allerdings lebensweltlich-pragmatisch vor, muss ich – wie dies erscheinungsphilosophisch auch geboten ist – ausgehen von dem so und so interpretierten Erscheinungshorizont, in den ich eingefügt und dessen kollektiv geltenden Interpretationen ich zu folgen genötigt bin. Der von Soentgen skizzierten Bestimmung von Dingen liegt bereits ein fundamentaleres Geschehen voraus, welches das Erscheinenlassen von einzelnen Erscheinungen als Dingen herausgebildet hat. Durch dieses oder in diesem Geschehen wird auch das Verhalten zum Erscheinen der Erscheinungen ausgeprägt, verfestigt und unmerklich ontologisiert, so dass, was als natürliches Erscheinen und als konturierte Erscheinung begegnet, seinen Status des „Ausgelegtseins" (um mit Nietzsche zu sprechen) nicht mehr erkennen lässt. Es ist interessant festzustellen, in welchem Auslegungshorizont Soentgen den Dingen begegnet, die doch eine dreidimensionale Erscheinung besitzen, in „perspektivischer Verzerrung" (51) zu sehen sind, durch ein „Ineinander von Erscheinen und Verbergen" ihrer Seiten (51) charakterisiert sind und auch ihre „innere Tiefe" (53) verbergen. Gerade durch diese Ausdrucksweise wird den Dingen eine Eigenständigkeit zuerkannt, die in einer neutralen Wissenschaftssprache unangemessen wäre, phänomenologisch vertretbar ist, aber weit von einer alchemistischen Ding– und Stofferfahrung entfernt ist. Soentgen konzediert auch den Stoffen eine milde Form des Eigenlebens und der Selbsttätigkeit, was ihn aus dem Bannkreis einer reinen Phänomenologie der Wahrnehmung hinausführt.

Die Frage bleibt allerdings in diesen subtil durchgeführten Beschreibungen und Analysen, ob sich nicht zwei unterschiedliche, allerdings immer miteinander verbundene Konzepte des Erscheinens nahelegen müssten, denn das Erscheinen einer Seite eines Dinges, die gar nicht anders kann, als andere Seiten zu verbergen, rückt das Erscheinen auf die Ebene eines Befundes, der durch die Bedingungen der Sichtbarkeit und der Perspektive zu verstehen ist. Nun ist aber das Erscheinen der Erscheinung als Ding nicht mit einem Verbergen von erscheinenden Dingen zu konfrontieren, sondern allein mit dem Nicht-Erscheinen von Erscheinungen überhaupt –

und zwar in einem bestimmten Augenblick. Anders gesagt: das „Erscheinen und Verbergen von Ding-Seiten“ setzt das Erscheinen des Dinges als Erscheinung voraus. Im ersten Fall handelt es sich um ein phänomenologisch beschreibbares Erscheinen mit dem Gegensatz des Verbergens, im zweiten um ein ontologisch und existentiell relevantes Erscheinen, in dem es um Sein oder Nicht-Sein der Ding-Erscheinung geht.

Den grössten Teil seiner Arbeit widmet Soentgen der Beschreibung der Stoffe und im weiteren dem, was er Fraktale nennt. Hier halten wir uns im angestammten Gebiet der Chemie und der einstigen Alchemie auf. Das unterschiedliche Ergebnis zwischen einer chemischen und einer phänomenologischen Untersuchung dessen, was ein Stoff ist, kann man sich vergegenwärtigen, wenn man irgendeine chemische Formel mit den „Beschreibungen“ oder „beschreibenden Definitionen“ der Phänomenologie vergleicht. So fasst Soentgen seine Kriterien, was ein Stoff sei, wie folgt zusammen (122): 1. Stoffe kommen vor. 2. Stoffe sind natürliche Arten. 3. Stoffe haben Neigungen. 4. Stoffe sind beliebig fein portionierbar. 5. Stoffe sind materiell. (6.) Stoffe sind konkret. Diese Zusammenfassung findet sich auch in der Schrift *Splitter und Scherben* (S. 175). Dort finden sich sehr gute Beschreibungen von spezifischen Erscheinungen, die offenbar in der Dissertation keine Aufnahme finden konnten. Grundsätzlich wird versucht, diese Kategorien aus dem Erscheinen der Stoffe selbst zu eruieren, wie z.B. die Materialität als sinnlicher Reichtum (*Splitter* S.109), kausale Relevanz (*Splitter* S.114) und Orts-Konsistenz (*Splitter* S. 118).

Wie wichtig dem Autor eine phänomenologische Erschliessung des Stoffes ist, formuliert er wie folgt: „Es wird eines der Ziele der folgenden Untersuchung sein, zu zeigen, dass es für den Menschen unvermeidlich ist, mit Stoffen umzugehen, und dass ein Mensch, der sich nicht auf Stoffe versteht, unmöglich längere Zeit überleben kann. Insofern scheint die Analyse der Stoffkategorie zu den dringendsten Desideraten einer phänomenologischen Ontologie zu gehören, und der Umstand, dass nur wenige Vorarbeiten existieren, ist schwer verständlich.“ (89) Angesichts der abnehmenden Arbeit mit der Hand und des Verlustes taktiler Erfahrungen zugunsten von Arbeit mit Maschinen, Zeichen und Symbolen, aber auch bei der exponentiellen Zunahme von Kunststoffen und dem Verschwinden der Stofflichkeit durch Oberflächenbehandlungen scheint eine sorgfältige Stoff-Beschreibung ein müssiges Unternehmen zu sein. Und dennoch, so die Überzeugung des Autors, steht etwas sehr Fundamentales auf dem Spiel. Vielleicht liegt es an der grundsätzlichen Schwierigkeit unserer kulturellen Vergangenheit, nicht so sehr mit taktilen als vielmehr mit visuellen Phänomenen vertraut geworden zu sein, dass gerade die Stoffe ein vernachlässigtes phänomenologisches Forschungsgebiet bilden. Man denke an die sehr abschätzige Einstufung der Materie in vielen neuplatonisch inspirierten philosophischen Systemen, ganz zu schweigen von theologischen, in denen sie nicht selten mit dem Bösen identifiziert wurde. Grundsätzlich galt und gilt noch heute, dass „die Materie“ und damit die Stoffe überwunden werden sollten. Dies läuft in letzter

Konsequenz auf die Zerstörung unserer Sinne und des Reichtums der sinnlichen Welt hinaus.

Der Aufweis, dass wir es mit eigenständigen, ja eigendynamischen Stoffen zu tun haben, die Neigungen besitzen und Materialgerechtigkeit fordern, ist für viele geradezu provokativ, obwohl damit nur etwas ausgeprochen wird, das auf Schritt und Tritt zu beobachten ist. Die Neigung zur Fraktalisierung steckt in jeder Porzellantasse, die in Scherben zerfällt, wenn wir sie nicht sorgsam beschützen oder nicht materialgerecht behandeln. Bereits haben wir einen Terminus gebraucht, der aus der Physik oder der Fraktalen Geometrie von Benoît B. Mandelbrot entlehnt zu sein scheint. Was sind Fraktale im Kontext der Stoff-Phänomenologie? Jeder Stoff produziert oder entlässt aus sich im Prozess seines Zerfalls eine Art Neben-Erscheinung wie Staubflocken, Staubschichten, Rost, Kleckse etc., die den Nachteil der unbestimmten Form besitzen. Soentgen bezeichnet diese als „fraktale Gebilde“ und meint damit den „Selbstausdruck von Stoffen“ (133) oder ein „selbstorganisiertes Vorkommen eines Stoffes“ (131). Soentgen erschliesst mit den fraktalen Gebilden das grosse Gebiet der ephemeren Erscheinungen und der, wie Novalis sich ausdrückt: „Chifferschrift“, die wir überall als Zufallsfiguren sehen und zugleich übersehen: die Flusen, Staubflocken, Sand, Ritzen, Rostflecken, Kleckse etc. Es sind diese Gebilde, die zwischen den ausgeformten Dingen und Gestalten hausend auch Platon Schwierigkeiten machten und die in den eidetischen Kosmos zu integrieren er zögerte. Die stets unsichere Bestimmung im Einzelnen sperrt sich gegen eine eidetische Bestimmung, doch ist nicht zu leugnen, das wir Staubflusen, Holzspäne, Erosionsstaub von Sandstein oder Kalkstein gut zu unterscheiden wissen. Es sind Gestalten ohne bestimmte Form-Gestalt.

Die Untersuchungen Soentgens legen eine Erweiterung des erscheinungsphilosophischen Denkens nahe. Auch jene Erscheinungen, die sich nicht einem deiktischen So-Etwas fügen und sich auch dem linguistischen Zugriff nicht sogleich ergeben, sind aus der Grauzone reflexiver Vernachlässigung herauszuführen. Das Unscheinbare ist streng genommen das Erste und Fundamentale, der unabsehbare Horizont der Emergenz der Erscheinens-Ereignissse. Man möchte die Interpretation Leibnizens, der die Erscheinungen aus den „petites perceptions“ zu verstehen suchte, mit einer Theorie ergänzender, ebenfalls unendlich-mannigfaltiger „small events“ erweitern, um so den Horizont der sich selbst konstituierenden Erscheinungswelt zu gewinnen. Ohne Zweifel, dieses Werk macht auf grosse Desiderate der Erscheinungsphilosophie aufmerksam.

*Alle Zahlen sind Seitenangaben des Werkes *Das Unscheinbare*.

Armin Wildermuth

Artikel

Materialität und Erscheinung
Zur ästhetischen Rückgewinnung des Materiellen

von Armin Wildermuth

Eröffnungsvortrag an der Tagung der Stiftung Lucerna im September 1998 unter dem Thema: „Materialität, Immaterialität und Archäologie der Materialien".

Das Tagungsthema vermeidet den Begriff der Materie. Es soll von Materialität, Immaterialität und der Geschichte der Materialien die Rede sein. Selbstverständlich haben wir alle ein mehr oder weniger präzises Verständnis der Materie, die von den Naturwissenschaften, vor allem der Physik, erforscht wird. Deren Ergebnisse sehen wir bis in unseren Alltag hinein wirken und mit ihren Konsequenzen in unsere apokalyptischen Ängste reichen. Dieses Materie-Verständnis wollen wir hier nicht benützen, denn in unserm Alltag und im Umgang mit den Dingen spielt es keine führende Rolle. Es soll also im weiteren keine Einführung in die Geheimnisse der physikalischen Materie geleistet werden, sondern es soll von der Materialität gesprochen werden, die sich unseren sinnlichen Erfahrungen, unseren unvermeidlichen Kontakten mit unserer allernächsten Umwelt darbietet und mit der wir, solange wir leben, handelnd, geniessend, leidend und denkend verbunden sind. Diese Verbindung ist teils vermittelt, teils aber so unmittelbar, dass sie geradezu übersehen und leicht vergessen wird. Darum taucht auch der Begriff Archäologie im Tagungsthema auf. Er soll daran erinnern, dass wir in einer Geschichte der materiellen und damit auch der leiblichen Erfahrungen stehen. Sie sollen uns nicht nur als geisteswissenschaftliche oder philosophiegeschichtliche Themen interessieren, sondern als lebendige Haltungen, die wir zu Dingen, Rohstoffen und ganz allgemein zu Erscheinungen einnehmen. Wir haben uns auch der Frage zu stellen, ob wir nicht in Denkgewohnheiten tradierter, sogar als überwunden geglaubter Philosophien befangen bleiben, wenn wir es überhaupt wagen, Begriffe wie Materie, Materialität oder Materielles zu verwenden. Die Materie, die so unabdingbar wie unser Leben selbst zu sein scheint, ist vielleicht – wie Lichtenberg einmal sagte – ein blosses Phantom unseres Denkens, eine Fiktion, die wir uns aus der Tradition der griechisch-scholastischen Philosophen angeeignet haben und mit der wir versuchen, in die Hinter- oder Untergründe der sich uns zeigenden Erscheinungen einzudringen. Trotz der grossen Abstraktheit und Unklarheit, die dem heutigen Materie-Begriff im üblichen Normalverständnis anhaftet, ist es diesem selbstverständlich geworden, *hinter* den Erscheinungen eine andere Welt anzunehmen, eine wirklichere als die uns im Alltag gegebene, in der wir uns nicht ganz erfolglos bewegen.

Wenn ich mir gestatte, das Tagungsthema anhand der Ihnen aus dem Programm bekannten Titel der Referate und den vorliegenden Zusammenfassungen zu erläutern, so sicher nicht im Sinne einer Vorwegnahme, vielmehr um Ihnen die Variationsbreite und Relevanz der Thematik zu verdeutlichen. Unter den Referenten finden Sie nicht nur Philosophen, sondern auch zwei Chemiker, einen Künstler/Soziologen, einen Theologen und Beuys-Kenner und eine Kulturwissenschaftlerin. Das Spektrum könnte noch grösser sein.

Der Titel „Die philosophische Entstofflichung der Welt" von Dr. Joachim Schummer, Philosoph und Chemiker zugleich, bildet einen Leitgedanken dieser Tagung und – wenn Sie wollen – einen leitenden Vorwurf an die Philosophie. Er zielt auf den Ursprung der Philosophie und eigentlich auch auf den der Wissenschaft. Die Entstofflichung sei zugunsten der „Form" geschehen, was sich als eine Konstante in der Philosophie bis auf die heutigen Philosophien auswirke. Ursprünglich lautete das Tagungsthema ähnlich, doch eingeschränkt auf die wissenschaftlich-technische Entmaterialisierung der Welt. Darin lag der Gedanke, dass die Konsequenzen der wissenschaftlich-technischen Entwicklung in eine Entmaterialisierung münden, die sich heute in der Dominanz der „virtuellen Realität" anzukünden scheint. Dass diese Entstofflichung der Welt gerade in der Chemie besonders wahrgenommen wird, ist vielleicht als Verlust des letzten Restes ihrer eigenen alchemistischen Herkunft zu verstehen. Jedenfalls werden heute Chemiker wie z.B. Prof. Dr. Armin Reller herausgefordert, nach der Stoffgeschichte zu fragen, in der die sinnliche Erfahrung nach und nach eliminiert wurde. Er hat darum den Blick über die Grenzen der eigenen, ja über jene der Wissenschaft selbst hinaus gewendet. In der Zusammenarbeit mit dem Künstler Jean Odermatt und dem Philosophen Dr. Walter Schindler soll den Spuren nachgegangen werden, die in die verlorene ursprünglich-synthetische Einheit – die Anspielung auf Kant ist gewollt – nämlich in die ursprünglich-synthetische Einheit von Stoff und Sinnlichkeit, von Natur und Subjekt zurückführen. Die Stoff-Geschichte, die auch den wissenschaftlich-technischen Umgang des Menschen mit den Materialien untersucht, wird kaum die Alchemie übergehen können, die keineswegs durch die moderne Chemie aufgehoben wurde. Sie ist vielleicht im hegelschen Sinne aufgehoben, nämlich in andern Bereichen wahrgenommen und verwandelt weitergeführt worden, so vor allem in der Kunst dieses Jahrhunderts. Die Anknüpfung an die alchemistische Tradition durch Joseph Beuys ist Thema des Referates von Volker Harlan. In Bereiche, die gewöhnlich als immateriell gelten, nämlich die Farben und auch das Denken selbst, führen die Referate von Prof. Dr. Bernhard Rang und Prof. Dr. Helmut Pape. Die Konfrontation dieser beiden Referate kann uns in der Diskussion weiterhelfen: Wie stellt sich die Frage der Materialität aus phänomenologischer und wie aus pragmatischer Sicht? Die Phänomenologie scheint von ihrem Ansatz her berufen zu sein, die Konfrontation mit dem Materiellen zu wagen, doch ihre Beschränkung auf die Phänomene des Bewusstseins machen es ihr schwierig, dem Materiellen, der Hyle, ihr eigenes Recht zu geben. Prof. Rang

wird sich auf die Erfahrung der Farben konzentrieren, die, wie auch bei Goethe ersichtlich, einen eigenen Status des Physikalischen besitzen. Prof. Pape nimmt die Einsichten des immer noch recht verkannten amerikanischen Pragmatismus auf und löst die Schleier vor unseren Augen, die die Welt „unsichtbar" machen, obwohl wir uns in ihr tagtäglich bewegen. Alle diese grundsätzlichen Erörterungen sollen in der Erhellung unserer praktischen Situation kulminieren und zu Klärungen führen, wie wir Materialien in unserer Lebenswelt erfahren, welche Bedeutung und vor allem welchen Wert wir ihnen im alltäglichen Umgang zuerkennen. Was ist kostbar? Was ist Müll? In unterschiedlicher Weise eröffnen uns diesen Aspekt der Tagungsthematik Frau Dr. Susanne Hauser und Privatdozent Dr. Paul Burger.

Komme ich nun zum Titel meines eigenen Referates: „Materialität und Erscheinung. Zur ästhetischen Rückgewinnung des Materiellen". Mit dieser Formulierung setze ich voraus, dass das Materielle verloren gegangen sei oder eine gefährliche Schwundstufe erreicht habe. Ich beschwöre also eine Situation, in der das Postulat seiner Rückgewinnung plausibel ist. Das Materielle ist aber ein derart vager Begriff, dass sich die Frage aufdrängt, was denn tatsächlich zurückgewonnen werden soll. Wie der Titel andeutet, will ich den Begriff des Materiellen vom Ästhetischen her wieder diskussionsfähig machen. Allerdings beziehe ich mich auf das Ästhetische im Sinne von Alexander Gottlieb Baumgarten, der die Ästhetik als die „Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis" bestimmte. Mit diesem weiteren Begriff des Ästhetischen greifen wir auch zurück auf Leibniz, der in der Perzeption ein ontologisches Prinzip entdeckte, aber auch auf Kant, der durch seine Transzendentale Ästhetik die „Kritik der reinen Vernunft" eröffnete. Raum und Zeit sind für ihn die ästhetischen Bedingungen alles dessen, was erscheint. Die Thematik des Ästhetischen wird damit schlechthin umfassend und rückt in den Rang der traditionellen Ontologie. Um noch etwas bei Kant zu verweilen: die Materie wird sogleich in den ersten Bestimmungen der Vernunftkritik mit der Empfindung verbunden: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben" (KdrV, B 34). Es handelt sich auch keineswegs um eine neutrale Wirklichkeitsbestimmung, denn auch im Horizont der theoretischen Vernunft besitzt jede Erscheinung einen „Grad". In expliziter Weise wird das Ästhetische natürlich in der „Kritik der Urteilskraft" thematisch, nämlich dort, wo es um die Konfrontation des Erkennenden mit der unmittelbaren Erscheinung geht.

So dürfte das Schlagwort nicht ganz willkürlich sein, das sich dem Husserlschen „Zu den Sachen selbst!" an die Seite stellen lässt, nämlich: „Zum primären Erscheinen!" Ja, es könnte sich sogar herausstellen, dass das zweite Schlagwort die Intention des ersten in einem radikalen Sinne weiterführt, und zwar dorthin, wo die Sachen überhaupt als bezeichenbare Sachen erscheinen können. Das ist vorerst nicht ganz verständlich, doch dürfte sich der Sinn dieses zweiten Zurufs noch klären. Über die Tragweite dessen, was nun auf dem Spiele steht, darf gesagt werden: Es soll die der neuzeitlichen Philosophie abhanden gekommene andere Hälfte ihres ursprünglichen

Erkenntnisbereiches zurückgewonnen werden. Das kann sich nicht in einer einfachen Rückwendung zu kosmischen oder in einer erneuerten Zuwendung zu ästhetischen Fragen vollziehen. Auch eine Aufstockung der modernen Physik mit einer naturphilosophisch gebundenen Metaphysik oder mit einer kruden neuen Religiosität gewinnt das Verlorene nicht zurück. Damit sei aber nichts gegen eine fundierte Metaphysik gesagt. Wie unzählige Abhandlungen beweisen, haben sich schon einige Generationen philosophischer Autoren nicht genug tun können, den Tod der Metaphysik noch und noch zu proklamieren. Doch es wird oft vergessen, dass der überlieferte Begriff der aristotelischen Metaphysik den Begriff Physik enthält, allerdings nicht jenen der modernen Physik, vielmehr die Physis in ihrer eigenständigen Erscheinung. Und diese ist nichts anderes als der Kosmos in seiner unabdingbaren Voraussetzung menschlichen Lebens und aller Erkenntnis. Die Furcht vor einem drohenden Materialismus – was immer das auch bedeuten mag – darf uns nicht den Blick auf die hier zu verfolgende Spur verdecken. Heimliche Materialisten sind die meisten Menschen heute, nehmen sie doch kaum an, dass der Geist – oder sagen wir: das Denken - einen radikal aussserphysikalischen Ursprung besitze.

Das Materieproblem in der platonisch-aristotelischen Philosophie und Metaphysik

Nicht nur die Stoffe haben ihre Geschichte sondern auch der Begriff der Materie. Materia ist die lateinische Fassung nicht nur eines, sondern zweier griechischer Begriffe, nämlich von HYPOKEIMENON und HYLE. Man sollte sie nicht leichtfertig identifizieren. Auf eine ausführliche Geschichte des Materie-Denkens seit der Antike müssen wir hier natürlich verzichten. Werden wir uns aber allein schon der Geschichtlichkeit des Materiebegriffs bewusst, so mag uns dies davor bewahren, ihn als selbstverständlich zu akzeptieren. Fraglos ist, dass er uns zurückverweist auf die griechische Antike, zu Platon und Aristoteles, aber auch zu den Vorsokratikern mit ihren massiven Ursprungsfragen. Doch zwischen ihnen und uns, zwischen ihrem suchend-philosophischen Materie-Denken und unserem wisssenschaftlich geprägten Materie-Begriff liegt eine mehr als 2500 Jahre lange Tradition platonistischer und aristotelistischer Kommentare und unzähliger simplifizierender Rezeptionen.
Doch darf nicht der Anschein erweckt werden, als stünden wir in einer nicht mehr korrigierbaren Tradition, und die Materie sei als etwas Selbstverständliches zu akzeptieren. Die Frage nach dem methodischen Einsatz, der auf einen materiellen Untergrund aller Erscheinungen weist, ist nicht zu umgehen. Sie führt uns zurück zu Platon, vor allem zu Aristoteles, der als der Urheber des Materiebegriffs gelten kann. Doch er nimmt selbst eine Fragestellung auf, die der Naturphilosophie der Vorsokratiker schon geläufig war. Er verwendet platonische Instrumente, um sich des zentralen Themas seiner eigenen Philosophie zu bemächtigen. Dieses kann als die denkende Erschliessung *der sich zeigenden Erscheinungen* bezeichnet werden. In diesen ist das, was Platon das Eidos nannte, in einer bereits stark am organischen Wesen orientierten Weise präsent und konstituierend. Gerade in den organischen und

tierischen Erscheinungen glaubt er und auch das alltäglichen Erkennen ein in ihnen wirksames Lebensprinzip wahrzunehmen. Der aristotelische Zugriff auf die letztlich alles Seiende tragenden und wirkmächtigen „Prinzipien" bringt die wissenschaftliche Erforschung der Welt in Gang.

Noch aber müssen wir bei dem Ausdruck der „sich zeigenden Erscheinungen" verweilen. Im Grunde genommen führen alle Interpretationen, die sogleich mit den aristotelischen Bestimmungen zu operieren beginnen und den Dschungel seiner Versuche, die Physis sich begrifflich gefügig zu machen, durch Textanalysen klären, an dem Ersten und Naheliegendsten und damit Konstant-Übersehenen vorbei. Dieses ist, wie Heinrich Barth in seiner „Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte" (1. Teil: Altertum und Mittelalter, Basel 1947, und 2. Teil: Neuzeit , Basel 1959 = PE I und PE II) aufdeckt, das *Erscheinen der Erscheinungen* selbst. Es bleibt ein ziemlich unbestrittener Sachverhalt, dass Aristoteles sich auf die einzelne Erscheinung, auf das sich zeigende Dinge konzentriert und damit eine Korrektur gegenüber Platon durchführt. Offenbar meldet sich hier ein Unmittelbar-Erstes, das der Interpretation zugänglich ist, aber nicht voll in sie eingeht. Dieses erscheinende, sich zeigende „Ding", das eigentlich erst durch einen abstrahierenden Akt als „etwas Wirkliches" bezeichnet wird, wird zum Schatten seiner selbst, wenn man es als „materiell" bezeichnet und es in seinem „materialen" Grundbestand festhalten will. Das Erscheinende als ein „Dies-da" ist das Erste, das zum Erkanntwerden sich preisgibt und nicht das „materielle Ding". Das Interpretandum ist das einzelne Erscheinende in seinem Sich-Zeigen und lässt sich erst nachträglich „materiell" interpretieren. Gehe ich von einem materialen Substanzen-Untergrund oder von einem hypostasierten Wahrnehmungshintergrund aus und mache mir das, was erscheint, verständlich und impliziere noch, dass sein Wirklichsein durch diese Hinterwelt legitimiert sein soll, dann bleibt das zu interpretierende Erscheinende selbst unbedacht, verdeckt und unsichtbar. Von diesem Ansatz aus vollzieht sich der Prozess, der in der „Unsichtbarkeit der Welt" (Helmut Pape) endet – in einem ontologischen Zustand, der nun als „Verlust der Wirklichkeit" sogar Schlagzeilen macht. Erscheinungsblindheit könnte man diesen Zustand nennen, was umso paradoxer ist, als wir in einer ästhetisierten Bilderwelt leben und uns durch den Umgang mit der „virtuellen Realität" als besonders phänomenzugewandt verstehen. Als Analogie können wir den Weltgedanken der husserlschen Phänomenlogie anführen, der in der Philosophie lange übersehen wurde. Auch für diesen Gedanken ist eine radikalere Fassung möglich: das Erscheinen der Erscheinungen geht dem Weltgedanken voraus, denn erst im Horizont des Erscheinens ist „Welt" eine mögliche Bestimmung.

Indem die aristotelische Philosophie zur Grundlage des abendländischen Denkens wurde, ist ihm ein Materieproblem immanent. Es dürfte mit der Differenz zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie zusammenhängen. Aristoteles fragt wie die Vorsokratiker nach den „Prinzipien" (ARCHAI, AITIAI) des wirklichen Seins. Doch unklar bleibt, wie sich diese Prinzipien zur erscheinenden Wirklichkeit

verhalten und welchen ontologischen Status sie beanspruchen. Es bleibt nicht aus, dass dieser tieferen Prinzipiendimension der Aspekt der Kausalität zuwächst. Diesen Sachverhalt kann man so formulieren:

„Jene letzte Voraussetzung der Dinge, nach der in dieser Frage (Kausalität, A.W.) gefragt wird, ist aber das <Sein> (USIA). Dass das <Sein> begründende und begründete Wirklichkeit umspannt, dessen können wir uns leicht vergewissern. Das Sein ist Prinzip und Ursache. Und es bewährt sich darin als Prinzip und Ursache, dass <seinetwegen> dasjenige <ist>, was in der Prädikation ausgesagt wird. USIA wird von der erscheinenden Gegebenheit des Wirklichen gesucht. Aber sie stellt sich im Sein des vor Augen liegenden Sachverhaltes nicht vollkommen dar. USIA im eigentlichen Sinne ist die ontische Voraussetzung dieses Sachverhaltes, die freilich ihm selbst zugehört. Denn sie liegt ja nicht jenseits der Ordnung des wirklichen Seins. So fasst USIA die Erscheinung zusammen mit dem, was ihr <zugrunde> liegt. Im Begriffe des <Seins> liegt die Aufforderung, der erscheinenden Wirklichkeit <auf den Grund zu gehen>, - wobei dieser Seinsgrund, der sich als Prinzip und Ursache aller Dinge zu erkennen gibt, in der Erscheinung nicht sichtbar wird." (PE I 135, mit Stellenangaben aus Aristoteles Met. IV(Z))

Aus der Vermischung von ursachpotenten Prinzipien mit der erscheinenden Wirklichkeit resultiert auch das Problem der Materie, des Stoffes, der HYLE. Allerdings muss in der differenzierten aristotelischen Ontologie berücksichtigt werden, dass dem Prinzip des HYPOKEIMENON, des Zugrundliegenden, die Priorität vor dem Stoff zukommt:Was nun endlich das Prinzip des „Stoffes" angeht, so können wir in ihm so etwas wie eine naturphilosophische Verdichtung der ontologischen Instanz des „Zugrundeliegenden" erkennen. Die Koordination der beiden Begriffe...ist so zu verstehen, dass der Begriff des Stoffes aus einem übergreifenden Gesichtspunkt des „Zugrundliegens" – in dessen Aufdeckung eine Stärke der aristotelischen Ontologie liegen dürfte, - seine Erhellung findet." (PE I 143)

Weitere Erprobungen des Prinzips des Zugrundeliegens führen Aristoteles zu ganz unterschiedlichen Resultaten. So kann es auch „Gestalt" oder „substanzielle Form" bedeuten (PE I 142). Heinrich Barth geht in seiner Aristoteles-Interpretation noch sehr viel weiter, kann es doch das Sein bedeuten, insofern es „einer Bestimmung offensteht" (ib). Hier meldet sich aber die ganze Komplexität des Materieproblems, insofern es mit dem Problem des Erkenntnisursprungs verbunden ist. Kann das Erkennen – oder sagen wir: das Denken – seine eigenen Ursprung erkennen? Oder geht es nur um den Anstoss, der es konstant antreibt? Ist damit das Erscheinende, dieses Sich-Zeigen der Phänomene selbst jener Welt-Fundus, der sich in seiner harten Unableitbarkeit zum „Stoffe" oder zur „Materie" verdichten kann? So geraten wir leicht in die Ambivalenz von Irrationalität oder Unerkennbarkeit der sich im Erkennenden meldenden Offenbarkeit des Interpretandum einerseits und andererseits der Erkenntnisvoraussetzung, die als das Wesen alles Erscheinenden ausgesagt

werden könnte. Sicher ist der Stoff nicht die letzte Voraussetzung aller Dinge. Er kommt aber immer wieder in einer grundlegenden Funktion ins Spiel, weil die letzten oder ersten Prinzipien der aristotelischen Philosophie den Charakter des negierten oder zum mindesten derivativ gesetzten Weltseins an sich tragen und dennoch verursachende Potenzen besitzen. Wie bereits gesagt: im organischen Seienden gibt es eine Art von Evidenz des Lebens, das nicht nur verursacht, sondern indirekt sichtbar wird.

Aristoteles verweist uns also in ein Hintergrundsgeschehen, das sich in der Tiefe der Phänomenalität abspielt. Zum mindesten hat dies den Vorteil, dass sich aus dem Werden und Vergehen der Phänomene eine in der Zeit sich durchhaltende Konstante herauszuprofilieren vermag. Diese erweist sich in der Veränderung als das „wirkliche Sein", als die USIA, als Substanz, als das Zugrundeliegend-Verbleibende. Als eine Konstante in der Zeit erweist sich auch das Erkennen, das das Interpretandum im Blick hält und seine Veränderungen in einen genetischen, teleologischen Kontext versetzt. Das substantielle Denken hält noch in den Tiefen der Phänomenalität die phänomenale Oberflächen-Differenziertheit lebendig, sind es doch verschiedene Substanzen, die sich als Irreduzibilitäten verfestigen. Anders die atomistischen Naturphilosophien Demokrits und Leukipps, die auf einen universellen, homogenen Welthintergrund stossen, der sich aus unteilbaren Elementen konstituiert. Die verschwundene Eigenmächtigkeit des Erscheinenden, seine eigentliche Irreduziblität, meldet sich nun als nicht mehr hintergehbarer Weltuntergrund, der sich nur in seiner stofflichen oder noch genauer: in seiner stoff-verursachenden Potenz und Präsenz festhalten lässt. Diese Konstellation prägt die ganze abendländische Philosophie derart stark, dass sie die Kraft, diese Voraussetzung zu hinterfragen, nie ernsthaft mobilisierte. Das oberflächliche Wechselspiel von „Idealismus" und „Materialismus" bedeutet keine Hinterfragung.

Formuliere ich noch einmal den wichtigen Sachverhalt: gerade das Naheliegendste, das Sich-Zeigende und damit Erscheinendste, das Zu-Tage-Liegende und damit in seiner Offenbarkeit Zweifelloseste bilden den Anstoss und den Ausgang aller philosophischen und denkenden Erschliessung. Es ist aber merkwürdigerweise gerade dieses Erkenntnis-Anstossende, das sich im Vollzug der erschliessenden Bewegung entzieht und verbirgt. Das Erscheinende setzt sich letztlich dem Zugriff des Denkens entgegen als ein „Anderes". Seine aufdringliche Präsenz, seine nicht aufzulösende Beharrlichkeit als das Jetzt des Sich-Zeigens und sein Anderssein als das Erkennen selbst verschafft ihm eine Existenz, die sich auf der Grenze zwischen totaler Unerkennbarkeit und Ursprung des Erkennens hält. In dieser Zone siedelte Aristoteles das Wesen des individuellen Erscheinenden an, die USIA, die als „Substanz" ihre lateinische Fassung fand. Die Bestimmungen der Prinzipien und der USIA verdeutlichen diesen Sachverhalt. So zeichnet sich die eigentliche Spannung zwischen dem „Dasda", dem TODI TI, auf das sich zeigen lässt, und den begründenden und gestaltenden Prinzipien (so u.a. dem TI EN EINAI, dem „Wesenswas") ab, aber besonders

zum HYPOKEIMENON ESCHATON, dem „letzten Subjekt" (PE I 129f.; Arist. Met. IV. 8.1017b23ff.) Die USIA oder die Substanz ist nicht weiter erklärbar und auch nicht weiter zu reduzieren; alles, was von ihr ausgesagt wird, bleibt Prädikation.

Nun wäre es unangebracht, sogleich die scholastischen Kategorien an diese Einsichten heranzutragen. Die philosophische Rezeptionsgeschichte hat die aristotelische Ontologie weitgehend auf die Dichotomie und Synthese von „Stoff und Form = Substanz" reduziert. Diese Formel wird der geschilderten Sachlage nicht gerecht. Sie suggeriert auch eine Klarheit, die in der höchst dynamischen Philosophie des Aristoteles nicht zu finden ist. Sie handelt vielmehr von Dimensionen. Dazu kommt, dass es sich bei der USIA um den Grund logischer und ontologischer Erschliessungen handelt. Dadurch entsteht ein Zwiespalt, der nicht übersehen werden sollte. Denn letztlich ist auch der Aspekt des Zugrundeliegenden eine Erkenntnisdimension und ein Geschehen des Sich-zu-erkennen-gebens von Sein. Damit soll vor allem umschrieben werden, dass sich auf dem Grund der Erscheinungen ein dynamisches Geschehen abzeichnet, das sich in der Vielfalt der Erscheinungen verwirklicht und konkretisiert. Die aristotelischen Artikulierungen dringen in diese Dimension vor, ohne dass sie dabei eine letzte Klarheit haben bringen können.

Ich habe gesagt, dass Aristoteles die Denkwerkzeuge Platons einsetzt. Auch bei der üblichen Interpretation der Ideen, der EIDE, sollten wir uns einer gewissen Dimensionalität bemühen. So sind die Ideen sehr schwer in ihrem letzten, evidenten Sein zu sehen – ein Moment, auf das Platon und später wieder Husserl grossen Wert legten – doch dort, wo sie Sokrates und auch der junge Platon fasst, sind sie durchaus sichtbar. Die ethischen und auch technischen Handlungen sind, wenn wir analytische Spitzfindigkeiten einmal ausser acht lassen, durchaus sichtbar. Wir sehen sogar an den Mienen und im Rotwerden der Gesprächspartner des Sokrates, wie Gedanken in die Sichtbarkeit der Gesichter treten. Die Philosophie nimmt sich damit in ihrem Anfang der eidetischen Durchdrungenheit der Erscheinungen an und versucht, diese durch ihre Anstrengung zur vollen Erkennbarkeit zu bringen. Doch wie wir wissen, gibt es bei Platon zwei Dimensionen, die sich gerade diesem Unternehmen merkwürdig in die Quere stellen, nämlich die über alle Ideen hinausgehende „Idee des Guten" – die ist und doch unerkennbar bleibt – und die seltsamste Idee für Platon, die CHORA, die „Amme alles Werdens", das Receptaculum alles Erscheinenden oder der Bereich des Erscheinens aller Erscheinungen (vgl. Tim, 52a ff; HWPh. Art. Materie, Bd, 5, S. 873). An diesen beiden Polen melden sich, so will es scheinen, Irreduzibilitäten, die ihr eigenes „Sein" durch sich sich selbst erweisen – und dadurch sich als „Wirklichkeiten" präsentieren. Es sind dies „das Gute" und „das Materielle", die beide nicht völlig in den eidetischen Kosmos eingehen wollen.

Das Materielle im magischen Weltbewusstsein und die Alchemie

Der platonisch-aristotelische Komplex von Prinzipien, Kategorien, Ursprüngen und Reduktionen dessen, was als das Erscheinende sich darbietet, erfährt durch die nacharistotelischen Reflexionen eigentlich nie eine durchgehende Klärung. Im Verlaufe der Reflexionsgeschichte verschwindet beinahe das Materielle wie in der neuplatonischen Tradition, während in der Mystik eine intensive Aufladung der Erscheinungen durch die einbrechende Transzendenz des Absoluten stattfindet. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient das alchemistische und magische Denken, wie es sich besonders bei Paracelsus oder auch bei Jakob Böhme formuliert. Es mutet uns heute fremd an, weil wir in einer Welt leben, die durch den Prozess einer grossen Entleerung der Erscheinungen nach dem Nominalismus des Spätmittelalters und dem Rationalismus mit und nach Descartes hindurchgegangen ist und mit der harten Differenz von primären und sekundären Qualitäten ein allzu selbstverständliches Orientierungsschema zu besitzen glaubt. Die Tiefendimension des HYPOKEIMENON, die man in der Scholastik in der „materia prima" zu entdecken vermag und aus der sich die „materia secunda", die eigentlich stoffliche Materie heraushebt, wird preisgegeben, und damit auch die dynamische, geradezu aktive Erkenntnis-Mächtigkeit des Materiellen überhaupt. In der Alchemie und dem magischen und theosophischen Weltverstehen sind die subjektiven und objektiven Faktoren noch weitgehend ungeschieden ineinander verschlungen, so dass der alchemistische Experimentator auch psychisch und mental in die Reaktionen der Stoffe verwickelt ist und das Gelingen seiner Experimente von seiner Konzentration und tieferen Einsicht in die Erscheinungen abhängt. Eine ungeheuer intensive Zuwendung zu den Erscheinungen und ihren stofflichen Qualitäten zeichnet den Alchemisten und auch den Renaissancemenschen aus, die nicht hinter und über den Erscheinungen so etwas wie Erfüllung und sogar Erlösung suchen, vielmehr in der Heraufführung des verborgenen stofflichen Wesens der Welt selbst. Es ist eine zentrale Bemühung dieser Welteinsicht, dass auf der Suche nach intensiven Stofferfahrungen medizinisch brauchbares Wissen erworben wird und das, was wir Heilung nennen, weit über das hinausgeht, was von Ärzten verlangt wird.

Es muss dem alchemistischen Weltbegreifen zugute gehalten werden, dass es Ernst machte mit der philosophischen Akzeptanz der Erscheinungen. Wenn es irgendeine Philosophie gibt, die den Ausdruck „Philosophie der Erscheinung" verdient, vor allem auch eine Philosophie der dynamischen Erfahrung des Erscheinens, dann ist es die paracelsische Philosophie, beruht sie doch auf einem Wissen, das sich wie die unmittelbar transformierte Welterfahrung versteht (PE II 83). Sinn und Sinnlichkeit scheinen in der Alchemie zu konvergieren. Paracelsus nimmt trotz seinem biblischen Glauben an einen transzendenten Gott in seinem höchst empirischen Erkenntnisunternehmen keine extramundanen Autoritäten in Anspruch. Der Arzt muss sich in seinem Verständnis von Krankheiten und Gesundheit allein durch seine Einsicht in

die Natur leiten lassen, denn aus dieser allein erwacht der Prozess, der zur Heilung führt. Freilich ist die sinnliche, dem Menschen zugängliche Welt auch offen für die siderischen Phänomene, für die Gestirne, die durch ihre ferne Präsenz so etwas wie die Gegenwärtigkeit des Transzendenten im Sichtbaren bleiben. Damit ist die sinnliche Welt in zwei Aspekte geteilt, in einen materiell-subjektiven und einen siderisch-objektiven. Das Ineinander von Mikrokosmos und Makrokosmos löst die Problematik des subjektiven und objektiven Aspektes der Empfindungen, so dass man sagen kann, dass sich im Intimbereich der Empfindungen Psychisches und Materiales gar nicht trennen lassen.

Eine belebte, eigendynamische Materialität findet sich auch bei Jakob Böhme. Bei ihm ist die christliche Symbolik und Trinität äusserst präsent und auch instrumentell eingesetzt. Doch auch er dringt in den materiellen Bestand der Welt mit „psychisch" anmutenden Kategorien ein wie Grimm, Toben, Angst, Liebe, Schrecken usw. Die Welt stellt sich ihm dar als ein Ineinander von Grundkräften – die er auch Qualitäten, Quellgeister, Gestalten, Spezies, Essentien nennt – nämlich:

1. das Herbe, die Begierde des ewigen Worts (sal);
2. das Bittere, die Beweglichkeit der Begierde, das Anziehen oder der Stachel der Empfindlichkeit (mercurius);
3. die Angst, die Empfindlichkeit oder das Gemüt (sulphur);
4. das Feuer oder der Geist, wodurch die heiligen Kräfte der freien Lust von der herben Rauhigkeit erlöst werden;
5. das Licht, die Liebe, in welchem die Kraft der Allmacht sich durchs Feuer im Licht ausführt;
6. der Schall des göttlichen Wortes aus den göttlichen Kräften, welcher sich in der Liebebegierde formt, oder der Verstand;
7. das geformte Wesen der Kräfte, als ihr Gehäuse und ihre Offenbarung, ihr Leib.

Böhme vollzieht den Schöpfungsakt der Welt, ihre Geburt, auch in sich selbst, durch eine anthropologisch-kosmische Ko-Dynamik, die eigentlich immer andauert und sich vollzieht, denn: „83. So man will recht erkunden der Sternen Geburt oder Anfang, so muss man eigentlich wissen die Geburt des Lebens, wie sich das Leben in einem Leibe gebäret, denn es ist alles einerlei Geburt. 84. Wer das nicht weiss und verstehet, der weiss auch nicht die Geburt der Sternen, denn es ist alles zusammen ein Leib. Ein jede Kreatur, wenn in der das Leben geboren ist, so steht ihre Geburt hernach in ihrem Leibe wie die Geburt des natürlichen Leibes dieser Welt, denn alles Leben muss sich nach der Gottheit Recht gebären, wie sich die Gottheit immer gebäret." (vgl. Jakob Böhme, Aurora oder Morgenröte im Aufgang, hrsg. von Gerhard Wehr, Frankfurt a. M. 1992, S. 494) Eine zentrale Rolle bildet der Blitz oder Feuerschrack (ib S. 493), der so etwas wie den „Urknall" darstellt. Wenn es uns vielleicht auch nicht gelingt, diese naturphilosophische und mystische Denkweise zu verstehen, so ist doch spürbar, dass es in ihr um eine Materialität geht, die selbst ein ununterbrochener Offenbarungsprozess ist. Man könnte die Rede von der „Geburt", - Böhme spricht auch von der „Angstgeburt dieser Welt" – vielleicht im Sinne der

brutalen Erfahrung des Erscheinens der Welt in ihrem Dass verstehen. Und für Böhme ist diese Welt gut und böse zugleich, von Liebe und Grimm durchzogen, als wäre sie ein grosser Leib. Sie ist nicht abgekoppelt von der Transzendenz, denn sie hegt in sich den „inneren Himmel".

Paracelsus und Jakob Böhme, wie viele andere alchemistisch-theosophische Naturphilosophen, verwenden das Mikrokosmos-Makrokosmos-Schema, das eine Erweiterung der Welterfahrung ermöglicht, ohne dass die Welterscheinungen transzendiert werden müssen. Dies schliesst nicht aus, dass sich gerade dadurch der Horizont für eine Transzendenz öffnet, ohne dass diese in irdischen und materiellen Begrifflichkeiten voll explizierbar wäre. Das materielle Geschehen wird zur Manifestation der welteindringenden Transzendenz.

In einer gewissen Analogie scheint das heute von einigen Naturwissenschaftlern formulierte „anthropische Denken" zum mikro-makrokosmischen Denken zu stehen. Spricht man auch von der Annäherung der physikalisch-astronomischen Forschung an den Urknall, an die letzten Sekundenbruchteile des „big bang", in denen sich – bis jetzt wenigstens – das Chaos meldet, so fehlt dieser Spekulation im Ansatz schon die psycho-kosmische Innendimension. Die Frage, warum es diesen Planeten Erde mit seinen immanent-humanen Bedingungen gibt, die menschliches Leben in seiner ganzen Komplexheit ermöglichen, bleibt ausserhalb ihres Horizontes, auch wenn sie von Physikern gestellt wird. Dass überhaupt eine „Urknall-Situation" erforscht werden kann, setzt offenbar voraus, dass diese Erforschungsmöglichkeit im kosmischen Geschehen irgendwie schon angelegt sein könnte. Martin Rees, Stephen Hawking – um Astronomen von einigem publizistischem Rang zu nennen – rätseln über dieses „anthropische" Mysterium. Vielleicht ist die Einsicht in das Erscheinen der Erscheinung, das wir leiblich-körperlich, aber auch mental und denkend selber sind, in einem undeutlichen, vorerst höchst metaphorischen Sinn mit der Urknall-Spekulation verbunden. Mit dieser reichlich gewagten Vermutung kann es von einiger Relevanz sein, einige Texte der Alchemisten wieder zu lesen.

Der Sieg des mathematisch-physikalischen Denkens und das Paradox der Naturwissenschaft

Eine ausserordentliche Zuwendung zum erscheinenden Objekt und eine nüchterne Analyse seiner Gesetzmässigkeiten führen den Erfolg der modernen Naturwissenschaften herbei. Es wären viele Stadien der Weltauslegungen zu nennen, so etwa die Lichtphilosophien, die das Weltsein einer durchgehenden Mathematisierung anheimstellten. Die Eingangspassagen von Husserls Krisis-Buch (Husserliana VI, Zweiter Teil) stellen immer noch einen eindrücklichen Versuch dar, die Genese des modernen physikalischen Weltentwurfs nachzukonstruieren. Wir wollen wir uns nur auf einige Grundzüge beschränken. Sicher erachtete die von der Mathematik geleitete wissenschaftliche Forschung die erscheinende Welt anfänglich als ein durch Gesetzmässigkeiten konstruiertes Bauwerk, das nachzukonstruieren möglich sei. Die einfache Geometrie Descartes' erzeugte eine ontologische Ausräumung der einst mit lebendigen Substanzen erfüllten Naturwirklichkeit. Die experimentell-mathematischen Methoden sind aber begleitet von einer grossen Skepsis gegenüber der Sichtbarkeit, obwohl gerade die Grundlagen der Geometrie auf einem visuellen Fundament beruhen. Noch Kant ist der Meinung, dass aus der Anschauung direkt Axiome abgeleitet werden könnten, damit voraussetzend, dass im Wesen der Anschauung auch die apriorischen Bedingungen der Gegenstände der Anschauung enthalten seien. Er folgt damit dem naheliegenden Glauben, dass eine kosmisch-kognitive Verbindung zwischen den abstraktesten Gedanken und der erscheinenden Weltwirklichkeit bestehen müsse. Die Anschauungsbasis, die doch nichts anderes sein kann als die Sichtbarkeit, wird zwar von Kant gleich eingangs der „Kritik der reinen Vernunft" beschworen, doch sogleich durch die Analysen der „transzendentalen Ästhetik" aus den Angeln gehoben. Die Anschauung wird derart reduziert und gereinigt, dass nur noch eine gegenstandslose, erscheinungsfreie „reine Anschauung", ja so etwas wie ein Schema ihrer selbst, nämlich eine „Form der Anschauung" übrig bleibt. Trotz dem Fokus auf der Sichtbarkeit relativiert Kant die präsente Welt als die Welt der Erscheinung, konfrontiert sie mit einer Hintergrundswelt, bestehend aus einer Art Anti-Phänomenalität, den fatalen „Dingen an sich". Die Erscheinungswelt wird dadurch abgewertet, auch wenn alles Denken an die Gesetzmässigkeiten der Erscheinungen gebunden sein soll.

Kants Transzendentalphilosophie zielt darauf ab, Erkennen und Erscheinen in einem verbindenden Dritten zu begründen. Diese gemeinsame Basis kommt in der „Kritik der Urteilskraft" zum Vorschein, insofern auch der ästhetisch-sinnlichen Erfahrung der Erscheinungen ihr eigenes Recht zuerkannt wird. Die ästhetische Erfahrung steht aber nicht neben dem ästhetischen Urteil, sondern sie selbst ist als Lust/Unlust-Informierung direkt in die Urteilsfindung eingelassen. Die viel kritisierte Interesselosigkeit des ästhetischen Urteils will in diese Mitte hineinführen, in der die subjektiven und objektiven Aspekte des Erscheinens noch ungeschieden sind. Das griechische Denken verfügte mit seiner medialen Ausdrucksmöglichkeit – das Medium ist weder aktiv noch passiv – über die Möglichkeit, dem Sich-Ereignen der Erscheinungen einen eigenen ontologischen Status zuzuerkennen, der in der scholastischen Formel der „universalia in re" noch einen Nachklang besitzt. Diese Ereignisdimension bleibt im nach-cartesischen Aktiv-Passiv-Denken eine spekulative Utopie. Fällt die mediale Basis weg, ist eine materiell-kognitive Synthese, auf der das alchemistische Denken beruht, verunmöglicht.

Sicher dringt die Naturwissenschaft in Bereiche vor, die der Anschauung oder der Sichtbarkeit entzogen sind. Einerseits bleibt die Anschauung durchaus präsent als eine Schranke, die überwunden werden soll – andererseits ist das wissenschaftliche Denken gezwungen, seine Einsichten in die Form sichtbarer Formeln überzuführen. Diese erscheinen in ihrer semiotischen Darstellung zwar willkürlich, sind aber

dennoch wirkungsmächtig. Die Sichtbarkeit fixierter Formeln und die seltsame Materialität der Sprache bilden einen Komplex von virtueller Erscheinung, der durch seine eigene Distanz von der sinnlich-präsenten Erscheinungsmaterialität den Zugang zu den unanschaulichen Bereichen der Naturforschung zu ermöglichen scheint. Dasselbe Problem stellt sich oft auch anders dar. Es ist immer wieder ein erstaunliches Faktum, dass anscheinend nutzlose mathematische Spielereien in gewissen Forschungsprozessen anwendbar werden und damit verraten, dass – metaphorisch gesprochen – ein „Faden" sein muss, der auch die abstraktesten Gedankengebilde mit dem materiellen physikalischen Wirklichkeitsgeschehen verbindet. Es könnte sein – wie die von Helmut Pape unternommenen Forschungen zu einer „Ontologie der Sichtbarkeit" vermuten lassen – dass im Medium der Sichtbarkeit die vermittelnden Strukturen einmal gefunden werden. (Vgl. Helmut Pape, Die Unsichtbarkeit der Welt. Eine visuelle Kritik neuzeitlicher Ontologie, Frankfurt a.M. 1997).

Man empfindet es heute kaum als ein Paradox, dass wir eine physikalische Wirklichkeit voraussetzen, die sich grundsätzlich der Sichtbarkeit entzieht, und die wir darum nicht mehr mit den sinnlich erfahrbaren Erscheinungen zu verbinden imstande sind. Paradox ist auch, dass wir im Bereich der Sichtbarkeit und der Sprachlichkeit mit dieser unsichtbaren Wirklichkeit umgehen können, der wir, obzwar in einem nach-metaphysischen Zeitalter lebend, die höhere Wirklichkeitsmacht zuerkennen als den uns umgebenden Erscheinungen. Erscheinungsphilosophisch interpretiert ist die heutige Naturwissenschaft in grossen Bereichen von meta-physischem Charakter. Der sog. „Radikale Konstruktivismus" artikuliert diese eigenartige Metaphysik und hebelt die uns tragende Erscheinungswirklichkeit vollends aus. Es könnte sein, dass diese konstruktivistische Furie des Verschwindens nur eine Konsequenz aus vielen Missverständnissen, auch aus vielen unsorgfältigen und voreiligen Urteilen ist, die die Sinnlichkeit seit Galilei negativ bewerteten und zum Hindernis erklärten, das überwunden werden muss. Der Glaube an die tiefere Dimension einer transzendenten, aber zugleich weltimmanenten Wirklichkeit, die über den Neuplatonismus, die spekulative Mystik Meister Eckharts und Nikolaus von Cues ins Weltsein eingedrungen ist, dürfte in der Transzendierung der Sinneserscheinungen durch physikalische Substruktionen einen Nachfahren besitzen. Zu den Grössen, die durch diese Transzendierungs-Tendenz überspielt werden, gehören die bereits erwähnten, seit Hobbes, Boyle und Locke in den Stand zweitklassiger Wirklichkeitsanzeiger versetzten unmittelbar erfahrbaren Qualitäten wie Farbe, Wärme, Ton u.a. Wie subjektiv-sinnliche Qualitäten überhaupt eine Beziehung zur materialen Welt implizieren können, findet unterschiedliche Erklärungen. Die einfachste ist, dass irgendwelche Korpuskeleinwirkungen beim Subjekt bestimmte Empfindungen hervorrufen. Dies ist unbefriedigend, weil damit die Eigenständigkeit der einzelnen Empfindung negiert wird. Einen Ansatz zu einer konsequenten Interpretation der physikalischen Wirklichkeit im Horizont der Empfindungen versuchte Ernst Mach (vgl. Manfred Sommer, Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung,

Frankfurt a.M. 1987). Es scheint mir aber, dass Mach die Empfindungen in einem bereits reduzierten Sinne einführt, so dass das spezifisch Subjektive eliminiert ist.

Abgleiten in den Obskurantismus und der Rettungsversuch der Ästhetik am Beispiel von A. G. Baumgarten

Die Anknüpfung an den untergehenden magischen Zugang zum Weltsein und seiner Tiefendimension geschieht noch in vor-kantischer Zeit auf einem Nebenstrang der Philosophie. Man muss das ganze Unternehmen der neuzeitlichen Ästhetik , deutlich sichtbar seit 1740 durch die Aesthetica Baumgartens, als einen Versuch werten, neben der rationalen Wissenschaft und ihrem auf Ding-Neutralität beruhenden und entsubjektivisierten Weltsein einen ergänzenden Wissenschaftsentwurf zu entwikkeln. Baumgarten geht es um viel mehr als um eine Wissenschaft des Schönen oder der Künste, umfasst doch sein Entwurf alle jene aus dem Corpus der theoretischen Vernunftwissenschaft verstossenen, als unbestimmt, unklar bezeichneten und dem Gefühl, den „unteren Erkenntnisvermögen" zugewiesenen Wissensbereiche. Eine „Wissenschaft der sinnlichen/sensitiven Erkenntnis" schwebt ihm vor, die gerade mit dem Unwissenschaftlichen in neuer Weise wissenschaftlich umgehen soll. Man kann diesen ästhetischen oder aisthetischen Versuch auch als eine Gegenbewegung gegen den kopernikanischen Weltentwurf sehen, der in die Sinnenkultur nach und nach die Skepsis eindringen liess, das Sinnnenfällige in seinem Wesen zweifelhaft machte und ihm die ontologische Basis entzog. Das Sinnliche wird subjektiv, dem Subjekt zugeordnet und seine Welterfahrung in letzter Konsequenz auch als subjektive Illusion und Gehirn-Phantasma erklärt.

Will der Alchemist die schlummernden Potenzen im materiellen Weltsein zu ihrer eigenen Erfüllung bringen, so versteht Baumgarten die ästhetische Erkenntnis vor allem als Ausdrucksbedeutung (vgl. Hans Rudolf Schweizer, Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis, Basel/Stuttgart 1973, S.42) . Anstelle des Arztes, der aus den Untergründen der materiellen Erscheinungen die Kräfte befreit, die der Natur selbst innewohnen, anstelle des Alchemisten, der nach den Qualitäten sucht, welche die ganze materielle Natur durchdringen und in Bewegung halten, tritt bei Baumgarten der Mensch der ästhetischen Erkenntnis auf, der aus einem Marmorblock seine Figur heraushaut, doch in Kauf nimmt, dass er durch seine Abstraktionen einen grossen Verlust auf sich nimmt. So fragt er: „Denn was bedeutet die Abstraktion anderes als einen Verlust? Man kann, um einen Vergleich heranzuziehen, aus einem Marmorblock von unregelmässiger Gestalt nur dann eine Marmorkugel herausarbeiten, wenn man einen Verlust an materialer Substanz in Kauf nimmt, der zum mindesten dem Mehrwert der regelmässig runden Gestalt entspricht." (Ib S. 243, Aestetica Par. 560). Von einem erlösenden Herauslocken der inneren Wahrheit der Erscheinungswelt ist nicht mehr die Rede. Baumgarten überhöht logische und ästhe-

tische Erkenntnisse mit einer metaphysischen Einsicht, die beide vereint und sich als ein unerreichbares Ideal der Vollkommenheit präsentiert.

Noch ist Baumgarten der eigenständige Bedeutungsdynamismus der sinnlichen Erscheinung bewusst. Dies zeigt sich vor allem in seinem Entwurf einer „Philosophia generalis" (A. G. Baumgarten, Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica" (1750/58), Hamburg 1983, S. 73ff.), in dem vor allem die Mantik einen bedeutenden Platz einnimmt. Die Erkenntnis aus Zeichen, welche in den Erscheinungen selbst liegen und durch ihre Weise, wie sie erscheinen, Hinweise auf das Künftige geben können, ist ihm höchst lebendig. Ausdrücklich weist Baumgarten auf das „Erwartungs- und Ahnungsvermögen" hin (ib S. 59 f.). Die semiotische Mächtigkeit der Erscheinungen wird als eine Form der Selbstoffenbarkeit der Welt akzeptiert, die auffordert, den Umgang mit den Erscheinungen praktisch zu üben – wie z.B. die Aufmerksamkeit – und aus diesem Umgang eine praktische Ästhetik als ein „Analogon der Vernunft" zu entwickeln. All dies soll nur bewusst machen, dass sich die alchemistische und magische Welterschliessung ausserhalb der neuen rationalen Wissenschaften ansiedelt und im Gewande der Ästhetik – damit weitgehend psychologisiert oder als Vernunftaspekt legitimiert – eine neue akademische Heimstadt sucht. Die von Baumgarten initiierte Wissenschaft ist aber niemals umfänglich entwickelt worden. Ein Zweig seiner ästhetischen Wissenschaft etablierte sich als Theorie der Künste und errang eine leidliche akademische Anerkennung, die andern wurden in den Obskurantismus abgeschoben. Selbst die universitäre Ästhetik wurde aber nach und nach in die Irrelevanz verwiesen. Sie hatte eigentlich nie einen Einfluss auf die Kunst selbst. Diese konnte besonders im 20. Jahrhundert davon profitieren, in die Narrenfreiheit der Subjektivität entlassen zu sein, und den ontologischen Vorbehalt missachten, dass die Welt eigentlich neutral, objektiv und gänzlich entsubjektiviert sei. Sogar viel mehr als die Husserlsche Phänomenologie vertiefte sie sich in die unmittelbare Welterfahrung. Baute die Phänomenologie, gleichsam als eine Parallelbewegung, die subjektive Phänomenserfahrung auch als eine Plattform aus, so erfasste sie die Erscheinungen bereits reduziert als Phänomene des Bewusstseins. Die Brücken zur Materialität, zur Naturphilosophie und sogar zur Physik lassen sich zwar schlagen, doch eine hyletisch fundierte Phänomenologie lag nicht im Sinne Husserls (vgl. Bernhard Rang, Husserls Phänomenologie der materiellen Natur, Frankfurt a.M. 1990; Michel Henry, Phénoménologie matérielle, Paris 1990). Nur eine auch kosmisch offene Phänomenologie könnte den Materialien gerecht werden.

Goethe und die Farben

Ich möchte noch auf einige bekannte Aussagen Goethes aufmerksam machen. Seine Farbenlehre schrieb er nicht als Dichter sondern als Naturforscher und als Physiker. Gerade an seinen Forschungs-Leitsätzen kann uns die Bedeutung eines materiell

relevanten Erscheinungsdenkens aufgehen. So zitiert er Plotin: „Wär nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken?" (Vgl. Gernot Böhme/ Gregor Schiemann (Hrsg.), Phänomenologie der Natur, Frankfurt a. M. 1997, S. 20) Wiederholt sei auch sein methodischer Leitsatz: „Man suche ja nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre." (Ib S. 23). Diese Sätze besagen, dass Goethes Naturforschung eine strikte Trennung von Subjekt und Objekt nicht kennt (vgl. Manfred Wenzel, Goethes naturwissenschaftliche Studien – Gegenstände, Leitgedanken, Zeitbezug, in: Ib S. 54). Im Experiment oder dem Versuch sieht er den Vermittler von Objekt und Subjekt (vgl. J. W. von Goethe, Farbenlehre 2, Stuttgart 1984, S. 119-131). Entscheidend ist hier die Frage, ob den Farben nicht eine eigene Materialität zugeordnet werden soll. Ihre Visualität erfordert eine sehr genaue Beobachtung, die keineswegs in einem subjektiven Bereich isoliert bleiben soll. Sie kann durch Versuche im Sinne Goethes geprüft werden. Die Tatsache, dass die Farben nur sind, insofern sie erfahren werden, setzt ein gemeinsames Geschehen, eine Sphäre des Erscheinens voraus, in der subjektive und objektive Momente ineinander verschmolzen sind. Glanz und Pracht der Farbenwirklichkeit widerstreitet allen Versuchen, sie auf ein blosses Anhängsel der Dinge zu reduzieren.

Kunst und Alchemie

Wenn es mehr sein soll als ein literarischer Verweis, dass sich die moderne Kunst, die klassische Moderne mit Alchemie befasste, wie dies bei Kandisnky, Arp und anderen Künstlern nachgewiesen werden kann (vgl. Das Geistige in der Kunst. Abstrakte Malerei 1890 – 1985, hrsg. von M.Tuchmann und J. Freeman, Stuttgart 1986), so muss auf das skizzierte Verstehen der materiellen Erscheinungen zurückgegriffen werden, wie es sich in der Alchemie und der Naturphilosophie von Paracelsus und Jakob Böhme gezeigt hat. Viel mehr aber als nachgewiesene Lektüren – z. B die Böhme–Lektüre bei Arp. – ist die veränderte Haltung der Kunst gegenüber den Erscheinungen. Allein schon eine grössere Offenheit zu den Materialien, Farben, räumlichen Gestaltungen etc. kann in dem Sinne „alchemistisch" genannt werden, dass sie auf die Wirklichkeiten von Intensitäten, Farben, Formen und Linien u.a. eingeht und sie intensiv erforscht. Dies zeigen z.B. die Lehrunterlagen von Paul Klee oder Johannes Itten während ihrer Tätigkeit am Bauhaus. Das Sich-frei-setzen von allen theoretischen Vorgaben – der Kunsttheorie und der Ästhetik, aber auch der wissenschaftlichen Theorien – bedeutet das Wagnis, sich mit dem Erscheinendem direkt zu konfrontieren und es als phänomenale Materialität anzuerkennen. Dass sich die Bereiche der Farben, Formen, Stoffe, Räumlichkeiten als eigene Wirklichkeiten zeigen, die sich als Gegebenheit anbieten und deren Manifestation unbezweifelbar ist wie z.B. die reine Sichtbarkeit (Konrad Fiedler) oder die Farben (Josef Albers), darf als ein Analogon zur sich selbst offenbarenden Materialität der Alchemie verstanden werden. Nicht überraschend ist es deshalb, dass sich auch in der Kunst der Moderne sogar Heilsvorstellungen, ja Erlösungsutopien abzeichnen – wie bei Mondrian und

im Suprematismus – und so noch die Untergründe der alchemistischen Tiefendimension durchscheinen lassen.

Materialität, Materialien und Erscheinung

Die eigentliche Arbeit steht uns nach dieser etwas bruchstückhaften Skizze erst bevor. Wir sehnen uns nicht zurück in den Kontext griechischer Ursprünglichkeit, der in seiner geschichtlichen Bedeutung gross, doch in seiner eigenen Wucht unwiederholbar bleibt. Mit dem Erscheinungsdenken haben wir uns einen Zugang zum Material verschafft, der uns zu den Ergebnissen unterschiedlicher Interpretationsvollzüge eine Distanz gewährt. Das Grundproblem der aristotelischen Naturphilosophie bleibt uns allerdings erhalten, wenn wir versuchen, in einem direkten Zugriff ein den Phänomenen „Zugrundeliegendes" zu fassen und begrifflich zu bestimmen. Irgendwie entzieht sich das Materielle konstant und verweist uns auf die wahrnehmende Erfahrung, auf die AISTHESIS in ihrer lebendigen Präsenz. Es ist diese Materialität, die wir an dieser Tagung etwas näher betrachten und in die Gespräche einführen wollen.

Es gibt vielleicht einige Grundzüge, die wir dem Erscheinen der Materialien abringen können. So ist mit ihm verbunden:

1. Separierung und Verschmelzung
2. Übergänge und Sperrigkeiten
3. Transparenz, Opazität und Durchlässigkeit
4. Beharrung und Tendenz zu Zerfall oder Auflösung
5 Situativität und Heraustreten aus dem Erscheinungskontext
6. Abhebung, Mitnehmenkönnen oder Liegenlassen des einzelnen Materials
7. Verhältnis zu den Sinnlichkeitsbereichen (z.B. Immaterialität in der Sichtbarkeit)
8. Verhältnis zu den humanen Körperproportionen und Lebensbedingungen Lichtintensität/Auge, Wärme/Haut etc.)
9. Aspekt von Innen/Aussen
10. Intensive und extensive Mannigfaltigkeit

Lassen Sie mich an diesem 10. Aspekt noch etwas herumsinnieren:
Die „intensive Mannigfaltigkeit" ist ein Erfahrungsgehalt, der sich in der Selbstbeglaubigung der Erscheinung entdecken lässt. Nun ist diese Selbstbeglaubigung, verstanden als das einfache und erfüllte Sich-Zeigen der Erscheinung, nicht schon selbst das, was als das Material oder als die Materialität genannt werden kann. Auch ist die Mannigfaltigkeit, die Vielfalt und die in stets weiteren Horizonten sich eröffnende Tiefe der Erscheinungen noch nicht als Material zu bezeichnen. Wie wollen wir es aber bestimmen, wenn wir nichts an die Erscheinungen herantragen wollen, das nicht schon in ihnen enthalten ist? Binden wir uns an diese Richtlinie, können wir nur festhalten, wie sich die Erscheinung zeigt. Sie zeigt sich stets im Kontext anderer Erscheinungen und begriffen in einem konstanten Differenzierungsprozess auch in sich selbst. Vom Sich-Zeigen des Erscheinenden aus und nicht durch eine

Erscheinungsreduktion, wie sie sich durch die ganze Geschichte des Materialverstehens durchhält, sollte ein Horizont nicht-materialer Materialität erschlossen werden können. In einem ersten Vorgriff bietet sich alles Erscheinende durch seine „Intensität" an. Allein schon das Sich-bekunden-können von Erscheinendem und die Weise seiner Insistenz, erscheinend zu bleiben oder sich aufzulösen, bildet so etwas wie den fundamentalen Welthorizont. Die Gefahr besteht natürlich, dass das Sich-bekundenkönnen wieder den Platz einnimmt, den die materia prima als Zugrundeliegendes eingenommen hat. Streng genommen muss man von dem allernächsten Bekundet-Sein von Erscheinendem ausgehen, denn die Welt ist nun einmal da und erscheint in Abstossung des Nicht-Erscheinenden. Wenn nun auch ein umfassender Intensitätshorizont in Sicht kommt, darf man nicht in Versuchung geraten, das qualitative „Materiale" aus dem „Allgemeinen" der Intensität ableiten zu wollen. Die Intensität des Erscheinens liegt stets in der jeweiligen materialanzeigenden Bekundung der Erscheinung.

Gehen wir von der präsenten Intensitätsbekundung aus, so ist die Erscheinungs-Materialität auch mit den Aspekten von Raum und Zeit untrennbar verbunden, denn jedes Erscheinende steht in der Situation des In-Erscheinungen-Seins hier und jetzt. Das Unausweichliche der Situation des In-Erscheinungen-Seins meldet sich zwar als ein hartes Dass, doch ein neuer, allgemeiner Materialitätsbegriff kann nicht durch die Reduktion auf dieses blosse Dass gefunden werden. Er ist zu unspezifisch und übergeht alles differenziert Qualitative und So-erscheinende. Um diesem gerecht zu werden, muss die mühsame Arbeit sorgfältiger Beschreibungen vollzogen werden. Wir können höchstens festhalten, dass die wie auch immer gefasste „Materialität" zusammenhängt mit dem Dass des Erscheinens, denn Stoffe kommen nun einmal vor, zeigen sich uns und wir nutzen sie. Wir können somit erwägen, ob sie (eine husserlsche Formel abwandelnd) das „spezifische Dass im Wie des Erscheinens der Erscheinung" sein könnte.

Die hier sehr vage skizzierte, als „Verdichtung" der Phänomenalität verstandene intensive Materialität ist von offenem Charakter. Sie ist nicht abgetrennt vom erfahrenden Subjekt, womit auch ausgesagt ist, dass sie vom physikalischen Materieverständnis deutlich zu unterscheiden ist. Sie ist vertiefbar, veränderbar und lässt sich nur in ihrem Erscheinen, also unmittelbar und darum ästhetisch beurteilen. Materialität ist selbst eine Dimension der Erscheinung, genauer: des Erscheinens der Erscheinung. In ihr ist das Erscheinen des Denkens selbst inbegriffen, so dass durchaus auch von einer Materialität des Denkens gesprochen werden kann. Denken erscheint in Sprache, Symbolen und in den Bedingungen der Leiblichkeit, die selbst nicht objektivierbar ist. Mit dieser offenen Materialität ist also das kontinuierliche Andrängen erscheinender Wirklichkeit gemeint, in der wir uns konstituieren und die in einer unabdingbaren Weise mit unserem Leben verbunden ist. Wir existieren nicht in einem akosmischen Bereich, es sei denn, wir zögen uns in einen Innenbereich des leeren Sich-Ereignens zurück. Diese Leere ist bereits das Produkt einer Reflexion,

der ein Negationsakt gegenüber dem Erscheinen, dem qualitativ immer spezifischen Erscheinen, zugrundeliegt. Dies bedeutet auch, dass wir uns, in Materialien lebend und uns durch sie konstituierend, nur in einem indirekten Sinne auf „die Materialität" als ein Allgemeines beziehen können. Gemeint ist mit der allgemeinen Materialität letztlich nur das Faktum der Emergenz aller Erscheinungen, doch nicht nur brutal und in absoluter Kontingenz, „dass" Erscheinungen erscheinen oder „dass" die Welt ist, sondern der Begriff dieser Materialität zielt ab auf die aller Subjektivität vorausliegende Mächtigkeit der qualitativ sich zeigenden und sich offenbarenden Erscheinungsfülle. Die Offenbarkeit der qualitativ-intensiven, d.h. immer: der unendlich-intensiven Erscheinungs-Emergenz, dieses ursprünglichsten Erkenntnishorizontes – auch wenn er sich nicht in ausgeformter Sprache verkündet – ist in der magisch-alchemistischen Naturspekulation auch als die „Sprache der Natur" benannt worden. Farben, Töne, Steine, Bäume sind niemals erschöpft in begrifflichen Bestimmungen und sprachlichen Artikulationen. Das dauernd erfahrene Ungenügen, erscheinendes Material beschreiben und sprachlich einfangen zu können, ist gerade der Erweis seiner Offenheit. Die ästhetisch-künstlerische Arbeit an den Materialien setzt die intensive Mannigfaltigkeit oder besser: die Intensität der erscheinenden Mannigfaltigkeit voraus.

Es ist offensichtlich, dass diese Schlussbemerkungen in einem allzu fragmentarischen Zustand hier stehen bleiben. Sie beweisen nur, dass die ästhetische Rückgewinnung der Materialien und der Materialität gewiss noch mancher geistigen Anstrengung bedarf.

Berichte aus Heinrich Barths Umfeld

Jens Soentgen: Ein „zukunftsweisendes Werk"

Die markanteste Einschätzung von Heinrich Barths Bedeutung, die in letzter Zeit an einem öffentlichen Ort zu lesen war, schrieb Jens Soentgen in der Neuen Zürcher Zeitung vom 27./28. Nov. 1999 unter der Überschrift *„Der vergessene Bruder"*. Dort heisst es zu Barths systematischem Werk „Erkenntnis der Existenz", darin handle

„...es sich um eine der ertragreichsten Unternehmungen der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, Warum? Heinrich Barth geht aus vom Erscheinen, von dem, was man <<sehen, hören, sinnlich wahrnehmen kann>>. Das hört sich zunächst nicht sehr originell an. War das nicht auch der Ausgangspunkt der Phänomenologen?...

„Barth betont immer wieder, dass jede Erscheinung auf einem *Erscheinen* beruht; jede Erscheinung, wie unscheinbar sie auch sein mag, ist ein Ereignis. Im Grunde genommen spricht die Barth'sche Philosophie von einer simplen Sache: von der Unwiederbringlichkeit des Augenblicks. Was wir heute nicht sehen, werden wir niemals sehen. ... Schon das Erinnern, so zeigt er, verfehlt die Aktualität des Erscheinens. Barth versucht konsequent, im Zeichen des Erscheinens ein neues Verständnis von Mensch und Welt zu entwickeln...

„Aus seinem Werk kann man lernen, dass die sinnliche Wirklichkeit nicht, wie Physikalisten und viele analytische Philosophen oft suggerieren, auf überzeitliche Strukturen und Gesetze reduziert werden kann. Barth lehrt eine neue Aufmerksamkeit für jedes Unscheinbare, das sich den Schematismen unserer Alltagswahrnehmung entzieht...

„Solche Aufmerksamkeit braucht man auch, um das Werk Barths zu entdecken. Denn es hat selbst etwas Unscheinbares, es wirkt auf den ersten Blick harmlos. Es gibt aber Anstöße, die unser Wirklichkeitsbewusstsein verändern können. Es ist schwer zu erklären, weshalb ein so zukunftsweisendes Werk so vollständig in Vergessenheit geraten konnte."

Elfriede Huber-Abrahamowicz: Das Problem der Kunst bei Platon.

Ebmatingen (Adonia Verlag) 1997 (1. Aufl. 1954)

Die Autorin ist Heinrich Barths erste Doktorandin. Sie promovierte 1950 mit ihrer Arbeit zu Platons Kunstverständnis. Die spätere barthsche Hochschätzung des Ästhetischen war zu diesem Zeitpunkt noch nicht so offensichtlich wie nach der Publikation des Vortrages von 1956 über Grundgedanken der Ästhetik , ganz zu schweigen von der exponierten Stellung des Ästhetischen in der Erkenntnis der Existenz aus dem Jahre 1965. Es ist freilich das Recht jedes Schülers und Schülerin, sich gegen die Dominanz des Meisters aufzulehnen oder auch seine Richtlinien zu ignorieren. Jedenfalls ist es bemerkenswert, wie die Autorin, von heute aus gesehen, Platon – wenigstens der Intention nach - in seiner negativen Einschätzung der Kunst zustimmt und damit sicher dem weiteren Weg Barths nicht folgen konnte. Das Interesse der damaligen Doktorandin lag primär auf Seiten der Platon-Exegese, obwohl sie sich sehr entschieden gegen die „Überschätzung" und „scheinbare Hochschätzung der Kunst" (7) wendet. Es werde ohne Mass gewertet. „Und je chaotisch-abgründiger sie (die Kunst, A.W.) ist, desto mehr reizt sie den in techni-

scher Anspannung leer und starr Gewordenen." (ib). Welche Kunst ihr damals – um 1950 – zu schaffen machte, ist unklar. Später stossen wir nur auf ein Sedlmayr-Zitat über Cézanne (65f), ohne dass dessen Quelle – die Selbstäusserungen Cézannes, die doch auch damals zugänglich waren – zu Rate gezogen worden wäre. Das eigentlich grosse Thema der Moderne der ersten Hälfte des 20.Jahrhunderts war doch – wie aus der künstlerischen Aktivität z.B. des Bauhauses, Mondrians, Malewitsch` und Kandinskys bezeugt ist – das „Geistige in der Kunst", die sogenannte Abstraktion, also gerade das Gegenteil des Chaotisch-Abgründigen, aus den Erscheinungen hervorzulocken. Wir wollen uns aber nicht bei den Deutungen aufhalten, die aus der damaligen Situation reduzierter Kunstinformationen entstanden sein mögen, geht es doch der Autorin darum, die Kunstskepsis Platons aus seiner Philosophie zu begründen.

Dieses Thema scheint wieder an Aktualität zu gewinnen, ist doch die Rede vom Ende der Kunst allgegenwärtig – verbunden oft mit der andern Rede vom Ende der Philosophie. Das führt die Besinnung zurück an die Ursprünge der Philosophie selbst und ihres gespannten Verhältnisses zur Kunst. Sind beide in eine Sackgasse geraten? Bereits vom Hauch des Klassischwerdens berührt ist der Titel von Joseph Kosuths Essay *Art after Philosophy and After* (Collected Writings, 1966-1990. Cambridge, Massachusetts 1991). Kosuth verwandelte die Kunst selbst in Philosophie, vor allem in Sprachphilosophie von Wittgensteins Gnaden, so dass über seinen Essay-Titel nicht genau befunden werden kann. Dass das Schlagwort vom „Ende von ..." nicht neu ist, vermag stets der Hinweis auf Hegel zu verdeutlichen, ein Hinweis allerdings, der seine Berechtigung wahrscheinlich einer nicht hinlänglich glaubwürdigen Quelle, einer Nachschrift des Hegel-Schülers Hotho verdankt und Hegel selbst auch nicht ganz geheuer war (Vgl. Annemarie Gehtmann-Siefert, *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst.* In: Hegel-Studien / Beiheft 34, 1992, S.9 - 39). Wer heute über das innere Verhältnis – im Unterschied zu einem äusseren, das sich auf die Vergleiche von Erkenntnisformen beschränkt – von Philosophie und Kunst reflektiert, mag sich am Satz von Arthur Danto stossen, dass die Philosophie von Platon bis heute von der Art und Weise lebte, wie sie die Kunst unterdrückte *(Die philosophische Entmündigung der Kunst*, München 1993, S. 11). Dies ist ein hartes Wort, das uns aber wieder an den griechischen Ursprung der Philosophie und der durch sie geprägten Tradition zurückführt. In Platons Philosophie wird der erste grosse Kampf zwischen Philosophie und Kunst ausgefochten, der mit grossen Folgen zuungunsten der Kunst ausfiel.

Die Konstruktion der Arbeit vollzieht sich in drei Teilen mit je drei Kapiteln: Die Stellung der Kunstproblematik in der platonischen Philosophie (1. Teil), Das Wesen der Kunst (2. Teil) und: Die existentielle Problematik der Kunst (3. Teil). Der Grundgedanke der Interpretation wird am Verhältnis von Sophistik, Kunst und Platonischer Philosophie zur Erscheinung entwickelt. Aus den unterschiedlichen

Zugangsarten zur Erscheinung ergeben sich auch die Differenzen zwischen den drei genannten Grössen. Mit den damaligen bedeutendsten Interpreten der platonischen Philosophie, vor allem mit W. Jaeger (*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen,* Bde. I-III, Berlin 1934-1947), nimmt die Autorin an, dass für Platon Sophistik, Kunst und Philosophie der „Menschenbildung" (13) oder „Menschenführung" (18) dienen, weshalb ein psychagogischer Zug die ganze Arbeit kennzeichnet. Es ist von diesem Ansatz her schon deutlich, dass eine im modernen Sinne autonome Kunst – die es in der Antike und auch im ganzen Mittelalter gar nicht gab (Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990) – keine Chance auf eine eigene Wirklichkeitsanerkennung besitzt. Paradox allerdings ist es, dass gerade das Durchschauen der individuellen oder besonderen Erscheinung auf ein ihm innewohnendes „Allgemeines", also auf das Eidos, zum Wesentlichen der Kunst erklärt wurde. In den Worten der Autorin: „Und es zwingt uns aufzuhorchen, wenn ein Durchschauen der individuellen Wirklichkeit auf ihre `gestalthafte` Allgemeinheit als Moment des Platonischen Erkenntnisvollzugs festgestellt werden kann; denn gerade darin, was in dieser Weise als Moment des Platonischen beschrieben wird, dürfte der Schlüssel zum Verständnis der griechischen Kunst liegen." (18). Damit verlagert sich der Schwerpunkt des Kunstinteresses vom Sinnlich-Phänomenalen ins Eidetische, so dass die Erscheinung höchstens zur Stätte eidetischer Offenbarkeit oder Epiphanie werden kann. Der Verächter der Kunst wird damit zum Begründer einer Kunsttradition, die lange ihr eigenes Negieren der erscheinenden Wirklichkeit nicht bemerkte. Nach dem Untergang der eidetischen Weltordnung mit eigenem ontologischen Status – die im Eidos eben nicht bloss ein „All-Gemeines" lebendig wusste (vgl. Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung*, Basel 1947, Bd. I S. 66ff. = PE) sondern das Wesen oder die schöne Gestalt - verdünnt, verkürzt und verflacht die von Platon aufgewiesene Problematik, ja , man muss eigentlich zugestehen, dass sie gar nicht mehr verstanden werden kann. Nietzsches postulierte und salopp formulierte „Umkehrung des Platonismus" steht zwar noch immer in dieser mehr als 2000jährigen Tradition, doch ist sie zugleich Ausdruck eines ontologischen Unverständnisses des Eidetischen.

Dass die Situation komplexer ist, als sie hier dargestellt wird, machen die Reflexionen der Autorin über die Abkünftigkeit von Sophistik und Kunst aus dem Mythos deutlich. Sie sind Abkömmlinge einer mythischen Einsicht in die Erscheinungen, aus deren Tiefen Götter und Helden als Vorbilder und als paradigmatische Gestalten für die Menschen heraustraten. Wer Platons Philosophie ebenfalls im Horizont dieser mythischen Interpretation sieht, entdeckt in der sogenannten Ideenlehre die Spur dieser Vor- und Überwelt. Manchmal hat es den Anschein, als fiele noch ein Strahl paradigmatischer Auszeichnung auf Platons Kunstauffassung, doch sie bleibt, weil die wirkliche Durchsicht durch die individuelle Wirklichkeit letztlich das Erscheinende negiert und überwinden will, verhaftet in der „Erscheinungshaftigkeit der Erscheinung" (26). Darin liegt das entscheidende Defizit der Kunst. Platon strebt

natürlich keine nicht-erscheinende Erscheinung als Idee an, vielmehr eine eidetische Erscheinung, die sich von der blossen Erscheinungshaftigkeit oder Erscheinungsgebundenheit befreit hat. Dieses Ziel erreicht die Philosophie, nicht aber die Sophistik. In diesem Rahmen muss nun die Kunst erörtert werden.

Weil der ontologische Status der Erscheinung schon reichlich defizient angesetzt wurde, verbleibt der Kunst, die sich gerade im Bereich des Sinnlich-Erscheinenden betätigt, eine recht prekäre Stellung. Von der Autorin wird in luziden Formulierungen die Verbindung von Erscheinung, Idee, Schönheit und der höchsten Idee des Guten dargestellt, so dass in einem übergreifenden Verständnis die Kunst (worunter Malerei, Skulptur und Dichtung fallen) auf die letzte Wahrheit, auf das Gute ausgerichtet bleibt und daran gemessen wird, wie sie diesen Bezug verarbeitet, bei aller Gebundenheit an die objektive Unwahrheit als Phantasma und an die Subjektivität, die höchstens eine Wahrheit im Pathos, also der existentiellen Erfahrung des Künstlers, erreichen kann. Der Anspruch, der damit an die Kunst gestellt wird, geht klar weit über das hinaus, was sie – aus heutigem Verständnis heraus – zu leisten vermag. Es ist das Verdienst dieser Arbeit, auf diese Grenzen aufmerksam und die Opposition Platons gegen die Kunst plausibel gemacht zu haben. Er wird geradezu als „Feind der Perspektive" bezeichnet (63). Ein Zurückschrecken vor der Eigenmacht der Phänomene ist unverkennbar, wie dies im Theätet deutlich wird. Wenn Platon sogar gegen die Wirklichkeit der Perspektive opponiert oder sie als Erweis der Defizienz der erscheinenden Wirklichkeit gegenüber einer aperspektivischen oder auch allperspektivischen einzusetzen versucht, muss man sich doch auch von seinem eigenen Ansatz her verwundern. Warum, so ist man versucht zu fragen, wurde in seiner der mathematischen Weltdeutung offenen Akademie nicht die perspektivische Geometrie erfunden? Gerade die Entdeckung der „Gestalt", die sich zwischen der eidetischen Wirklichkeit und den immer subjektiven Erscheinungs-Aspekten in eigentümlicher nicht-erscheinender Erscheinungshaftigkeit – als ein „Drittes" (61) - zeigt, hätte dazu führen können. In den Worten der Autorin: „ Diese `Gestalt`ist nicht unanschaulich, unräumlich wie die Idee, sie hat den Charakter der schematischen Anschaulichkeit, d.h. sie ist räumlich, aber unterliegt nicht den Gesetzen der Perspektive, oder vielmehr wir verhalten uns zu ihr, nicht insofern sie der Perspektive unterliegt, sondern insofern ihre Proportionen feste sind." (61) Zu dieser Einsicht führt die Diskusion des berühmten Kline-Beispiels: der Handwerker stellt aufgrund von festen Proportionen sein Liegebett her, während der Maler, der es malt, nur das Abbild eines Abbildes malt. Und doch muss man nach der Entwicklung der Zentralperspektive und der ihr folgenden perspektivischen Geometrie bemerken, dass es auch der festen Proportionalität bedarf, dass man in einem aspekthaft dargestellten und gemalten Liegebett überhaupt eine Liegebett-Form sehen kann. Die Reduktion der Gestalt auf Proportionalität vermochte offenbar nicht, die Anschaulichkeit hinter sich zu lassen, um das Gestalthafte aufzulösen und es in einer direkten geometrischen Aufschlüsselung in den subjektiv aspekthaften Erscheinungen wieder zu entdecken.

Gerade in dieser Textpartie (65 – 69) hat die Autorin versucht, nun ihre durch Platon gewonnenen Einsichten auf die „moderne Kunst" anzuwenden. Hier wäre natürlich heute, nach einem halben Jahrhundert, viel zu bemerken und einzuwenden. Gerade weil sich die Kunst und vor allem die Platon höchst suspekte Malerei auf die „erscheinende Erscheinung" , auf das „Phantasma" und damit nur auf das „unmittelbare Sinnenfällige" und nicht auf die „Bedeutung" der Erscheinung (65) konzentriere, verfehle sie die Wahrheit. Dadurch drohe ihr eine „erschreckende Logosferne", die nun der Autorin in der Malerei Cézannes – oder besser: in den zitierten Äusserungen Cézannes über seine Maltechnik – in der modernen Kunst voll offenbar geworden sei. Anstatt diese Interpretation weiter zu zergliedern, können wir sie benutzen, um die Distanz zum Denken ihres Doktorvaters noch etwas deutlicher bewusst zu machen. Der Grundgedanke der Philosophie der Erscheinung könnte im Sinne des anfangs zitierten Satzes von Danto formuliert werden: jede Philosophie ist durch die Weise bestimmt, wie sie die Erscheinung – und letztlich das Erscheinen der Erscheinung – unterdrückt, affirmiert oder verkennt. Wie wir wissen, erwuchs die Erscheinungsphilosophie aus Entwürfen zu einer „Philosophie des wirklichen Seins" (Titel eines unveröffentlichten Ms aus dem Jahre 1939). Schon in der Philosophie der praktischen Vernunft von 1927 machte sich ein starkes Element phänomenaler Manifestation geltend. Das wirkliche Sein ist das erscheinende Sein, so dass Erscheinung zum originalen Anstoss alles Erkennens wird und das Erscheinen der Erscheinung in seiner sich selbst beglaubigenden Manifestation als irreduzibel erkannt wird. Dennoch wird das Erscheinende, wie die ganze bisherige Geschichte der Philosophie bezeugt, aus Nicht-Erscheinendem und ontologischen Substruktionen, die heideggerschen eingeschlossen, hergeleitet. Dieser Umstand bewegte kürzlich Helmut Pape, von der Unsichtbarkeit der Welt zu sprechen (*Die Unsichtbarkeit der Welt. Eine visuelle Kritik der neuzeitlichen Ontologie*, Frankfurt a.M. 1977). Wie bei Platon selbst ist auch bei der Autorin eine Furcht vor der Eigenmächtigkeit der Erscheinungen (als Chaos) oder der Eigenbedeutung des Aspekts (als Subjektivität oder Bedeutungsverweigerung) spürbar, eine Furcht, die Heinrich Barth am Anfang seiner Platon-Analyse als Erschrecken vor dem unbarmherzigen Phänomenalismus des Protagoras benennt (PE I 53ff). Die Kunst als Stätte eines konstanten Versuches, „Erscheinung" und „Sein" – nicht nur in philosophischer Spekulation, sondern auch in geistig-materialer Verdichtung - zu verschmelzen und zu identifizieren, ist tatsächlich aus platonischer Sicht ein konstantes Ärgernis, zugleich ein „grell aufleuchtendes Feuer" (Ib 54), mit dem gespielt wird, aber das unter Kontrolle gehalten werden muss. Ist hier nicht auch der heraklitische „Blitz, der alles steuert" in seinem Widerschein zu entdecken?

Ist die Kunst in platonischer Sicht in den Bereich des Scheins oder Phantasma verwiesen, so kann ihr zwar der Anspruch auf Objektivität der Wahrheit abgesprochen

werden, jedoch nicht eine zweitrangige, nämlich die subjektive, die sich auf Wahrheit des Aspekthaften und auch des Künstlers selbst beschränken muss. Die subjektive Wahrheit der Kunst ist das Pathos (72ff), das aber auf der Seite des Subjekts und nicht der Ideen selbst zu suchen ist. Aber auch hier zeichnet sich eine im Pathos latente „objektive Gestalt der Wahrheit" ab (88ff). Sie wird in der Selbsterfahrung im künstlerischen und philosophischen Verhalten aufgewiesen, vornehmlich aus der Interpretation einschlägiger Texte aus dem „Staat". Leider kommt die etwas veränderte und offenbar differenziertere Kunstauffasung der „Nomoi" nicht voll zum Zug (125). Wesentlich ist in diesen Partien, dass der Seele in ihrer Empfänglichkeit für „Harmonie und Rhythmus" (76ff, 82ff) die entscheidende Rolle zufällt. Der pythagoreische Hintergrund macht sich auf diese Weise in Platon bemerkbar: „Harmonie und Rhythmus wirken als sinnenfällige unmittelbar auf das Pathos. In dieser ihrer Sinnenfälligkeit sind sie nicht nur Phantasma, sondern die Art ihrer Erscheinungshaftigkeit ist die des Geometrischen. Das Mathematische, das Mess- und Zählbare, ist aber gerade die Auszeichnung der Gestalt gegenüber dem Aspekt....Harmonie und Rhythmus gehören also zu dem Grenzgebiet des Erscheinungshaften, das zugleich sinnenfällig und rational ist." (83) Darin liegen ihre Stärke, die vor allem in der Musik für Platon bedrohlich wird, aber auch ihre Schwäche, bleiben sie doch in einer Art Schemenhaftigkeit des Logos verhaftet, ohne dass er bedeutungsmässig präsent wäre. Da die Kunst aber nun im Subjekt verankert ist, wird sie ein Problem der Menschenbildung und letztlich auch des Erziehungs-Staates (86f). Sie kann aber nur über grosse Einschränkungen diesem dienlich sein, denn sie kommt aus ihrem phantasmatischen und pathetischen Status nicht heraus. Allein das Subjekt, das in seiner Selbsterfahrung offen ist für die Wahrheit, kann den objektiven Gehalt des Pathos erreichen. Auf die Kunst bezogen: „Die Kunst hat die Möglichkeit, wahr zu sein, weil sie das in der Wahrheit Stehen des Subjekts offenbar machen kann". (88) In differenzierten Überlegungen wird nun dargelegt, wie Kunst, Philosophie und Mythos – als eine Lüge, genauer: als das Abbild einer Lüge, die der Wahrheit nachgebildet ist (92) – ihren Wahrheitsgehalt retten können. In dieser komplexen ontologischen Situation kommt der mit dem Mythos verschwisterten Dichtung eine besondere Bedeutung zu.

Der 3. Teil widmet sich nun gerade diesem Aspekt, trifft doch alles, was über den defizienten Charakter der Kunst gesagt wurde, auch weitgehend auf Platons eigene Kunst, auf die Kunst der Dialoge, zu. Kann man überhaupt von „Platons Kunst" (127ff) sprechen? Wir lesen: „ Die Dialoge Platons sind Dichtung; als Dichtung eines, der, um die Eigentlichkeit des Menschen bemüht, sie nicht an das Werk verrät, sind sie schon in ihrem ungewöhnlichen existentiellen Ernst von dem, was im geläufigen Sinn als Kunst gilt, unterschieden." (131f.) Streng genommen müssten die Dialoge wie alle Künste unter das harte Verdikt der Lüge oder zum mindesten des Spiels (128f) fallen. Freilich muss man den Unterschied zwischen den gesprochenen, im von Augenblick zu Augenblick erscheinenden Dialogen und den schriftlich

fixierten deutlich unterscheiden. Diese können nur Abbilder jener sein, stehen also im Bezug der Mimesis (115ff) zur Wahrheit und können keineswegs, wie dies vielleicht modern ausgedrückt werden könnte, als künstlerisch-philosophische „Produktionen" verstanden werden. Die ganze Fragestellung rührt natürlich an den Status der Philosophie Platons, der, wie wir wissen, Vorbehalte gegen die schriftliche Fixierung philosophischer Dialoge hatte. Gerade weil er seine Philosophie in der Form der Dialog-Kunst der Schriftlichkeit und damit der Dichtung übergab, scheint er sie gleichsam vor dogmatischen Verfestigungen zu bewahren und ihre Einsichten im Bereich der Doxa als vorletzte und revidierbare halten zu wollen. Philosophie bleibt so eine in Gesprächen und Erkenntnis-Ereignissen sich sprachlich zeigende Manifestation. Man kann also sagen: Der Logos lebt und existiert nur, insofern er in von leiblichen Menschen geführten Dialogen erscheint. Aber es ist an den Status des menschlichen Seins zu erinnern: „Die Kunstablehnung Platons hat ihren Grund in seiner Einsicht in die Verkehrtheit der existentiellen Haltung des Künstlers und der durch solche Kunst bei den Empfängern bewirkten, und betrifft das Werk nur sekundär; dies muss bedacht werden, wenn der Kunstcharakter der Platonischen Dialoge nun ins Auge gefasst werden soll." (128) Zwei Lösungen scheinen sich für die Kunst anzubieten: Aufhebung der Kunst in Kult oder Philosophie (133f). Aber in welche Philosophie? Sicher in jene, die sich als ein konstantes dialogisches Bestreben manifestiert – und, folgt man der angedeuteten Konsequenz, über sich hinaus in die Offenbarwerdung der Wahrheit eintritt. Man könnte sich fragen, ob Platons Ablehnung der Kunst nicht in sich auch die Ablehnung der Philosophie verbirgt. Dies sind nachdenkliche Fragen, die uns anhand der ersten von Heinrich Barth abgenommenen Dissertation an den Anfang unserer Philosophie führen können.

Armin Wildermuth

Gerhard Huber: Eidos und Existenz. Umrisse einer Philosophie der Gegenwärtigkeit

Basel (Schwabe) 1995

Nachdenkliches, Polemisches und Hoffnungsvolles beim Lesen eines nicht-"zeitgemässen" philosophischen Buches

Man vergisst oft, dass auch ein philosophisches Werk aus einer Lebensgeschichte herauswächst, und der Autor oder die Autorin in ihm das Ziel einer jahrelangen Anstrengung erreicht sieht. Gerade hinter theoretischen Arbeiten droht das Verschwinden des Autors, was eine Weile lang als besondere Entdeckung in postmoderner Literatur kursierte. Gerhard Huber macht demgegenüber gleich im Vorwort darauf aufmerksam, dass auch die abstraktesten philosophischen Gedanken nicht ohne eine existentielle Resonanz sein dürfen. Er führt uns in jene extreme Situation ein, in der er nach einer Operation den radikalen „beginnenden Lebensentzug" erfuhr, zugleich aber „aus der vorschwebenden Bildlosigkeit zentraler philosophischer Gehalte meines Denkens so etwas wie deren letzte Bestätigung im Abschied von der Welt verspürte..." (9) Es sei dieser höchst persönliche Hinweis besonders darum zitiert, weil er das Wesen dieses philosophischen Denkens zu erkennen gibt, das in seinem Vollzug nie rein theoretisch bleibt, sondern, der Gegenwärtigkeit verpflichtet, sich immer auch einer Praxis absoluten Ernstes einverwoben weiss.

Gerade eine Philosophie der Gegenwärtigkeit muss sich der Aktualität des Heute annehmen und ihre Fragekonstellation aufnehmen. Sie kann sich noch so in Frage stellen, beginnen muss sie bei heute einleuchtenden Positionen. Es zeigt sich aber sogleich, dass Gerhard Huber das Fundament, auf dem die neuzeitliche Philosophie bis heute steht, zu durchstossen gewillt ist. Wie Hegel die Situation markierte, begänne die selbständige Philosophie mit Descartes, mit dem Selbstbewusstsein oder der Subjektivität. Indem Huber auf ein tieferes „Wahrheitsfundament zurückfragt" (12), ist die Frage nach dem Subjekt keineswegs irrelevant geworden. Es soll aber in einer offeneren und auch welthaltigeren Weise als bisher bedacht werden..

Die wesentlichen sachlichen Probleme der Philosophie sieht Huber durch die heutige Tendenz zur Historisierung weitgehend verstellt. Wie Elefantenfüsse wirken oft auf ihren Textseiten die Fussnoten, so dass vor lauter Zitaten und Verweisen eine eigene Fragestellung nicht mehr gewagt wird. Huber plädiert für eine philosophische Sachhaltigkeit, die sich auf die „Wesensstrukturen eines Ganzen" (12) ausrichtet und sie sich nicht durch die wissenschaftliche Objektivität vorgeben lässt. Es ist klar, dass ein solches philosophisches Denken weit ausholen muss und seine Massstäbe an den grossen Systemen der Überlieferung gewinnt.

Einige Bemerkungen lassen sich hier einschieben: Lähmt die heutige Historisierung weitgehend den philosophischen Gedanken, so bewirkt sie paradoxerweise eine

Verstärkung der als überholt geltenden Positionen. Das Wissen um die philosophische Überlieferung nimmt konstant zu und wird durch die neuen Informationstechniken neu ins erinnernde Bewusstsein eingefügt. Vielleicht wird auf diese neue Weise die Philosophie durch ihre eigene Geschichte eingeholt. Es könnte der Augenblick kommen, an dem man einsichtig wird, dass die gegenwärtige Philosophie ihrer eigenen Tradition nicht gewachsen ist. Das Gerede über die „Überwindung der Metaphysik", des „Man-kann-hinter-Kant-nicht-zurückgehen", über die Statements: „Alle Philosophie ist Sprache", „alteuropäische Philosophie muss transformiert werden", „das Ende der Gutenberg-Galaxie erfordert ein neues Denken" usw. erfolgt doch zumeist aufgrund einer sehr schmalen philosophischen Basis. Es sind dies doch alles Aussagen, die auf einem grundsätzlich nicht überwindbaren Wissens- und Verstehens-Defizit beruhen. Noch schlimmer: sie versuchen, dieses Defizit durch Handstreiche und Vergessenspostulate zu überwinden. Manchmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die eigentliche sorgfältige Arbeit an den Schichten, Reduktionen und Entdeckungen der philosophischen Denk- und Erkenntnisgeschichte gar noch nicht begonnen hat. Vielleicht wird uns die Computertechnik mit ihren sich möglicherweise verselbständigenden Vernetzungen eine neu Ära des hermeneutischen Bewusstseins eröffnen, das uns erst die grossen und uns bedingenden ontologischen Umwälzungen unseres Weltverstehens zu erkennen ermöglicht. Jedenfalls beginnt sich eine Kluft aufzutun zwischen den verengenden und simplifizierenden Abstraktionen der heutigen Philosophie und dem immer präziseren und umfassenderen Sichtbarwerden der philosophischen Überlieferung. Beschleicht einem nicht manchmal der Verdacht, dass die grossen Fragestellungen und Antworten der Philosophie schon lange immer nur hinter uns liegen? Dass es sich um naive Fragen handeln könnte, dürfte kein Grund sein, sich mit ihnen nicht wieder intensiv zu beschäftigen. Warum sollten eigentlich die Fragen über Geburt, Tod, Glück und Leiden naiv sein?

Gleichsam hinter einer szenischen und publizistischen Vorderseite der Philosophie vollzieht sich ein anderes Geschehen, das selbst wieder sehr unterschiedliche Staffelungen aufweist, aber sich im ganzen als ein Gemenge aus reiner philosophiehistorischer Forschung und engagierter Klärungsarbeit vor allem in der Genese von Begriffen und Konzepten darbietet. Um es auf den Punkt zu bringen: soll eigentlich die ganze Anstrengung der philosophischen Forschung, die sich um die griechische Antike, um die Scholastik und um die grossen Systeme des 17. bis 19. Jahrhunderts bemüht, als blosse Historie abgetan werden? Kann das Ringen um ein immer umfangreicheres und vertieftes Verständnis der Vorsokratiker,: Platons, Aristoteles', Plotins, Augustinus' und der jahrhundertelangen Arbeit an der Patristik und Scholastik als blosse Philosophiegeschichte verstanden werden? Was soll eigentlich das intensive Studium von Descartes, Kant, Hegel und Schelling zu Tage fördern – ein dokumentarisches Wissen, dass der oder jener Begriff so oder so verstanden worden sei und ohne dies oder das gar nicht mehr plausibel sei? Oder – um die Sache ganz

zynisch auszudrücken – sind alle diese Spiele nichts anderes als Rituale von Lehrstühle suchenden Philosophen, die den Namen Philosophen überhaupt nicht verdienen? Sicher hat die Aufarbeitung der Geschichte von Begriffen und von philosophischen Systemen viel Klarheit und Differenzierung gebracht und wird es weiter bringen. Angesichts dieser im 20. Jahrhundert intensivierten Forschung, die immer weiter und auch vorbehaltloser in die Bereiche philosophischer Reflexion und unseres tradierten Wissensbestandes ausgreift, muss man sich allerdings fragen, ob unsere heutigen Verstehens-Instrumente, mit denen wir dieser immensen Überlieferung begegnen, überhaupt noch zureichend sind. Und noch ein weiteres Moment irritiert: Steckt in dieser skizzierten Erweiterungstendenz (die noch unterstützt wird durch die euen computergesteuerten Forschungsmethoden) eine von einem ganz anderen Typ philosophischer Arbeit getragene Anstrengung, die doch mehr als blosses historisches Interesse verrät? Wie auch immer dieses Interesse gedeutet werden muss - ihm hat die radikale Kritik der Sprachanalytiker, der Semantiker, der Wissenschaftstheoretiker und auch der Neurophilosophen keinen entscheidenden Abbruch antun können. Die Erforschung der philosophischen Entdeckungen, ja auch der Entdeckung der Philosophie selbst, geht ihren Gang, so dass wir heute in veränderter Situation an Raffaels Bild erinnert werden: im Vordergrund debattieren und tummeln sich die Gruppen emsiger Sophisten und Analytiker, während aus der Tiefe des Hintergrundes die massgebenden Philosophen, Platon und Aristoteles, in Erscheinung treten. Die Übersetzungen ins Zeitgenössische können vielfach sein: im Vordergrund die dekonstruktivistischen Jongleure vieler Schattierungen, die nach der Philosophie suchen, sie nicht mehr finden und sie virtuell simulieren, während sich im Hintergrund das Riesengebrige der grossen philosophischen Spekulation aus Nebelschwaden abzuzeichnen beginnt.

Die Lage wird noch schwieriger, wenn man sich bewusst wird, dass in der textkritisch exakt dokumentierten Rezeptionsgeschichte geistige Grössen vorkommen, die dem heutigen Menschen unverständlich oder zum mindesten irrelevant geworden sind, obwohl sie jahrhundertelang die intelligentesten Menschen in Atem hielten und geradezu Pole waren, nach denen sich das Denken von Zeitaltern ausrichtete. So schreibt Gerhard Huber, die übliche Metaphysik-Angst beiseite schiebend: „Es mag Zeitgenossen geben, die es befremdlich finden, wenn im Zusammenhang einer systematischen Grundlegung der Philosophie das, was in unserer Sprache <Gott> genannt werden kann, zu einem wesentlichen Thema wird. Indessen bedarf ein solches Unternehmen keineswegs einer apologetischen Rechtfertigung. Seit ihren Anfängen ist die Philosophie mit <Gott> und den <Göttern>, dem <Göttlichen> (theion), als einem ihrer zentralen Themen befasst.“ (303) In der philosophischen Sprache erscheint das mit dem Wort „Gott“ Gemeinte als das „Absolute“. Ihm ist im Werk Gerhard Hubers das 11. Kapitel gewidmet. Allzubekannt ist das Wort Nietzsches geworden, dass vom Tode Gottes als dem grössten Ereignis der Neuzeit berichtet. Wie das Zitat vermuten lässt, ist tatsächlich bei Huber die Metaphysik keineswegs überwunden oder verwunden, im Gegenteil, sie wird, wie bei Karl Jaspers, dem Lehrer des Verfassers, als Frage nach dem Absoluten positiv aufgenommen und bedacht. Noch dumpf dämmert es gerade auch bei den Denkern, die in der Philosophie mit rigoroser Logik und Semantik für Ordnung und Klarheit sorgen wollen, dass es „etwas Absolutes“ geben müsse, um überhaupt sinnvoll zu philosophieren. Dass es ihre eigene Analyse ist, in der das Absolute erscheinen soll, gibt ihnen ein Pathos und ein Ethos, das gerade durch deren Weltfremdheit faszinieren kann.

Weitere philosophische Exotismen finden sich bei Huber etwa in den Reflexionen zur Philosophie als einem Erkenntnisunternehmen, das sich dem Ganzen der Wirklichkeit widmet, zu Zeit und Ewigkeit, zum Guten (agathon), zum Problem der absoluten Transzendenz, und vor allem auch zum Eidos, das, mit „Idee“ übersetzt, wenig von dem besitzt, worum es Huber – und ursprünglich auch Platon – geht. Die Gegenüberstellung von Eidos und Existenz bedarf einer unvoreingenommenen Reflexion – ja, einer Begegnung mit geistigen „Gegenwärtigkeiten“, die einem eilenden, sich in Abstraktionen verlierenden Denken verschlossen bleiben müssen. Der Begriff Existenz, der nach 1945 durch den sogenannten Existentialismus nachhaltig in die philosophische Sprache eindrang und sie lange beherrschte, gilt heute für viele „Zeitgenossen“ als ein Anachronismus. Auch hier wäre so langsam wieder eine intensivere Reflexion angebracht, ist doch Existenzphilosophie eine Neuformulierung von Kants Praktischer Vernunft.

Wie könnte man Gerhard Hubers „Philosophie der Gegenwärtigkeit“ positionieren? Er selbst nennt als seine Lehrer, auf die er sich direkt und indirekt bezieht, Heinrich Barth und Karl Jaspers, doch es steht auch zitiert: „...sed magis amicus Plato“ (5). Das Einsetzen seiner Philosophie ist heute, nach den Devotionsgesten der sich oft in Spitzfindigkeiten verkrümelnden sprachanalytischen Philosophien, tatsächlich unzeitgemäss, nimmt sie doch den antiken und bis zur Aufklärung noch geltenden Gedanken auf, dass die Philosophie das Ganze der Wirklichkeit bedenken solle. Sie setzt also dort ein, wo auch die antike Philosophie begann, nämlich bei der Welt als Grundphämomen, also beim Kosmos. Allerdings ist es ein dynamisierter, relationalisierter und temporaler Kosmos, in den von vorneherein auch die menschliche Existenz eingeschlossen ist. Wird auch der barthsche Gedanke der Erscheinung sehr intensiviert bedacht, so ist es aber vor allem das Ereignishafte und Praktische, das in der Gegenwärtigkeit der Welt fundamental angesetzt ist. Huber konzipiert keine Philosophie, die sich im Horizont des Theoretischen allein entfaltet, vielmehr soll sie aus der Prozesshaftigkeit des sich phänomenal zeigenden Wirklichen entwickelt werden. In diesem Sinne vereinigt er Heinrich Barths Philosophie der Praktischen Vernunft und des Erscheinens der Erscheinung, Husserls phänomenologische Weltreflexion und Heideggers In-der-Welt-sein, wobei alle diese Ansätze von der strengen und verengenden Selbstbezüglichkeit des Subjekts abgehoben werden. Insofern er den Einsatz beim Weltphänomen nimmt und es in seiner inneren Verwiesenheit auf die Existenz darstellt – (ist doch die Welt nicht ein neutrales Umfeld,

sondern ihrem Wesen nach Zugewandtheit zur Existenz und diese wieder im Kerne offen für das Weltsein) – könnte Hubers Denken in der Gegend der post-phänomenologischen Philosophien z. B. von Eugen Fink (Alles und Nichts, 1959) angesiedelt werden. Allerdings durchschlägt sein Denken, das durch die „Unbedingtheit des Sollensanspruchs" (270) auf das letzte Agathon und auf das Absolute ausgerichtet ist, den begrenzenden Welthorizont und eine innerweltliche Handlungsgenügsamkeit. Darin erweist er sich dem existentiellen Neuplatonismus von Karl Jaspers nahe, aber auch der Grundintention von Barths schon genannter Philosophie der Praktischen Vernunft. Allerdings halten Barth die Gedanken des Logos und der Erscheinung vor neuplatonischen Konseqeunzen zurück – gilt ihm doch der Neuplatonismus als Gegenposition seiner Philosophie der Erscheinung.

Zentral für Gerhard Huber bleibt die Philosophie Platons, und zwar in einer Weise, die heute wohl von keinem andern Philosophen verantwortet wird. Man wird natürlich an die Bemerkung North Whiteheads erinnert, der die abendländische Philosophie eine Fussnote zu Platon nannte. Gerhard Huber versucht, die Philosophie wieder an der Entdeckung des Eidetischen zu orientieren, und formuliert: „Die Konzeption des Eidetischen erscheint als das die gegenwärtige Fragestellung umwendende geschichtliche Moment." (13) Im Unterschied zu Barth erarbeitet sich Huber das Eidetische nicht durch eine Interpretation der Erscheinung. Er vermeidet streng genommen die frontale Begegnung mit dem Erscheinenden. Im Rückgriff auf das Weltphänomen und die dynamisierte Gegenwärtigkeit der Wirklichkeit geht er die Erkenntnis von ihrer Vergegenwärtigung an, geleitet von der ursprünglichen Einheit als dem Ineinander von Bestimmen und Erfahren (49). In einer eigentümlichen Dynamisierung Hegels und Husserls (54) deutet er die Gegenwärtigkeit als ein dialektisches Geschehen, das sich in der Alltäglichkeit abspielt, aber zugleich diese überwindend in die Wesensdimension des Sich-manifestierenden vordringt und zur Entfaltung bringt. Er verbindet das Dialektische und das Phänomenologische, indem er gerade das Dialektische nicht allein dem Denken zuordnet, sondern es vielmehr als dem Charakter des Dynamisch-Wirklichen innewohnend entdeckt. So hebt sich immer mehr die doxisch-dynamische Welt-Wirklichkeit, die grundlose Faktizität, ab von der Seinsdimension des Eidetischen, der Wesensnotwendigkeit (188). Es wäre nun unangebracht, hier einen Chorismos von „Idee" und „Welterscheinung" zu vermuten, ist doch der unaufhebbare Ausgang des Erkennens und Erfahrens die „apriorische Erschlossenheit der Welt." (65) Es ist allerdings sehr wichtig, das Sein des Eidetischen deutlich abzuheben von allen Interpretationen wie Vorstellungen, Gedanken-Ideen und Begriffen.

Gerhard Huber bezieht sich mehrmals auf den phänomenologischen Einsatz von Husserl, doch kommt es nicht zu einer direkten Analyse von Phänomenen oder Erscheinungen. Der Zug zum Dynamischen und Relationalen, aber auch zum neuplatonisch Absoluten ist zu stark, als dass er lange bei dem Sich-Sinnlich-Zeigenden verweilen wollte. Die Beispiele wirken eher als Illustrationen zum Aufdecken des

der Wirklichkeit immanenten Manifestationscharakters denn als Vorlagen zur Phänomensanalyse. Das Erscheinende wird auch als das bereits Vermittelte, also Doxische bezeichnet, wogegen eine erscheinungsphilosophische Analyse versuchen würde, auch in diesem das Principium zu entdecken – denn einen anderen Anstoss zum Erkennen gibt es nicht. Wie dies andeutet, wäre eine weitere intensivere Auseinandersetzung mit dem barthschen Erscheinungsdenken erwünscht. Der Schwerpunkt dieses philosophischen Werkes liegt sicher eher im Aufweis der Dimension des Eidetischen, die eigentlich in der bisherigen Rezeptionsgeschichte des platonischen Denkens immer durch vorschnelle Interpretationen um ihren eigenständigen Wirklichkeitscharakter gebracht wurde. Nach dem Sieg des nominalistisch-cartesischen Denkens blieb es gleichsam ohne Chance, sich in seinem eigenständigen Wesen zu zeigen. Die philosophische Lebensarbeit Gerhard Hubers ist ein Ansporn, sich dem Wesentlichen, das Philosophie überhaupt erweckte, wieder zuzuwenden. Nicht zuletzt darum, weil Philosophie ihren eigenen Charakter verliert, wenn sie nicht mehr in sich selbst den Charakter des Eidetischen entdecken kann.

Armin Wildermuth

Siehe vom Verfasser auch die Besprechung von Gerhard Hubers „Eidos und Existenz" unter dem Titel: „Die Wiederentdeckung des Eidetischen" in Studia Philosophica, 1996, S. 353 – 362.

Dorothea Grund: Erscheinung und Existenz.

Die Bedeutung der Erscheinung für die Ansatzproblematik der transzendental begründeten Existenzphilosophie Heinrich Barths.

Amsterdam / Atlanta GA 1999

Diese Dissertation wurde von der Philosophisch Fakultät III der Julius-Maximilians-Universität Würzburg im Wintersemester 1997/98 angenommen. Sie wurde von Frau Prof. Dr. Wiebke Schrader betreut. Die Doktorandin hatte sich vorgenommen, die Philosophie Heinrich Barths als transzendental begründete Existenzphilosophie zu untersuchen. Sie hat sich die Mühe genommen, nicht nur die Werke Barths zu konsultieren, sondern auch in der Basler Universitätsbibliothek, wo der Nachlass Heinrich Barths aufbewahrt wird, einschlägige Manuskripte durchzulesen. Es ist ein verdienstvolles Unternehmen, ist es doch nicht selbstverständlich, für den „vergessenen Bruder" Karl Barths soviel Zeit, Geld und Interesse aufzubringen, dass am Schluss eine in vieler Hinsicht gut orientierende Arbeit vorgelegt werden kann.

Wer sich mit Heinrich Barths Denken vertraut gemacht hat, wird es durchaus zu schätzen wissen, wenn es mit einer philosophischen Richtung konfrontiert wird, die diesem sehr fremd sein muss. Wir begegnen hier einem Argumentationsstil, der oft die gleichen Termini benutzt wie Barth, doch dem Kontext einer (allerdings nicht expliziten) metaphysischen Prinzipienlehre entnommen ist. Diese soll – eine klare Referenz etwa zu Karl-Otto Apel ist allerdings nicht auszumachen - dem Anspruch einer Letztbegründung nahekommen. Die Grundintention der Autorin ist ein „begründendes metaphysisches Denken" (237). Dies mag auch in der Linie der „Stiftung zur Förderung der Begründungswissenschaft <Metaphysik>„ liegen (237), die diese Arbeit auch mitermöglichte. Eine zentrale Rolle spielt in dieser Arbeit die Referenz auf die Schriften der als „Meisterin" der Doktorandin bezeichneten Prof. Dr. Wiebke Schrader.

Tatsächlich verwendet Barth den Ausdruck „transzendentale Begründung", doch wie weit liegt diese Begründungsweise von dem Anspruch entfernt, letztbegründende Prinzipien aufzudecken, die gerade das, wovon auszugehen ist, nämlich „Erscheinen" und „existentielle Erkenntnis", nochmals aus einer metaphysischen oder transzendentalphilosophischen Tiefe heraus „begründen" sollen. Aber eben: es ist aufschlussreich, Barths sorgfältig abwägendes Denken, das sich auf eigene Weise die ganze Tradition wieder aneignet, mit einem Denken konfrontiert zu sehen, das konsequent eine Spur des Scheiterns durch seine Schriften zieht, ein Scheitern, das die Autorin unerbittlich Barth nachzuweisen versucht, dabei aber nicht bemerkt, wie ihre eigenen Positionen durch den „Ansatz" Barths überholt und aufgelöst worden sind und sie darum konstant ihr eigenes Scheitern formuliert.

Dies mag hart klingen. Zwar bringt das Buch einschlägige Zitate und zeichnet sich

durch eine grosse Sorgfalt aus. Es zieht auch die bis anhin – allerdings sehr überschaubaren – Interpretationen Barths zu Rate, wie sie seit einiger Zeit im Band „In Erscheinung treten" (1990) vorliegen. Was aber schmerzhaft allen Barth-Kennern und vor allem allen seinen ehemaligen Schülern bewusst werden muss, ist die verfehlte Konstruktion eines angeblichen Bruches zwischen dem frühen und dem reifen Barth. Dass es eine Verlagerung der Schwerpunkte gibt, dass zunehmend das Problem der „Erscheinung" und vor allem das „Erscheinen der Erscheinung" in den Vordergrund rückt, kann die These weder stützen, noch „begründen", Barth hätte in den frühen Schriften Existenz von der Erkenntnis her, später aber von der Erscheinung her „begründen" wollen. Es ist reine Willkür, Barth vorzuwerfen, dass ihm Erscheinung unterderhand – und viele Dinge sollen ihm „unterderhand" passiert sein! – zum „Prinzip" geworden sei (196). Wenn er von einem „Prinzip" spricht, dann im Sinne des „principium", eines Ersten, von dem alles Erkennen ausgeht, seinen Anstoss erfährt oder seinen Weckruf vernimmt. Wovon soll denn sonst ausgegangen werden, wenn nicht von einer originären Offenbarkeit des Erscheinens? Die Autorin wirft Barth nun vor, dass er sich ein Prinzip zugelegt habe, das nicht ausreiche, den Menschen „philosophisch zu begründen". Dazu kommt, dass sie das „Erscheinen der Erscheinung" eigentlich bloss in seinem Dass erfasst, also als ein „Faktum" – womit zugleich einsichtig sein soll, dass Barth die Schicht oder die Ebene des Faktischen nie durchstosse und auch bei der Aktualisation der Erscheinung „stehen bleibe". Der Arbeit hätten – um dem Problem der Erscheinung etwas näher zu kommen – durchaus auch einige Reisen in die Gefilde der Phänomenologie und der Phänomenologiekritik, z.B. Eugen Finks, gut getan, wie auch eine sorgfältige Lektüre des Phänomenalismus-Stückes der „Philosophie der Erscheinung".

In welche Höhen der Verstiegenheit diese prinzipienorientierte Interpretation steigen kann, soll ein Beispiel illustrieren: „Bislang stehen wir vor dem Ergebnis, dass das Prinzip der Manifestation, das Erscheinen der Erscheinung, ein *Faktum* ist, wovon jeder Erkenntnisakt betroffen ist, und ohne das keine sinnliche Erkenntnis möglich ist. Das Entscheidende dabei ist, dass Barth von diesem Faktum behauptet, dass es sich dabei um ein Prinzip handelt. Besteht diese Behauptung zu recht, muss sowohl die theoretische wie auch die existentielle Erkenntnis durch eben dieses Prinzip begründet werden – eine Begründung, die noch aussteht. Das würde allerdings bedeuten, dass dieses Prinzip für die Existenz erkennbar sein, es auf dieses reflektieren können müsste. Wenn Barths These zutreffen sollte, dass Existenz Erkenntnis ist, heisst das, dass sie, um sich selbst in diesem Akt einsichtig werden zu können, der Selbstreflexion fähig sein muss. Damit stellt sich aber die Frage, in welchem Verhältnis eine solche Selbstreflexion zu dem Prinzip der Manifestation steht, also ob und wodurch es der Existenz als Erkenntnis möglich ist, sich auf sich selbst und auf anderes beziehen zu können – eine Frage, die Barth als solche nicht stellt, und die mit dem Prinzip der Manifestation dann auch nicht vereinbar zu sein scheint. Denn worin soll unter Rücksicht des Prinzips der Manifestation noch die Bedeutung des

Erkenntnisaktes eines Erkenntnissubjektes gesehen werden können?" (147f.) Da kann man nur sagen: wenn die These der Doktorandin zutreffen sollte, dann kann einem Barth nur leid tun, natürlich auch die Doktorandin, die bei diesem „Ergebnis" überhaupt noch weiterfährt, Barths Philosophie zu analysieren. Was ist denn „Erkenntnis der Existenz" anderes als eine „Selbsterkenntnis" – besser: was ist sie anderes als die Voraussetzung für jede Reflexion auf ein mögliches „Selbst"? Allerdings muss man ihr zugute halten, dass sie die Kritiken an Barths Reflexionsbegriff, wie sie von Gerhard Huber, Felix Belussi und Daniel Kipfer vorgelegt wurden, aufnimmt, jedoch so radikalisiert, dass bei ihm das „Problem der Selbstreflexion...aufgehoben" (200, 203) wird. Gegenüber den erwähnten Kritiken müsste man im Näheren ebenfalls darauf hinweisen, dass die existentielle Erkenntnis in theoretischer Reflexion notgedrungen zu Widersprüchen und Aporien führen muss. Trotz der Zitierung der genannten Reflexions-Kritiken wird in der Arbeit der Faden nicht aufgenommen, um die verschiedenen Reflexionsebenen der Existenzerhellung zu untersuchen.

Spätestens hier müsste doch eine übergreifende Reflexion einsetzen – sofern man Barth noch ernst nehmen will und ihn nicht nur als Abschussmodell für eine auf ein „Ergebnis" ausgerichtete Dissertation benutzt – worin sich die beiden „Ansätze", eben Barths und der sich auf Wiebke Schrader (205 u.a.) und Leonhard G. Richter (202) abstützenden der Doktorandin – unterscheiden. Hier könnte eine sehr fruchtbare Diskussion durchgeführt werden, und zwar eine philosophische und vom Verdachte befreite Diskussion, Barth hätte mit einer Art philosophischer Mimikri seinen „evangelisch-theologischen" Standpunkt (seines bekannteren Bruders wegen?) durchgezogen. Leicht könnte man in Versuchung geraten, zu sagen, in dieser Arbeit werde (ebenfalls verdeckt) ein katholisch-prinzipienmetaphysischer Standpunkt vertreten, der seinen Aristotelismus nicht verleugnen kann.

Um die schwersten Missverständnisse aus dem Weg zu träumen, müsste über einige Grundfragen etwas grössere Klarheit geschaffen werden. Ich nenne einige, wobei ich mir bewusst bin, dass es auch meinerseits während und nach meinem Studium bei Heinrich Barth vieler Anstrengungen gekostet hat, um dem philosophischen Ansatz Heinrich Barths näher zu kommen. So ist die Differenz von Theoretischer und Praktischer Vernunft, wie sie bei Kant aufgetreten ist, als ein zentrales Problem ernst zu nehmen. Barth denkt in seiner *Philosophie der praktischen Vernunft* (1927) tatsächlich vom Primat der praktischen Vernunft, von der Wirklichkeit des Sollens aus, das sich streng genommen der theoretischen Reflexion entzieht – aber deswegen nicht „irrational" ist und ausserhalb der Möglichkeit reflexiver Vergegenwärtigung liegen muss. Praktische Vernunft in ihrem tatsächlichen Vollzug ist „a-theoretisch" – und kann (man beachte dies doch ein einmal ernsthaft!) nicht ohne irgendwelches Erscheinen in einem „Menschen" gedacht werden. Bedeutende Abklärungen in dieser Grundfrage finden sich im 4. Kapitel der PPV (S. 82-112) unter der Überschrift: Die Problemlage der kritischen Ethik. Es finden sich hier Textpartien, die als das Luzideste gelten dürfen, was zur Grundlegung einer auch noch heute geschichtsmächtigen Existenzphilosophie zählen darf. Hören wir Barth selbst:

„Kants Philosophie der <Praktischen Vernunft> darf wohl als eine Entdeckung von einzigartigem Gewicht und unvergleichlicher Tragweite bezeichnet werden. Diese Beurteilung bestände zu Recht, auch wenn sich in der geschichtlichen Tat der kritischen Begründung der Ethik nicht die ganze Wucht dieser neuen Erkenntnis auswirken würde. Im Verhältnis zur Reichweite seiner Folgerungen tritt dieser in seinem durchgreifenden Radikalismus so einzigartige Systemgedanke Kants vielleicht allzu unscheinbar und anspruchlos auf den Plan, als dass er in der Folge der spekulativen Konzeptionen die ihm gebührende, beherrschende Stellung hätte behaupten können." (PPV 88f) – „Der Logos der Praktischen Vernunft ist keine spekulative Erfindung; er lässt sich in keinem Sinne aus der Theorie konstruktiv herleiten. Er wird vorgefunden in demselben Sinne, wie an der Tatsache der Wissenschaft der Logos der theoretischen Vernunft erkennbar wird. So wird der Logos der Praxis am Begriffe der <Handlung> aufgedeckt." (PPV 91f) – In der Abgrenzung zur theoretischen Vernunft bezeichnet Barth die Praktische Vernunft konsequent als atheoretisch: „An der Handlung ... können wir ... unmittelbar eine Wirklichkeit aufweisen, deren Sinnhaftigkeit nur aus einer atheoretischen, eben der <praktischen> Vernunft erwiesen ist." (PPV 92 Anm 1) – In aller Deutlichkeit also: „... zwischen Theorie und Praxis besteht nicht ein relativer, vielmehr ein radikaler Unterschied, der durch keinerlei geistvolle Synthese getilgt wird." (PPV 95 Anm 1)

In der Vertiefung der in Handlungen erscheinenden praktischen Vernunft erfolgt die spätere bewusste Doppel-Formulierung der „Existenz", die ebenfalls in den Seminarien mit Heinrich Barth in den Fünfziger Jahren Schwierigkeiten bereitete, nämlich: Existenz zugleich als existentielle Erkenntnis und als In-die-Erscheinung-Treten. Es handelt sich um dasselbe Sich-ereignen, je nachdem, ob theoretisch-reflexiv oder praktisch-existentiell gedacht wird. Barth liegt auf derselben Traditionslinie wie Kant, für den praktische Vernunft unableitbar ist und keiner „Deduktion" bedarf. Wie Barth formulierte: auch ein Wissenschafter muss nicht, um wissenschaftlich arbeiten zu können, vorerst Wissenschaft und theoretisches Denken legitimieren. Es gilt davon auszugehen, dass es sie „gibt". Damit aber rückt Praktische Vernunft als existentielle Erkenntnis in eine analoge Position, wie sie Heidegger mit seinem Ansatz des In-der-Welt-Seins fasste. Darum nahm Barth und wie es scheint auch Heidegger einen gemeinsamen „Ort" ihres Denkens wahr, den Barth als ein Innewerden des „Lebensereignisses" bezeichnet (PPV 9). Allgemeiner könnte man Barths Philosophie in ihrem Kerne als eine Philosophie des In-Erscheinungen-Seins bezeichnen oder, wenn man noch präziser sein möchte, als eine Philosophie des Erscheinend-in-Erscheinungen-Seins. Die Verkennung dieses eigentlich lebensweltlichen Einsetzens der philosophischen Reflexion führt zu der missverständlichen Forderung der theoretischen Begründung der immer praktischen, d. h. auch stets ästhetischen oder aisthetischen Existenz. Die spätere Betonung des Ästhetischen

stellt im übrigen auch keinen Bruch in Barths Denken dar, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man in der Einführung zur *Philosophie der praktischen Vernunft* den begründeten Verzicht auf das „Problem der ästhetischen Sinngebung" liest (PPV 10f).

Praktische Vernunft und existentielle Erkenntnis sind in ihrem tatsächlichen Vollzug, in ihrer Lebenswirklichkeit (wie oft kehrt im Werk von 1927 der Begriff des Lebens wieder!) nur in einer theoretischen Abschattung transzendentalphilosophisch zu artikulieren. Geht es um die Wirklichkeit des existentiellen Erkennens, muss der Horizont gewechselt werden, was die Autorin immer wieder zur Frage veranlasst, weshalb Barth von einer transzendentalphilosophischen Ebene in eine absolute hinüberspringe, so dass man nicht wisse, wie er die transzendentalphilosophische Begründung ansetzen wolle. Im Horizont der Sollenswirklichkeit, wenn es denn schon sein müsste, wäre die Barth vorgeworfene „Metabasis" zu untersuchen: sie ist der Übergang vom bloss theoretischen Prinzipiendenken zum wirklichen Lebensvollzug, zum Existieren im vollen Sinn. Dass Barth die absolute Besonderheit der existentiellen Erkenntnis - (die sich in dem nur oberflächlicherweise als tautologisch zu bezeichnenden Titel seines Hauptwerkes niederschlägt) – über Hermann Cohens strenge Erkenntnisphilosophie und Kants Praktischen Vernunft zurück über eine höchst differenzierte Auslegung der scholastischen Transzendentalienlehre zur „spätantiken Logosphilosophie" und letztlich zu Platons „Idee des Guten" zurückverfolgen kann, stellt seine Existenzphilosophie in einen Überlieferungs-Kontext, den keine andere Philosophie, die mit dem Begriff der Existenz operiert, in so klarer Weise bewahrte. Dass von diesem Ansatz aus Barth auch ein Zugang zu neutestamentlichen Aussagen möglich ist, zu jenem Wort. dass das Leben erschienen sei, weckt bei der Autorin keine Nachdenklichkeit über die Möglichkeit, dass vielleicht „die Dimension des Faktischen" (198 u.a.) mit jenem der Erscheinung nicht identisch sein muss.

Und hier muss auch deutlich auf das „Problem der Erscheinung" zurückgekommen werden, das allen Interpreten Barths naturgemässs die grössten Schwierigkeiten bietet. Sicher, Barth bezeichnet die Erscheinung als ein „principium", und zwar im wörtlichen Sinne als ein Erstes, von dem ausgegangen werden muss. Sie ist tatsächlich ein „Letztes" und ein „Erstes", insofern sie das Wirkliche ist, das der „Determination" zugänglich ist. Schon allein der Begriff oder das Wort „Erscheinung" ist eine Determination und unangemessen. Erscheinung „ist" selbst kein „Begriff" und vor allem auch kein artikuliertes „Prinzip", wohl aber ein artikulierbares Erstes – mit allen Mängeln beladen, die sprachlich artikulierten Prinzipien anhaften.. Man muss sehr genau lesen, um die Vorsicht Barths zu entdecken, wenn er Erscheinung als ein Prinzip bezeichnet: „In dem Sinne der Unüberholbarkeit durch irgendwelche <Erklärung> ist <Erscheinung> ein letztes Prinzip." (EE 106, zitiert bei D.G. 88). Die Anführungszeichen und der Ausdruck der „Unüberholbarkeit durch..." werden in der weiteren, weil rein theoretischen Interpretation nicht berücksichtigt.

Leider mangelt es der Autorin an der Geduld, den Bezügen, die Barth oft nur andeutet, nachzugehen. So ist der Bezug zur scholastischen Transzendentalienlehre, den auch Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht scheut, viel kritischer als ihn die Autorin darstellt. So kann es auch nicht angehen, Barth zuzumuten, er hätte Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis (zu der er in seinem „Spätwerk" nicht mehr fähig sein solle) identifiziert, und dass er mit der transzendentalen Transzendenz „Gott" meine, und dass nicht klar sei, ob er bei den Erscheinungen eigentlich nur deren Oberfläche oder auch deren Wesen meine, und dass er belehrt werden müsse, dass die Kantische Postulatenlehre eine Fiktion sei, eine Fiktion, die Barth nicht als Fiktion erkenne (213). Man kann sich die Sache auch einfach machen: „Dass Barth die Existenz mit seinem transzendental- und erscheinungsphilosophischen Ansatz nicht begründen kann, ist also nicht nur dadurch bedingt, dass er das Kantische Begründungsproblem nicht als solches erkennt, sondern auch, weil für ihn die Existenz immer schon in Gott gegründet ist." (215) Hier kommt platte Philosophierezeption ins Spiel, die auch leicht zu gnostischen Formulierungen neigt, wie etwa: „Barth bemüht...in Anlehnung an Platon den Begriff der Teilhabe. Doch bei diesem Erklärungsversuch bleiben grundlegende Fragen offen. Wodurch kann die Existenz an der Idee der Erkenntnis, dem Logos teilhaben? Welche Voraussetzungen bemüht Barth, wenn er unterstellt, dass sich der Logos in der Existenz individuiert? Wenn Barth das *principium individui* als transzendentales Ich, das *principium individuationis* aber als Erscheinung bestimmt, würde das bedeuten, dass sich der Logos in seiner subjektiven Bedeutung als transzendentales Ich durch die Erscheinung individuiert." (205) Hier wird genau das vollzogen, was Barth z.B. in der PPV an Schelling rügt, nämlich eine Ontologisierung der praktischen Vernunft als Logos und darum des Verlustes ihres „autonomen Sinnes" (PPV 89).

An die Grenze des philosophisch Zumutbaren scheint immer wieder der Gedanke Kants, H. Cohens und auch H. Barths zu stossen, wenn die Vernunft nicht „selbstverständlich" als menschliche verstanden wird. Unweigerlich folgt die stupende Frage: ja, welche sonst? Diese Irritation wiederholt sich in der Kant-Rezeption schon seit 200 Jahren und scheint nicht aufhebbar zu sein. Auch die hier reflektierende Autorin ist in ihrem Glauben an die wohl inthronisierten Götzen „Ich", „Mensch", „Subjekt" und „philosophische Begründung" nicht zu erschüttern – auch bei einschlägigen Barth-Zitaten, die im Spiel der Prinzipien-Argumentation der Reihe nach exekutiert werden. Es hält sich nun als Ritual der deutschsprachigen Philosophie nach 1945 durch, dass Kant eine subjektivistische Transzendentalphilosophie konzipiert habe, ungeachtet der Tatsache, dass Kant von einer Vernunft spricht, der auch Engel gehorchen müssten. Dies wird als phantastische Entgleisung goutiert. Wird sie auch von Barth durchgehalten, dann gilt dies als ein unverdauter Rest seiner „neukantianischen" Vergangenheit. Warum soll, wenn von der Erkenntnis und gerade auch von der erscheinenden Erkenntnis ausgegangen wird, „der Mensch" eine selbstverständliche Voraussetzung sein? Das Ereignis des Erkennens geht dem

einzelnen Menschen sicher voraus, wie auch alles, was ihn zu demjenigen Wesen macht, das wir, wir wissen nicht einmal warum, Mensch nennen. Merkwürdigerweise haben die Neurologen und Neurobiologen keine Schwierigkeit, vom Faktum des „Denkens" oder des „Bewusstseins" auszugehen, ohne es vorher begründen, ja nicht einmal klar bestimmen zu müssen. Vielleicht steckt gerade in der konstanten Versuchung, den Menschen einer Bestimmung zuzuführen, etwas Anti-Humanes. Hat vielleicht der sogenannte Anti-Humanismus etwas Wahres an sich, der darauf verweist, dass der Terminus Mensch gerade das verdeckt, was in der Potenz – und einer auch kosmisch relevanten Potenz – des Denkens und Erkennens enthalten ist? Das, was Mensch oder auch Ich genannt wird, dürfte nur ein Versuch sein, das sich im Denken vorfindliche und sich konstituierende einzelne Erkennen zu erfassen und erfassend auch zu erschaffen. Hier erwacht die „existentielle Erkenntnis" und entdeckt sich selbst, nicht als etwas Feststehendes, sondern als ein sich konstant zu Entdeckendes. Diese nicht-ontologische, also gnoseologische und deontologische Konzeption der „Existenz" ist im übrigen der nicht-ontologischen Traditionslinie verpflichtet, auf die gerade jüdische Denker, wie Hermann Cohen und Emmanuel Levinas aufmerksam machten, eine Linie, in der Platon einen Anfang bildet, weniger der kosmologisch-ontologisch orientierte Aristoteles. Damit sei nur ein Hintergrund angedeutet, auf den zu verweisen sicher vielen ein Ärgernis sein dürfte.

Bei aller hier formulierten Kritik ist aber festzuhalten, dass es hoch zu schätzen ist, wie in diesem Werk von Dorothea Grund die Positionen Heinrich Barths aufgegriffen und in einen offenen philosophischen Diskurs eingeführt werden. Gerade weil eine – leider nicht zureichend ersichtliche – Gegenposition zu Barth etabliert wird und seine grundlegenden Reflexionen nicht so ankommen, wie es zu wünschen wäre, nämlich mit grösserer Offenheit und mit weniger dogmatischer Voreingenommenheit, ist diese Arbeit auch für die an Barth Interessierten ein erfreulicher Anstoss, sich den unvermeidlichen Aporien seiner Philosophie zu stellen

Armin Wildermuth

Heinrich Barth–Gesellschaft

Kolloquium über „Heinrich Barth – I. P. V. Troxler – Rudolf Steiner"

Samstag, 8. April 2000

Malzgasse 9, 4052 Basel

10.00 – 16.00 Uhr

Heinrich Barth hat sich einige male positiv zur Anthroposophie Rudolf Steiners geäussert. Sie erschien ihm, wie sie Steiner in seinen frühen Schriften darlegte, als eine in den philosophischen Grundpositionen verwandte Position, so in den Schriften: *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller* (1886), *Die Philosophie der Freiheit* (1894), *Goethes Weltanschauung* (1897), *Die Rätsel der Philosophie* (1914). Die erscheinungsorientierte Denkweise Barths und die Anthroposophie Steiners zeigen Überschneidungen, aber auch Differenzen, die zur gegenseitigen Klärung beitragen können. Der Einbezug I.P.V. Troxlers (1780-1866) in die Diskussion ist allein schon durch seinen Gebrauch des Begriffes der Anthroposophie gerechtfertigt, besonders aber auch durch die Herausarbeitung der Sinnlichkeit und der Erscheinung als philosophische Schwerpunkte in seinen Werken *Blicke in das Wesen des Menschen* (1812) und *Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik* (1828). Seine Nähe zu Schelling und sein Versuch, aus der Erhellung des Selbstbewusstseins eine Metaphysik zu entwickeln, bringen philosophische Motive in Sicht, die sich auch in Heinrich Barths Philosophie der Existenz und Erscheinung zur systematischen Entfaltung anboten.

Es ist wünschbar, dass sich die Teilnehmer/Teilnehmerinnen auf bestimmte Texte der genannten Philosophen beziehen und diese in Kopien allen Teilnehmenden verfügbar machen.

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

Heinrich Barth

erscheinenlassen

Ausgewählte Texte aus Heinrich Barths Hauptwerk "*Erkenntnis der Existenz*" mit Hinführungen von Rudolf Bind, Georg Maier und Hans Rudolf Schweizer
1999. 250 Seiten. Broschiert. Fr 38.- / DM 46.- / öS 350.-
ISBN 3-7965-1328-X

"... Auf das Engagement von Rudolf Bind, Georg Maier und Hans Rudolf Schweizer ist es zurückzuführen, dass Schwabe jetzt unter dem Titel "erscheinenlassen" eine Einführung in die Philosophie Barths herausgebracht hat, in der zwischen ausgezeichneten einführenden Essays zentrale Passagen aus dem Hauptwerk "Erkenntnis der Existenz" abgedruckt werden..."

Jens Soentgen in der NZZ vom 27./27. November 1999