

PHILOSOPHIE DES ERKENNENS

Bulletin

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

Heinrich Barth-Gesellschaft
für erscheinungsorientiertes Denken

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

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

Bulletin Nr. 4
November 2000

Inhalt

Vorwort	2
<i>Troxler und Steiner - Leben und Werke</i>	
<i>Hans Rudolf Schweizer</i>	
Ignatius Paul Vital Troxler – Leben und Werk	3
<i>Rudolf Steiner</i>	
Autobiographische Notiz	5
Drei Texte zum Thema: Erkennen	7
<i>Essay</i>	
<i>Armin Wildermuth</i>	
Die Philosophie des menschlichen Erkennens bei I. P. V. Troxler, Rudolf Steiner und Heinrich Barth	9
<i>Rezensionen</i>	
Erkennendes Sehen und ursprüngliches Erkennen (<i>Armin Wildermuth</i>)	35
Eva Schürmann: <i>Erscheinen und Wahrnehmen</i>	
Ästhetisches Erkennen (<i>Armin Wildermuth</i>)	39
Martin Seel: <i>Ästhetik des Erscheinens</i>	
Sichtbarkeit des Erkennens (<i>Armin Wildermuth</i>)	44
Helmut Pape: <i>Die Unsichtbarkeit der Welt</i>	
<i>Veranstaltung:</i>	
Kolloquium: „Was bedeutet ‚Transzendente Existenz‘?“	47

Vorwort

Diese vierte Nummer unseres Bulletins berichtet über das Kolloquium in Basel vom 8. April 2000 über I. P. V. Troxler, Rudolf Steiner und Heinrich Barth. Der Titel *Philosophie des Erkennens* wurde darum gewählt, weil diese drei Denker das Erkennen oder die Erkenntnis in den Mittelpunkt ihrer systematischen Entwürfe stellen. Liegt bei Troxler und Steiner der Schwerpunkt ihres Interesses auf dem „menschlichen Erkennen“, das konsequenterweise bei beiden zu einer „Anthroposophie“ führt, nimmt Barth seinen Ansatz bei einer transzendental verstandenen Erkenntnisposition, die dem menschlichen Erkennen zuvorgeht.

Troxler ist uns durch das auf ihn gerichtete Interesse von Hans Rudolf Schweizer nahegekommen, der uns also nicht nur die Ästhetik Baumgartens erschlossen hat, sondern eben auch den bisher wenig beachteten Arzt und Philosophen aus Beromünster, indem er 1985 dessen *Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik* aus dem Jahre 1826 herausgab (Gemeinschaftsverlag Felix Meiner, Rolf Kugler, Hamburg/Oberwil bei Zug, Philosophische Bibliothek Bd. 382). Schon 1981 hatte er unter dem Titel „I.P.V.Troxler: Sinnliche Erkenntnis als Mitte der Welt“ (in: H.R.Schweizer/A.Wildermuth (Hg.): *Die Entdeckung der Phänomene. Dokumente einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Stuttgart/Basel 1981, S. 144-168) auf Troxler hingewiesen, und dann noch einmal 1990 die „Sinnlich-ästhetische Erkenntnis als Beziehungsfeld von Welt und Mensch bei H.Barth, A.G.Baumgarten und I.P.V.Troxler“ zur Sprache gebracht (in: G.Hauff/H.R.Schweizer/A. Wildermuth (Hg.): *In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*. Basel 1990). – Am Kolloquium konnten wir auch Martin Steinrück begrüßen, der Troxlers *Blicke in das Wesen des Menschen* (bei Rolf Kugler, Oberwil bei Zug, 1985) herausgab und mit einer aufschlussreichen Einführung bereicherte.

Rudolf Steiner wurde mit der Anthroposophie gelegentlich schon von Heinrich Barth in Erinnerung gerufen. Die Komponente qualitativ-sinnlicher Erkenntnis steht Barths erscheinungsbezogenen Denkansatz durchaus nahe, wenn auch die philosophische Entwicklung beider Denker in sehr unterschiedliche Richtungen führte. Am Kolloquium wurden die steinerschen Grundgedanken von Rudolf Bind und Georg Maier, beide Mitarbeiter der Anthroposophie, in unseren Zusammenhang hineingestellt.

Armin Wildermuth hat die lebhaft benutzte Diskussion nicht als Protokoll einer Tagung wiedergegeben, sondern im Rahmen eines nachträglichen vertiefenden „Selbstklärungsversuches“ seine und andere Voten zusammenfassend aufgenommen, wobei besonders Prof. Dr. Gerhard Hubers Betonung des Unterschiedes des Transzendentalen bei Kant und seinen spekulativ-idealistischen Nachfolgern, wie eben dem Schelling-Schüler Troxler, festgehalten wird.

G.H.

Ignatius Paul Vital Troxler

Kurzbiographie

Geboren am 17. August 1780 in Beromünster. 1786 Tod des Vaters (Schneider und Tuchhändler in Beromünster). Lateinschule im Chorherrenstift. Schulen in Solothurn und Luzern. 1798/99 als Sekretär des Statthalters von Luzern im Dienst der Helvetischen Republik. 1799-1803 Studium der Medizin, der Naturwissenschaften und der Philosophie in Jena Schüler und Freund F. W. J. Schellings. 1803 Promotion in Medizin. Publikation von medizinisch-anthropologischen Schriften. Einführung in die ärztliche Berufsarbeit in Wien.

1805 ging er nach Beromünster zurück, bewährte sich dort als Arzt, geriet jedoch wegen seiner Kritik am luzernischen Sanitätswesen in Konflikt mit den Behörden. Als man ihn zur Abbitte zwingen wollte, entzog er sich der Verhaftung durch die Flucht. In Wien heiratete er Wilhelmine Polborn aus Potsdam. In die Schweiz zurückgekehrt, liess er sich aus Rücksicht auf die Familie zu der noch immer geforderten Abbitte zwingen. 1814 provozierte ihn der klerikal-reaktionäre Staatsstreich in Luzern zu einer Petition mit der Forderung nach Wiederherstellung der in der Helvetik eingeführten Volksrechte. Dafür wurde er einen Monat inhaftiert, später freigesprochen. Anschliessend reiste er an den Wiener Kongress und richtete durch die Vermittlung eines Freundes ein Manifest über die demokratische Gesamtordnung der Schweiz an die Delegierten. Als Mitbegründer der Zeitschrift „Schweizerisches Museum“ publizierte er Aufsätze über die Pressefreiheit und über das Repräsentativsystem.

1819 als Lehrer für Philosophie und Geschichte an das Lyzeum in Luzern berufen, kam Troxler den Erwartungen der Schüler mit leidenschaftlicher Hingabe entgegen. Durch die Veröffentlichung der Schrift „Fürst und Volk“ forderte er aber die Behörden zum dritten Mal heraus und wurde nach zwei Jahren entlassen. Ein ähnlicher Vorgang spielte sich zehn Jahre später in Basel ab. Auch dort wurde Troxler als Professor der Philosophie von den Studenten mit Begeisterung begrüsst und von der Stadt zum Rektor der Universität gewählt. Doch musste er 1831 wegen seiner Sympathien für die demokratische Bewegung auf dem Land trotz Vermittlungsversuchen wie einst sein Geistesverwandter Paracelsus Basel fluchtartig verlassen.

Eine gesicherte Stellung erhielt Troxler erst 1834, als ihn die Berner Regierung als Professor der Philosophie an die neu gegründete Universität berief. Hier wurde er in der Verfolgung seiner politischen Ziele, der freien Selbstbestimmung in Staat, Kirche, Schule, von den gegnerischen Parteien oft verkannt und abgelehnt. Dennoch

wurde ihm die Einwirkung auf die Beratungen über die neue Bundesverfassung von 1848 möglich. Nach Abschluss der Lehrtätigkeit in Bern kehrte Troxler nach Aarau zurück, wo er schon mehrmals Asyl gefunden hatte. Die letzten Jahre nach dem Tod seiner Frau waren von Vereinsamung überschattet. Er starb am 6. März 1866 in Aarau.

Troxler als Philosoph

Troxler war von seinem Denken in seiner gesamten Existenz durchdrungen. Seinem Temperament entsprechend war er bereit, sich mit seinen Ideen sowohl in der Philosophie als auch in der politischen und der ärztlichen Praxis ohne Einschränkung und ohne Schonung (auch der Gegner) auszusetzen. Seine Schriften enthalten nur in geringem Masse geduldige Interpretation und schrittweise Entfaltung der Gedanken. Vielmehr versucht er oft in fast gewaltsamer Anstrengung zu der sprachkräftigen Gestaltung der wesentlichen Gehalte vorzustossen. Im gleichen Zusammenhang muss sein Verhältnis zu der in beinahe grenzenlos ausgedehnter Lektüre ergriffenen Überlieferung gesehen werden. Zeugnis dieser Überlieferung ist der über 100'000 Manuskriptstücke umfassende Nachlass. Uneingeschränkte Verehrung bringt Troxler Platon und Plotin, Platonikern wie Herbert v. Cherbury, den mittelalterlichen Mystikern, den Naturphilosophen Paracelsus und Böhme, aber auch Campanella entgegen. Seine Auseinandersetzung mit Locke, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel ist - bei aller wiederholt ausgesprochenen Hochachtung - oft heftig und stets aufs Ganze gehend.

Hauptansatzpunkt ist in den philosophischen Werken „Blicke in das Wesen des Menschen“ (1812), „Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik“ (1828) und „Logik“ (1829/30) die neuzeitliche Entfremdung von Mensch und Welt (Natur). Troxler weist der Philosophie die weltgeschichtliche Aufgabe zu, den „Riss und die völlige Trennung des Menschen von der Natur“ (Naturlehre 3) durchsichtig zu machen und zu überwinden. Er betrachtet diese Trennung freilich als eine notwendige Krankheit, welche die Chance der Bewältigung der zugrunde liegenden Konflikte erhöht. Er erklärt anstelle der Vernunft das „Gemüt“ zum Zentrum des Menschen und unterscheidet vier wechselweise verbundene „Elemente“ des individuellen Lebensprozesses: den Körper als materielle Basis, den Leib als empfindenden und sich erneuernden Organismus, die Seele als Sphäre der Phantasie und der Sprache, den Geist als schöpferische Prinzip. Mit dieser Vorstellung einer vierfachen Struktur (Tetraktys) des Menschen verbindet er eine dreistufige Erkenntnislehre: Er sucht das Erkennen als Grundbewegung der individuellen Existenz schon im „Urbewusstsein“, mit dem wir geboren werden, zu erfassen und zu zeigen, wie es von dorthin ausstrahlt, sich in vielfachen Gegensätzen, im Wechsel von Schlaf und Wachen, in Rezeptivität und Spontaneität, Objektivität und

Subjektivität polarisiert und in der Überwindung von Trennung und Zerstreuung zum Ursprung zurückführt.

Diese philosophische Konzeption ist für ihn auch in der Medizin gültig. Die Entzweiung des Menschen in sich selbst und ihre Überwindung ist auch dort ein Grundproblem. Entsprechend hat die Krankheit für Troxler nicht nur destruktive Bedeutung. Sie darf nicht einfach ausgetrieben werden. Denn sie enthält das Entzweieude *und* das Einende, die Genesung, in sich. Sie ist ein Prozess, der vom ganzen Menschen durchgestanden werden muss.

Gemäss platonischer Tradition geht Troxler davon aus, das der Mensch schon bei der Geburt schon alles Wesentliche in sich trägt. Daher lautet seine pädagogische Grundthese: „Die Erziehung soll nicht geben und nicht nehmen, sondern nur den Menschen auf seine wahre Natur zurückführen“. Und in der politischen Philosophie setzt Troxler die Kraft zur Selbstbestimmung nicht nur beim Einzelnen, sondern auch bei der gewachsenen Gemeinschaft, zuletzt auch bei der Menschheit im ganzen voraus.

Hans Rudolf Schweizer

Autobiographische Notiz

von Rudolf Steiner [bis 1913]

Rudolf Steiner, geboren am 27. Februar 1861 zu *Kraljevec* in Ungarn [jetzt Kroatien] als Sohn eines österreichischen Südbahnbeamten. Die Familie stammt aus dem Waldviertel in Niederösterreich und gehörte dem Bauernstande an. Studierte zunächst in *Wien* Naturwissenschaften und Mathematik an der Technischen Hochschule, wandte sich daneben auch literarhistorischen Studien und der Philosophie zu. Dadurch zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften geführt, suchte er von diesen ausgehend den Kern der Goetheschen Weltanschauung zu durchdringen. Angeregt und vielfach unterstützt wurde er durch den ihm zum väterlichen Freunde werdenden Wiener Goetheforscher K. J. Schröer. Die Goethestudien führten Steiner dazu, in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Kürschners „Deutscher Nationalliteratur“ Goethes naturwissenschaftliche Schriften mit ausführlichen Einleitungen und Kommentar herausgeben zu können. Während der Herausgabe schon ergab sich für ihn die Notwendigkeit, eine philosophisch-erkenntnistheoretische Begründung der Goetheschen Weltanschauung zu geben. Durch diese seine Goethe-Publikationen wurde er zum Mitarbeiter an den naturwissenschaftlichen Schriften der Weimarer Goethe-Ausgabe berufen und lebte 1890-1897 in *Weimar*. Während dieser Zeit versuchte er eine systematische Darstellung seiner auf Erkenntnis der Geisteswelt durch unmittelbare Intuition beruhenden Weltanschauung in seiner „Philosophie der Freiheit“ (1894). Dieses

Buch brachte ihn in Beziehung zu Nietzsche, deren Frucht die Schrift „Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit“ (1895) ist. Die in Weimar erweiterten Erkenntnisse über Goethe stellte er in seiner Schrift: „Goethes Weltanschauung“ (1897) dar.

Von 1897-1900 (*Berlin*) redigierte er das „Magazin für Literatur“, 1900 und 1901 veröffentlichte er „Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert“. Die schon in der „Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung“ und der „Philosophie der Freiheit“ liegenden Keime einer Weltanschauung der Intuition, die geistige Erfahrungen sucht ganz analog den Erfahrungen der äußeren Sinne - die „Philosophie der Freiheit“ trägt das Motto: „Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode“ -, führte er dann in seinen Schriften weiter aus: „Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens“ (1901); „Das Christentum als mystische Tatsache“ (1902); „Theosophie“ (1904); „Geheimwissenschaft“ (1909). Er versuchte sie darzustellen in szenischen Bilderfolgen in „Die Pforte der Einweihung“ (1910); „Die Prüfung der Seele“ (1911); „Der Hüter der Schwelle“ (1912); „Der Seelen Erwachen“ (1913). Dazu kamen noch die Darstellungen der intuitiv-geistigen Beobachtungsmethoden in den Schriften: „Wie erlangt man Erkenntnisse der Höheren Welten?“ (1909), „Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen“ (1912) und „Die Schwelle der geistigen Welt“ (1913) und anderes.

1902 wurde Steiner durch die zustimmende Aufnahme seiner Weltanschauung von seiten leitender Mitglieder der „Theosophischen Gesellschaft“ - mit dem Mittelpunkt in Adyar - veranlasst, sich äußerlich dieser Gesellschaft anzuschließen; er wirkte dann im äußeren Anschluss an diese Gesellschaft für die von ihm vertretene intuitiv-geisteswissenschaftliche Weltanschauung auch in zahlreichen Vorträgen und in der Zeitschrift „Lucifer-Gnosis“. Seine gegenüber der „Theosophischen Gesellschaft“ selbständige Richtung führte 1913 zu dem Ausschlusse Steiners und seiner sämtlichen Anhänger von dieser Gesellschaft und von seiten der letzteren zur Begründung der unabhängigen „Anthroposophischen Gesellschaft“.

Ergänzung (G.M.): Grundsteinlegung des ersten Goetheanums in *Dornach* am 20. September 1913; Anregungen zur Erneuerung und Tätigkeit auf verschiedenen Gebieten, so: Pädagogik, Heilpädagogik, Medizin, Pharmazie, Religion, bildende, redende und Bewegungs- Künste, Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft. Brand des ersten Goetheanums in der Neujahrsnacht 1922/23; Begründung der „Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft“: Weihnachten 1923. Am 30. März 1925 ist Rudolf Steiner in *Dornach* gestorben.

[Steiner wird heute zitiert nach der Gesamtausgabe, *Dornach*, mit der Angabe: GA...]

Drei Texte Rudolf Steiners zum Thema: Erkennen

1. Unsere Organisation spaltet die Welt auf

„Im Gegensatz zum Wahrnehmungsinhalte, der uns von außen gegeben ist, erscheint der Gedankeninhalt im Innern.... Wir stehen einem beobachteten Dinge der Welt so lange fremd gegenüber, solange wir in unserem Innern nicht die entsprechende Intuition haben, die uns das in der Wahrnehmung fehlende Stück der Wirklichkeit ergänzt. Wer nicht die Fähigkeit hat, die den Dingen entsprechenden Intuitionen zu finden, dem bleibt die volle Wirklichkeit verschlossen. Wie der Farbenblinde nur Helligkeitsunterschiede ohne Farbenqualitäten sieht, so kann der Intuitionslose nur unzusammenhängende Wahrnehmungsfragmente beobachten.

„Ein Ding *erklären, verständlich machen* heißt nichts anderes, als es in den Zusammenhang hinein versetzen, aus dem es durch die oben geschilderte Einrichtung unserer Organisation herausgerissen ist. Ein von dem Weltganzen abgetrenntes Ding gibt es nicht. Alle Sonderung hat bloß subjektive Geltung für unsere Organisation. Für uns legt sich das Weltganze auseinander in: oben und unten, vor und nach, Ursache und Wirkung, Gegenstand und Vorstellung, Stoff und Kraft, Objekt und Subjekt usw.“

Rudolf Steiner: *Philosophie der Freiheit*, Kapitel V. GA 4.

2. Geistige Wahrnehmung

„Was als Wahrnehmung auftritt, das muss der Mensch auf seinem Lebenswege schlechterdings *erwarten*. Es könnte sich nur fragen: darf aus dem Gesichtspunkte, der sich bloß aus dem intuitiv erlebten Denken ergibt, berechtigt *erwartet* werden, dass der Mensch außer dem Sinnlichen auch Geistiges *wahrnehmen* könne? Dies darf erwartet werden. Denn, wenn auch *einerseits* das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengeste sich vollziehender, tätiger Vorgang ist, so ist es *andererseits* zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfasste Wahrnehmung. Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. Im intuitiv erlebten Denken ist der Mensch in eine geistige Welt auch als Wahrnehmender versetzt. Was ihm innerhalb dieser Welt als Wahrnehmung so entgegentritt wie die geistige Welt seines eigenen Denkens, das erkennt der Mensch als geistige Wahrnehmungswelt. Zu dem Denken hätte *diese* Wahrnehmungswelt dasselbe Verhältnis wie nach der Sinnenseite hin die sinnliche Wahrnehmungswelt. Die geistige Wahrnehmungswelt kann dem Menschen, sobald er sie erlebt, nichts Fremdes sein, weil er im intuitiven Denken schon ein Erlebnis hat, das rein geistigen Charakter trägt.“

Rudolf Steiner: *Philosophie der Freiheit*, Kapitel: „Die letzten Fragen“
Zusatz zur Neuauflage (1918). GA 4.

3. Der Mensch als Lösung

„Ich stellte, um meditativ das rechte Verhältnis zur Welt zu gewinnen, immer wieder vor meine Seele: Da ist die Welt voller Rätsel. Erkenntnis möchte an sie herankommen. Aber sie will zumeist einen Gedankeninhalt als Lösung eines Rätsels aufweisen. Doch die Rätsel - so musste ich mir sagen - lösen sich *nicht durch Gedanken*. Diese bringen die Seele auf den Weg der Lösungen; aber sie enthalten die Lösungen nicht. In der wirklichen Welt *entsteht* ein Rätsel; es ist als Erscheinung da; seine Lösung ersteht ebenso *in der Wirklichkeit*. Es tritt etwas auf, das Wesen oder Vorgang ist; und das die Lösung des andern darstellt.

So sagte ich mir auch: die ganze Welt, außer dem Menschen, ist ein Rätsel, das eigentliche Weltenrätsel; und *der Mensch ist selbst die Lösung*.

Dadurch konnte ich denken: der Mensch vermag in jedem Augenblick etwas über die Welträtsel zu sagen. Was er sagt, kann aber stets nur so viel an Inhalt über die Lösung geben, als er selbst über sich als Mensch erkannt hat.

So wird auch das Erkennen zu einem Vorgang in der Wirklichkeit. Fragen offenbaren sich in der Welt; Antworten offenbaren sich als Wirklichkeiten; Erkenntnis im Menschen ist dessen Teilnahme an dem, was sich die Wesen und Vorgänge in der geistigen und physischen Welt zu sagen haben.

Rudolf Steiner: *Mein Lebensgang*, (Kapitel XXII). GA 28.

„Die Welt ist voller Rätsel,
Es löset diese Rätsel
Allein der Mensch in seinem ganzen Leben.
Drum schaue des Menschen Wesen,
Du blickst in die Antwort der Welt.“

- Aus *Rudolf Steiner: Wahrspruchworte*. GA 40.

Die Philosophie des menschlichen Erkennens bei Ignaz Paul Vital Troxler, Rudolf Steiner und Heinrich Barth

von Armin Wildermuth

1. Anthropologie, Anthroposophie und Existenzphilosophie

Das Vergleichen unterschiedlicher Philosophien endet kaum ohne Gewinn in der Differenzierung von Begriffen und Grundpositionen. Versuchen wir Übereinstimmungen und unterschiedliche Ansätze der drei Philosophen Troxler, Steiner und Barth festzuhalten, so ist dies nicht zufällig. Troxler gebrauchte den Begriff „Anthroposophie“ bereits in seinem Philosophieunterricht am Luzerner Lyceum und besonders in seiner *Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik* im Jahre 1828 (Philos. Bibliothek Bd. 382, Hamburg <Meiner> 1985). Steiner weiss von seinem Vorgänger, geht aber nicht ausdrücklich auf dessen Positionen ein und betrachtet ihn eher als einen Einzelgänger. Heinrich Barth, der Steiners Schrift *Die Philosophie der Freiheit* aus dem Jahre 1893 (1894, 2. Aufl. mit Ergänzungen 1918) exzerpierte, weist in positivem Sinne auf die Anthroposophie (EE 210 oder PE 2, 619) hin, insofern sie darum ringt, der sinnlichen Erkenntnis ihr eigenes Recht wieder zu geben. Ein Interesse Barths an Troxler ist jedoch nicht festzustellen. Die Diskussion muss darum den Umweg über Barths Schelling-Kritik nehmen. Was aber alle drei Denker verbindet, ist ihre positive Bewertung der Sinnlichkeit, der sinnlich erfahrbaren Erscheinungswelt und damit des Ästhetischen, (im grundsätzlichen Sinne). Dadurch gewinnt bei ihnen die praktische, menschliche Situation, die selbst immer auch ästhetisch ist, eine exponierte Stellung. Es zeichnet sich darum auch eine gewisse Konvergenz in der Gewichtung philosophischer Reflexionen ab. Troxler setzt beim „menschlichen Erkennen“, Steiner beim „menschlichen Denken“ und Barth beim Doppelaspekt der „existentiellen Erkenntnis“ und des „In-Erscheinung-Tretens“ ein, was wenigstens terminologisch auf Analogien schliessen lässt. Folgt man der Interpretation von H. R. Schweizer, so dürfte auch eine Konvergenz zwischen Troxler und Barth in der irreduziblen, weder subjektiv noch objektiv zu nennenden Einheit von sinnlichem Erkennen und der Erscheinungswelt bestehen, die auch Steiner in seinen frühen Schriften artikuliert. Gegenüber diesen Konvergenzen der philosophischen Intentionen sind aber Vorbehalte angebracht, selbst dann, wenn in tiefer liegenden Bereichen nochmals vergleichbare Konsensmöglichkeiten aufgespürt werden könnten.

Alle drei philosophischen Ansätze erfolgen aus einem kritischen Impuls gegenüber der Entwicklung der nachcartesianischen Philosophien. Es geht bei ihnen nicht bloss um eine neue philosophische Positionierung in ihren jeweiligen zeitgenössischen Diskursen, sondern um die Überholung eingeübter philosophischer Rezeptionen und

Fundierungen. Troxler und Steiner wollen auf verschüttete Reichtümer und Fähigkeiten des menschlichen Denkens zurückgreifen, die durch die sinnen-fernen Philosophien und Wissenschaften vergessen oder verdrängt wurden. Mit einem radikalen transzendentalphilosophischen Vernunftdenken, das selbst noch Kant durch eine „zweite kopernikanische Wendung“ (PPV 57) revolutionieren will, unterläuft Barth alle Philosophien, die sich auf irgendein Quasi-Absolutes – seien dies subjektivistische, objektivistische oder seien dies verdeckte ontologische Hypostasen - abzustützen trachten. Darin ist er methodisch Troxler verwandt, der durch sein relationales Vitalitätssystem alle sog. „Einseitigkeiten“ der Philosophien zu überwinden vermeint und sich anschickt, den „Riss“ zwischen den subjekt- und objektzentrierten Weltauffassungen therapeutisch-medizinisch rückgängig zu machen. Troxler will die nachkantischen spekulativen Systeme als Ausprofilierungen eines „Urbewusstseins“ relativieren und überwinden. Er konzipiert in diesem Sinne seine „transzendente“ oder „metaphysische Anthropologie“, die er auch als „Anthroposophie“ bezeichnet.

Alle drei Denker sind sich in der Höherschätzung Platons gegenüber Aristoteles einig. Recht drastisch formuliert Troxler: „Der erste, welcher seit Platon auf diese verkehrte Weise philosophierte, war sein Schüler Aristoteles; gleichsam der erste in der philosophischen Erbsünde geboren, sah Aristoteles in Platons heiligem Schauen nur Schwärmerei und suchte, des Urquells der Erkenntnis vergessend, eine andere Grundlage der Philosophie ... machte die Erfahrung, also die Sinnlichkeit, zum Quell des unmittelbaren menschlichen Wissens, dann die Demonstration, also die Rückwirkung der Vernunft in der Intelligenz, zum Quell des mittelbaren Wissens“ (Naturlehre 34f). Troxler sieht darin einen „welthistorischen Wendepunkt der Philosophie“ (ib. 35).

Auch Barth geht in seinen Überlegungen zur Praktischen Vernunft über Kant zurück auf die sokratisch-platonische Einsicht in die Nicht-Fixierbarkeit der „Idee des Guten“, die nicht eine bloss abstrakte Überhöhung des eidetischen Konnexes und Kontextes bildet, sondern den nicht einholbaren „Ursprung“, also die letzte und erste und zudem unmittelbar gewisse Wirklichkeit aller „Ideen“ bezeichnet. Troxlers enthusiastische Sprache verhindert leider die Einsicht in die erst durch Barths nüchterne Analysen aufgedeckte Wirklichkeitsmächtigkeit jener Erkenntnisweise, die im Entscheidungsstrahl des Guten sich vollziehend selbst praktisch wird (vgl. PPV 88f). Deutlich fällt auch Barths Kritik an der aristotelischen Verkennung der eidetischen Dimension aus, die Platon eröffnete – eine Verkennung, die bis heute den Ontologismus und den Verfall der gegenwärtigen Philosophie in Theorie und Sprachspiel-Nominalismus prägt. Barth sagt: „Die Kritik des Aristoteles verkennt die mehrseitige Bedeutung der Idee. Indem sie starr ihren begrifflich-eidetischen Sinn ins Auge fasst, legt sie die Bedeutung der Idee fest auf eine wirklichkeitsferne Realität von eidetischem Gehalte, deren Setzung zu einem fragwürdigen Ontologismus führen muss.“ (PE I, 122) Durch die aristotelische Reduzierung der

platonischen Sicht auf eine „einfache Scheidung zweier Realitäten“ ... „kommt es denn zu diesem denkwürdigen Rückschlag ontologischer Einsicht, dessen wir in der aristotelischen Grundhaltung gewahr werden. Das <Sein> sucht Aristoteles nach der ursprünglichen Intention seiner Seinsfrage in der Gegebenheit der Erscheinung, - in dem, was wir die <Wirklichkeit> bezeichnen“ (PE I, 124f). Die weitere Analyse Barths zeigt auf, dass Aristoteles dem Eidos „eine ontische Eigenständigkeit“ nicht zuerkennt (PE I, 126).

Steiner lässt Philosophie erst mit Aristoteles beginnen. Platon sieht er noch im Besitz von längst entschwundenem Mysterienwissen, von dem in sokratisch-platonischen Dialogen andeutungsweise die Rede ist. Allerdings wird auf diese Weise die philosophische Auseinandersetzung mit Platon und indirekt auch mit Kant weitgehend unterbunden. Verbindungen lassen sich aber auch in diesem Verhältnis finden. Steiners Insistieren auf einer „höheren Schau“, die er für den Eintritt in die sog. „höheren Welten“ als notwendig erachtet, erinnert an Platons Schau der Ideen, aber auch an Husserls platonisierende Wesensschau. Steiner spricht – für die traditionelle Philosophie ein Grund der Skepsis gegenüber der Anthroposophie – von der Fähigkeit des Hellsehens, zu dem das wahre Denken vorzudringen habe.

2. Grundvorbehalte Barths gegenüber dem Spekultativen Idealismus

2.1 Von Kants Transzendentalphilosophie der Vernunft zur ontologisierenden Metaphysik der Vernunft im Spekultativen Idealismus

Weil eine direkte Auseinandersetzung Barths mit Troxler nicht dokumentiert ist, muss, wie bereits angedeutet, der Umweg über eine Diskussion mit Schelling und dem Spekultativen Idealismus genommen werden. Aufgrund seiner anfänglich strengen Position des Kritischen Idealismus, die er aus der Kritik am Neukantianismus von Hermann Cohen und Paul Natorp gewinnt, und später aufgrund seiner erweiterten existenz- und erscheinungsphilosophischen Philosophie hält Barth zu den nachkantischen Philosophien Fichtes, Hegels und Schellings eine oftmals betonte Distanz. Sie beruhen nach Barth auf ungeklärten transzendentalphilosophischen Voraussetzungen, faszinieren aber doch durch ihre grandiosen Spekulationen der Vernunftaktualisierung. Weil Troxler trotz seiner Kritik am Spekultativen Idealismus in dessen Kontext gehört, legt es sich nahe, vorerst Barths Abgrenzung gegen diesen kurz zu skizzieren.

Bereits in sehr frühen Entwürfen (vgl. Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft. Basel Nr. 2 / Juni 1998, S. 31ff), doch besonders deutlich in *der Philosophie der Praktischen Vernunft* vollzieht Barth die grundsätzliche Wendung zu einem Denken, das den eingespielten spekulativen Dualismus von Subjekt und Objekt durch die „Relation von Erkennen und Erkanntwerden“ ersetzt (PPV 57). Ich und Erscheinung

werden auf diese Weise in den Kontext einer reinen Vernunftphilosophie integriert. Dass dies selbstverständlich durch eine leichtfüßige Kritik wieder als „Idealismus“ ausgelegt wird, ist nichts anderes als ein Symptom für den vorherrschenden Ontologismus, der „Vernunft“ mit einem „Denken“ identifiziert, das angeblich den „Dingen“ oder „Objekten“ gegenüberstehen oder sie auch zu „konstruieren“ vermag. Man könnte hier nun tatsächlich troxlersche Erkenntniskritik einsetzen, um auch die barthschen Abgrenzungen zu erläutern. Auch bei Troxler findet sich ein Vermittelndes und Begründendes, das die ausdifferenzierten Polaritäten wieder vereinigt – in der Tetraktys von Geist und Körper, Seele und Leib, im „Urbewusstsein“ oder auch im „Gemüt“, das wiederum in „absoluter Inversion“ mit der Sinnlichkeit verbunden ist. Nur ist das von einem materialen und lebensphilosophischen Einschlag nicht zu befreiende „Urbewusstsein“ nicht streng transzendental-kritisch gedacht. Wie sich Troxler auch windet, er kann das Erbe der Grundirrtümer Schellings und des Spekultativen Idealismus nicht los werden.

Barth beschreibt diese Grundirrtümer, doch bedeutet dies nicht, dass er die ihnen entsprungenen Philosophien als falsch oder wertlos erachtet. Trotz fragwürdigen Voraussetzungen könne neuer philosophischer Gehalt entdeckt werden: „Wenn ein solches Aufgreifen eines bis dahin nicht wahrgenommenen Anlasses zu einer Philosophie von grossem Formate zwar nicht ausschliesst, dass in den Ausgangspunkten Irrtümer von Format auftreten, dann kann es darum doch sein, dass wir auch bei fragwürdigen Grundvoraussetzungen durch philosophischen Gehalt, den wir dem Grundbestande überlieferter Erkenntnis zuordnen, bereichert werden“ (PE II, 506). Diesem recht gewundenen Satz folgt der einfachere und klar distanzierende: „Der nachkantische Idealismus hat Kants Vernunftkritik eine ihm fremde Wendung gegeben, die wir nicht nachvollziehen können“ (ib.). Der Grundirrtum von Format bestehe darin, dass den Nachfolgern Kants die Vernunft „zum Prinzip einer neuen Metaphysik“ (ib.) wurde. Im Grunde genommen tritt eine Art von Objektivierung und Ontologisierung der Vernunft ein, als ob sie ein verfügbares Prinzip der Entfaltung des ganzen Denk- und Wissenspanoramas wäre.

Unter der Hand vollzieht der Spekulative Idealismus eine fatale Homogenisierung von begründender Vernunft und des durch sie Begründeten: „Im spekulativen Idealismus aktualisiert sich aber die Vernunft in einer andern Weise des Erkennens, als es in Kants Vernunftkritik vorausgesetzt ist. Kant denkt diese Aktualisierung in der Rückbeziehung des Faktums des Erkenntnisaktes auf seine transzendente Voraussetzung, die radikal anderer Ordnung ist als das, was durch sie begründet wird“ (PE II, 507). Diese Stelle wirft ein helles Licht auf das bei Barth stets latente Problem der „transzendentalen Begründung“ (vgl. Dorothea Grund: *Erscheinung und Existenz. Die Bedeutung der Erscheinung für die Ansatzproblematik der transzendental begründeten Existenzphilosophie Heinrich Barths*. Amsterdam/ Atlanta GA 1999), das sehr wenig zu tun hat mit der heute oft erwähnten Letztbegründungsproblematik. In diesem Sinne muss auch der Einwand Barths

gegenüber Fichte verstanden werden: „Ein dem verwandelten Zeitgeist entsprechenden, überschwengliches Begreifen der Vernunft mag Fichte dazu geführt haben, von einem <Dasein> des metaphysischen Vernunftprinzips auszugehen und die Entfaltungen der Vernunft als solche wahrzunehmen, die sich in der Kontinuität des Hervorgehens aus eben diesem Prinzip vollziehen“ (PE II, 507). Es besteht bei Kant eben keine Kontinuität zwischen der einen Vernunft und den artikulierten und pragmatischen Vernunft-Anwendungen oder dem Vernunft-Gebrauch irgendwelcher Art! Dies ist gerade der Sinn, dass sie die Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis ist. Geht es um die Frage der Aktualisierung der einen Vernunft in ihre Gebrauchs-Formen, kann auch die Kontingenz nicht ausgeschlossen werden. Die Spekulativen Idealisten verkennen die kontingenzbeladene Aktualisierung und verwandeln ein Abbild oder einen Idealtypus „der Vernunft“ in eine ontologische Realität, so als ob das Denken dieser metaphysischen Vernunft-Attrappe oder Vernunft-Projektion bereits schon ihre Entfaltung bedeute. Von hier aus sind die Schritte von Fichte über Hegel bis zu Schellings später Gnostik und Theosophie des durch alle Welt- und Geistphänomene sich selbst gebärenden Bewusstseins nachvollziehbar. Die hier sich offenbarende auch in der Verfehlung grandiose Vernunftdimension bleibt Steiner, wie noch zu zeigen sein wird, aufgrund seines innerweltlich und naturwissenschaftlich orientierten Denkens verschlossen.

2.2 Die Vergessenheit des Prinzips der Praktischen Vernunft als Grundirrtum des Spekulativen Idealismus

Barth trägt seine Vorbehalte gegenüber den nachkantischen Systemen in der Hülle rigoroser Kritiken an Kants Präsentation seines umfassenden und „einzigartigen Systemgedankens“ vor, der in der *Kritik der praktischen Vernunft* durch die unscheinbare und anspruchslose Form einer Ethik abstrakter Prinzipien eher verdeckt als expliziert worden sei (PPV 89ff). Kant spricht allerdings seinen Grundgedanken deutlich aus: Er will aufdecken, dass die Vernunft selbst praktisch sein kann. Dies bedeutet, dass die Aktualisierung der Vernunft, wie sie sich in der alltäglichen Praxis konstant vollzieht, nicht philosophisch hergeleitet werden kann, sondern ein Faktum bildet, von dem auszugehen ist. In Barths Formulierung: "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" (PPV 91). Und in einer Anmerkung ist beigelegt: „<Tatsache der Wissenschaft> bedeutet: dass es Wissenschaft überhaupt gibt“ (ib.). Vor diesen Grundeinsichten als Folie fällt Barths Urteil über Schelling deutlich negativ aus: „Im Vollgehalt seines autonomen Sinnes begriffen, hätte das Prinzip der Praktischen Vernunft nicht derart in Vergessenheit geraten können, dass schon bei Schelling die Ontologie einen erneuten Triumph feiern durfte – eine Herausforderung der praktisch-ethischen Grunderkenntnis Kants, wie sie drastischer nicht gedacht

werden kann“ (PPV 89). Diese Kritik bezieht sich wesentlich auf den frühen Schelling, der durch seinen cartesisch-spinozistischen Parallelismus von Geist und Natur sein Unverständnis der kantischen Transzendental-philosophie verrät.

Eine sehr differenzierte und um die neuen Erkenntnisse besonders des mittleren und späten Schellings bemühte Interpretation findet sich in Barths *Philosophie der Erscheinung* (PE II, 537-573). Eigentlich über die Grundvorbehalte hinweggehend interpretiert Barth Schelling und den Spekulativen Idealismus unter dem Gesichtspunkt der Philosophie der Existenz, d. h. der sich aktualisierenden Vernunft. Es bildet für ihn ein gewaltiges Positivum, dass sich trotz des Abgleitens in Ontologismus, Vernunftmetaphysik und Identitätsphilosophie Aspekte der kantischen Praktischen Vernunft, nämlich Aktualisierung und Bewegtheit, durchhalten und neue Erkenntnisbereiche erschliessen, so die Tiefendimension der Geschichte und den Bereich des Unbewussten. Dass Vernunft ein Geschehen bildet, das „in die Erscheinung tritt“, sich phänomenalisiert und sich in zeitlicher Emergenz verwirklicht, anerkennt Barth als den philosophisch höchst dynamischen und auch dramatischen Ertrag des Spekulativen Idealismus. Jedoch lehnt er die Versuche ab, vermittels Identitätsstiftungen, dialektischen Übergängen und kühnen Vereinheitlichungen Differenzen – wie Theorie und Praxis, Subjekt und Objekt, Erkenntnis und Gegenstand, Sein des Menschen und Sein der Welt – zu nivellieren, aufzuheben oder in einer überhöhenden Hypostase zu synthetisieren (EE 618ff). An die Stelle der „Synthese“ setzt er den Terminus des „Im-Zusammenhange-Erkennens“ oder der „Kognition (cognitio)“ (EE 621). Immer wieder ist auf den Grundirrtum aufmerksam zu machen, dass die „eine Vernunft“ der Transzendentalphilosophie zwar im Strahl oder in der Rückfrage der Reflexion liegt, aber nicht wieder als ein Weltprinzip verselbständigt und somit von sich selbst abgelöst werden darf.

Auf ähnliche Weise führt Troxler seine Aristoteles-Kritik durch (Naturlehre 34-40), spricht er doch vom Verlust, ja Vergessen des Platon noch offenstehenden „göttlichen Logos“, der in den Schulphilosophien in „eine bloss menschliche Vernunft umgewandelt“ wurde (Naturlehre 38), „...zum Schatten geworden, den der Gefangene in der unterirdischen Höhle von aussen hereingeworfen an der Wand sieht“ (ib.). In dieser Verobjektivierung des originären Erkenntnisprinzips - als des Prinzips des Sich-zu-erkennen-gebens selbst - liegt auch der Irrtum der traditionellen Metaphysik, die sich auf den bereits abgeleiteten Grossbegriff „Gott“ bezieht und diesem auch das Bonum und Verum integriert und damit der Theorie anheimstellt.

Es scheint eine fast unmögliche Anstrengung zu erfordern, philosophisch angemessen die Wirklichkeitsproblematik mit nüchterner Konfrontation anzugehen. Die Herrschaft der Theorie und der theoretischen Vernunft lässt es nicht zu, der Praxis und dem ethischen Handeln eine eigene Wirklichkeit zu konzederen. Ethik tendiert als theoretisch formulierter Corpus von Sätzen oder Grundsätzen dahin, die praktisch-ethische Wirklichkeit zu verlieren. Der Spekulative Idealismus, der sich

zwar grundsätzlich zum Primat der praktischen Vernunft bekannte und sich den geschichtlichen Phänomenen weitgehend öffnete, wurde aber durch seinen theoretischen Enthusiasmus gerade der „Wirklichkeit der Verwirklichung“, der Wirklichkeit des Sollens und seines In-Erscheinung-Tretens, beraubt, das doch mit der praktischen Vernunft „gegeben“ ist. Auf unterschiedliche Weise machten Marx und Kierkegaard auf diese Problematik aufmerksam. Der späte Schelling versuchte sie ebenfalls zu verarbeiten. Ein ganz einfacher Sachverhalt wurde übersehen: Ist nämlich das praktische, lebensvolle Erkennen auf seine Verwirklichung schon angelegt, so ist es bereits in der Vorwegnahme möglicher Ziele in einen Modus des Wirklichseins eingetreten und in den Vollzug der Aktualisierung einbezogen. Die Stätte dieser Verwirklichung ist nun nicht „die Vernunft“, „der Mensch“ oder „der Geist“, vielmehr stets die aktuell-menschliche Erkenntnis und Entscheidung oder in der Sprache Barths: die existentielle Erkenntnis. Und erst dann, wenn die praktische Erkenntnis in ihrem eigenen Charakter der Verwirklichungsmächtigkeit erschlossen ist, ist die Sprengung des theoretischen Bannkreises erreicht.

3. Troxlers transzendente Anthroposophie als Philosophie der Existenz

3.1 Philosophie und der Riss zwischen Mensch und Natur

Trotz allen Vorbehalten interpretiert Barth den Spekulativen Idealismus als eine Philosophie der Existenz im Sinne der Existenz von „In-die-Erscheinung-Treten“. Wir nehmen diesen Gedanken auf und wollen versuchen, Troxlers transzendente Anthropologie oder Anthroposophie unter existenzial- und erscheinungsphilosophischen Aspekten zu interpretieren. Damit sei deutlich gesagt, dass nicht vorausgesetzt wird, Troxlers und Barths Verständnis der menschlichen Existenz sei identisch. Bei beiden Denkern steht aber eine intensive Reflexion auf das menschliche Existieren im Vordergrund und bei beiden stellt man zugleich eine Ablehnung fest, den sinnlich-leiblichen Menschen allein als Grundlage ihres Philosophierens anzuerkennen. Allein schon der Versuch Troxlers, Anthropologie und Metaphysik aus einem einzigen Urgrund her zu verstehen, zeigt - wie auch sein emphatischer Begriff der Anthroposophie - die ausgreifenden Dimensionen seines Denkens an. Auch bei ihm geht es wie bei Barth um die Erkenntnis der menschlichen Erkenntnis, also um das Faktum des Erkennens, das selbst nicht aus einem hypothetisch gesetzten Menschen abgeleitet werden kann. In diesem Sinne darf man von einem gemeinsamen transzendentalen Ansatz sprechen, der allerdings zu unterschiedlichen Ergebnissen führt. Gemeinsam ist ihnen auch das Einsetzen der philosophischen Reflexion beim Faktum des sinnlichen Erscheinens. Letztlich liegen alle Phänomene, die den Menschen „etwas angehen“, im Fokus beider Philosophien. Troxler und Barth konfrontieren sich mit der ganzen Fülle der menschlichen Gestaltungs- und Erkenntnismöglichkeiten, die auch über die Grenzen des wachen, bewussten oder diskursiv-rationalen Denkens hinausreichen. Insofern es in der

Anthroposophie Troxlers um die Erfüllung des Anspruchs geht, das dem Menschen offene Erkenntnis- und Gestaltungspotential zu verwirklichen, und insofern für sie der Mensch sein eigenes Sein als den Verwirklichungswillen erkennt, hat sie sich das Gastrecht im Bereich der Existenzphilosophie erworben.

Troxler folgt den Spuren Schellings, wenn er seine „Naturlehre des menschlichen Erkennens“ konzipiert, in der er die Natur wieder in einen weit gefassten Erkenntnis-horizont zurückholt (Naturlehre 15). Er beginnt nicht bei abgeleiteten Grössen wie Sein und Denken, nicht beim Bewusstsein, das stets als ein waches verstanden wird, sondern er greift nach dem Ganzen und vorausgesetzten Einem von Mensch und Natur. Um dieses Ganzen und Zentralen habhaft zu werden, soll die Philosophie dem „Ichselbst“, „der höchsten philosophischen Idee ins Gesicht schauen“ (ib. 6f). Darum: „Das Subjekt all unseres Philosophierens ist uns die menschliche Seele und ihr einziges Objekt die menschliche Natur“ (ib. 17). Die philosophische Intention besteht nun in der Wiederaufdeckung der vergessenen Ur-Einheit von Natur und Erkenntnis, von Natur und Mensch. Präsent ist der Abfall von der Ur-Einheit vorerst als „Riss und die völlige Trennung des Menschen von der Natur“ (ib. 3), als Entzweiung und Gegensätzlichkeit in der Philosophie, als Trennung von Stoff und Form, von Sein und Denken, von Innen und Aussen, von Aktivität und Passivität. Der Abfall von der Ur-Einheit wird besonders von der nachcartesianischen Philosophie als ihre immanente Antithetik aufgenommen – so bei Kant - und sogar als methodisches Prinzip der Negativität interiorisiert – so bei Hegel. Die vergessene Ur-Einheit wird zwar von der Philosophie wieder gesucht, aber auf eine stets „einseitige“ Weise und – weil eben gar nicht mehr bewusst – in falschen reduzierenden oder überhöhenden Reflexionen.

3.2 *Das Wissen um die Ur-Einheit*

Wird dieser Ansatz einmal zugestanden, so fragt es sich, wie Troxler seinen Systemgedanken entwickelt. Wie ist dem erkennenden Menschen die „eigentliche und lebendige Ureinheit der Erkenntnis“ (ib. 35) auch in positivem Sinne gegenwärtig? Zwar knüpft Troxler an die platonische Lehre der Wiedererinnerung an (ib. 37), doch zeigen sich Unterschiede. Von einer ursprünglichen Schau der Ideen in ihrer Klarheit und Reinheit kann bei Troxler nicht die Rede sein, weil die in sich selbst unterschiedene Ur-Einheit, an die sich die erscheinende menschliche Erkenntnistätigkeit erinnern soll, nur durch eine mystische Intuition erreichbar ist (vgl. auch zum Problem der platonischen Anamnesis: Heinrich Barth. *Die Seele in der Philosophie Platons*. Tübingen 1921, S. 117ff). Zudem geht es Troxlers anthropologischen Erkenntnislehre nicht um die Rückkehr zu vorzeitlichen Vollkommenheiten, sondern vielmehr um den dynamischen Prozess der Selbst-Entfaltung des Urbewusstseins. Ideen befinden sich auch nicht ausserhalb des Urbewusstseins, was sich in der Formulierung ausdrückt, dass sie „selbstangeschaute Erscheinungen“ sein können

(Naturlehre 70). Noch prägnantere Formulierungen finden sich in Troxlers nach der *Naturlehre* veröffentlichten Werk: *Logik. Die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntnis, zum Selbststudium und für Unterricht auf höheren Schulen*. 3 Teile, Stuttgart u. Tübingen 1829 – 1830. Hier finden wir u.a. im 2. Teil, S. 307ff, 324 <Urmystik>, 331 <theopneustisches Princip>, 336 <göttlicher Geist im Menschen in seiner Einheit und Urheit>, 357ff Passagen über die Einheit der Johanneischen Ich-Aussagen mit der Reflexion auf das Ich des Urbewusstseins.

Weil die Philosophie als primär theoretische Philosophie das wirkliche Leben verloren hat, gibt sie sich gemäss Troxler nur noch mit „Repräsentationen“ ab – mit Schattengebilden des erfüllten Lebens. Wo immer sie sich für eine Seite entscheidet, erzeugt sie ein unbewältigtes Ausserhalb oder muss sogar entweder die Welt oder die Erkenntnis zu Phantasmagorien erklären. Ist aber auch der Überstieg in eine neutralisierende Transzendenz als falsche Lösung erkannt, dann bleibt der Abstieg in die Tiefe oder Mitte der Ureinheit der Erkenntnis. Troxler geht nun davon aus, dass die menschlichen Erkenntnis-Tätigkeiten erscheinen und zugleich Aspekte des sich selbst offenbarenden Urbewusstseins sind (Naturlehre 41ff). Doch: „Unterscheiden ist so wenig einen, als trennen...“ (ib. 56). Um nicht demselben Irrtum wie die spekulativen Systeme zu verfallen, muss er die Differenzen der Erscheinungswelt zwar bewahren, aber zugleich durch ein umgreifendes und einendes System unterlaufen. Was sich unterscheidet, darf nie isoliert in seinem Sein oder Wesen fixiert werden, besteht doch auf der tieferen Ebene des Urbewusstseins auch zwischen Gegensätzlichem „absolute Inversion“. Es kommt allein auf die „Richtung und Bewegung“ an, in der z.B. Materie und Geist als solche identifizierbar und unterschieden sich in der Erscheinungswelt zeigen, obwohl sie im quasi-transzendentalen Bereich des Urbewusstseins ineinander verschmolzen sind.

3.3 Konstruktion des Urbewusstseins und der Hauptgrundgedanke der Erkenntnis

Was Troxler in vielen Wiederholungen zu artikulieren versucht, ist die Doppelheit von radikaler Lebens- und Erkenntnis-Immanenz eines Ureinheits-Mediums, das sich in der Erscheinungswelt in die Vielheit der Phänomene ausdifferenziert. Dieses Erscheinungsmedium seinerseits ist als ein in sich verschränktes, höchst dynamisches Geschehen zu verstehen, das im Sinne einer sich konstant verändernden und sich selbst erzeugenden Kräfte-Konstellation wirksam ist und sich manifestiert. Sein ontologischer Status kann weder als rein erkenntnistheoretisch noch rein physikalisch bezeichnet werden. Man möchte von einer Koinzidenz von Erkenntnis, Kraft und Energie sprechen, wobei dies natürlich Metaphern sind für eine allen Vergleichen sich entziehenden Ur-Grund. Aus den lebensphilosophischen oder biosophisch-medizinischen Schriften Troxlers (1806: *Über das Leben und sein Problem*, 1808: *Elemente der Biosophie*, 1812: *Blicke in das Wesen des Menschen*) wissen wir, dass er das Medium des organischen Lebens durch die Tetraktys (vgl.

Blicke in das Wesen des Menschen, hrg. von Martin Steinrück, Oberwil b. Zug 1989, S. XVI f.) in seiner inneren Dynamik relational erschloss. So sind Geist und Körper, Seele und Leib zwei ineinanderverfügte Dualitäten, die den Menschen in seinem Wesen bestimmen, ja er ist selbst diese tetraktysche Konstellation. In ihr manifestiert sich indirekt das aller Trennungen entzogene und doch der menschlichen Erkenntnis immanente Urbewusstsein.

Dieser Welt-Urgrund, aus dem die „Urbewusstseinskraft“ (Naturlehre 70) sich in die Erscheinungswelt hineinarbeitet, ist keineswegs eine schale abstrakte Transzendenz, vielmehr ist in ihm der ganze Sturm der kosmischen und geschichtlichen Entfaltungen und Revolutionen auf eine implizite Weise enthalten. In ihm herrscht Inversion, absolutes Ineinandersein, unauflösbare Innigkeit. Er ist aber nicht vom Weltsein abgeschieden, sondern er trägt und bewegt es und lässt es dem Menschen stufenweise erkennbar werden, noch deutlicher: in der stufenweise sich vollziehenden Selbstentwicklung des Urbewusstseins erzeugt es die unterschiedlichen Erkenntnisweisen. Doch wenn die bewusste Reflexion die erscheinende Welt erfasst, folgt sie der Grundkategorie und „Archinomie“ der Relation. Zwischen unreinheitlicher Inversion im Urbewusstsein und logisch-reflexiver Relation in der Erscheinungswelt herrscht selbst das Verhältnis der Inversion und zwar in dem Sinne, dass die logische Relationskategorie in sich die implizite Inversion des Urbewusstseins birgt. Diese Verschränkung des transzendentalen Urgrundes mit der phänomenalen Welt und ebenfalls mit der abstrakten Logik fasst Troxler in einem „metaphysischen Hauptgrundsatz der Erkenntnis“ (ib. 231) so zusammen: „Der Mensch erkennt das All durch das, was in seiner Natur gleich der Allnatur erscheint, so wie er die Natur im All insofern beherrscht, als sie seiner Natur entspricht. Das Verhältnis und die Beziehung von Natur und Natur beruht demnach darauf, dass Gleiches nur vom Gleichen erkannt und bestimmt wird. Dies also ist die Urordnung und das Grundgesetz des Erkennens“ (ib. 230). Und er fügt den von Plotin übernommenen Gedanken Goethes aus der Farbenlehre leicht variiert an: „... welche der Dichter so schön und wahr nach dem Sinn jenes alten Mystikers aussprach: <Wär` nicht dein Auge sonnenhaft, Die Sonne könnt` es nicht erblicken. Lebt nicht in dir des Gottes eigne Kraft, Nie wird dich Göttliches entzücken.>„ (Ib). Was Goethe als Frage formuliert, wird bei Troxler zum alles bestimmenden Gesetz.

3.4 Anthroposophie als Erforschung der Tiefendimension von Seele, Natur und Geschichte

Der Totalanspruch der menschlichen Erkenntnis geht also zurück auf die Einsicht in die originäre Untrennbarkeit von Erkennen, Leben und Natur. So rückt Troxler seelische, triebhafte und gnoseologische Zustände wie Wachen und Schlafen und die Weisen der sinnlichen, unbewussten, ja auch der somnambulen Erkenntnis in den Fokus seiner Reflexionen. Die menschliche Erkenntnis erreicht für ihn alle kosmi-

schen und organischen Erscheinungen. Damit ist eine unabsehbare Tiefendimension eröffnet, die zu erschliessen einer fundamentalen Anthroposophie vorbehalten sein soll. Im ganzen manifestiert sich so das Urbewusstsein in einer urgeschichtlichen Dynamik, die sich im und durch den Menschen vollzieht. Anders als Schelling möchte Troxler den Akzent nicht primär auf die Vergangenheit legen, sondern vor allem für die Zukunft eine Grundlage schaffen.

Versagt streng genommen in der Neuzeit die systematische Kraft, die eigentlich bloss utopisch vorweggenommenen Tiefenerkenntnisse auch plastisch und inhaltlich zu Tage zu fördern, so sieht Troxler in vielen Dokumenten der Mythologien, Religionen und esoterischen Lehren, nicht zuletzt auch in den Schriften Platons, das vergessene Walten eines anderen, nicht-gegensätzlichen Denkens. Von dieser Position aus gewinnen natürlich die Texte der Mystiker einen hohen Stellenwert. Troxler erweist sich als eifriger Forscher im Aufspüren wenig beachteter mythologischer und mystischer Dokumente. So versuchte er noch am Ende seines Lebens einen Verleger für die lateinisch verfasste Schrift des schweizerischen Philosophen und Arztes Janus Caecilius Frey (15??-1631) *Philosophia Druidarum* (verfasst 1625, publiziert aus dem Nachlass *Opuscula varia nusquam edita*, Paris 1646, S. 1-12). Über den Inhalt dieses Textes schreibt Eduard Vischer: „Die kleine Schrift nimmt für die Lehre der Druiden eine Art philosophischer Urweisheit in Anspruch. Ihr Verfasser sieht Anklänge an das Neue Testament (Trinität) wie an das Alte, sowie an Plato und andere griechische Philosophen. Pythagoras ist nach ihm ein Schüler der Druiden gewesen.“ (Eduard Vischer: „Der versöhnte Troxler“. In: *Festgabe Otto Müller*. Aarau 1960, S. 329, 334 Anm. 12) Mit historischen Dokumenten versucht Troxler den empirischen Beweis anzutreten, dass ein hochentwickeltes Wissen um die Ureinheit bereits einmal Geistegut der Menschheit gewesen sei.

3.5 Sinnlichkeit als Mittagslinie der Welt und ihre Position im System des Urbewusstseins

Besondere Aufmerksamkeit verlangt Troxlers Verständnis der Sinnlichkeit. H. R. Schweizer hat die Grundlagen eines erscheinungsphilosophischen Vergleiches von Barth mit Baumgarten und Troxler bereits erarbeitet (Hans Rudolf Schweizer: „Sinnlich-ästhetische Erkenntnis als Beziehungsfeld von Welt und Mensch bei H. Barth, A. G. Baumgarten und I. P. V. Troxler“. In: G. Hauff, H. R. Schweizer, A. Wildermuth (Hrg.): *In Erscheinung Treten*. Basel 1960, S. 187 – 204). In diese Grundlagendiskussion darf man auch Rudolf Steiner einbeziehen, der sich wie Troxler auf Goethe bezieht und um die Eigenwirklichkeit der Phänomene ringt. Troxler bestimmt die Sinnlichkeit teils pragmatisch-lebensweltlich, teils systematisch-spekulativ. Die Sinnlichkeit ist auch ihm das dem Menschen vorerst Allernächste und Evidenteste. „Da nun aber die sinnliche Erkenntnis diejenige ist, in welcher der Mensch, wie er denkt und ist, sich selbst zunächst findet, und auch all die spekulativen Transzen-

denzen und Extravaganzen deutliche Spuren und Merkmale ihrer sinnlichen Heimat und Abkunft an sich tragen: so werden wir nun zur Untersuchung und Bestimmung von dieser Erkenntnisweise zurückweisen.“ (Naturlehre 121) Allerdings fällt auf, dass bei diesem Ansatz der sinnlichen Erkenntnis sogleich von dem Sich-selbst-(Vor)finden des Menschen und nicht von Erscheinungen die Rede ist. Man müsste eher von einem Sich-in-sinnlicher-Erkenntnis-finden sprechen, wobei schon der Ausgang der Untersuchung festgelegt ist. Noch etwas deutlicher wird die Sinnlichkeit an folgender Stelle verortet: „Sinnlichkeit ist uns die der Welt zugekehrte Einheit von Geist und Körper, von Seele und Leib des Menschen, aber eben deswegen nicht das Äusserste und Unterste ... sondern die Mitte, doch nur die auswendige und oberflächliche Mitte der menschlichen Natur“ (ib.). So kann Troxler von der Sinnlichkeit als der „Mittagslinie der Welt“ (ib. 134) sprechen, insofern er sie zwischen ein „untersinnliches und übersinnliches Prinzip“ stellt (ib. 121). Systematisch-spekulativ muss er sie nun freisetzen von inneren und äusseren Einwirkungen, denn sie ist, auch in ihrer qualitativen Eigenständigkeit, ein Entwicklungsstadium des Urbewusstseins. Sie ist weder allein aktiv noch allein passiv, weder allein äusserlich noch allein innerlich, aber doch „selbsttätig“, allerdings nicht im Gegensatz zur „Empfänglichkeit“, vielmehr in einer eigenen Art von „wahrer Spontaneität“, die die „eigentliche Energie des Sinnes“ bildet (ib. 147). Wieder taucht hier der Anschein eines gnoseologischen Vitalitäts- und Urgrundgeschehens auf, in dessen Auswirkungen auch die Sinnlichkeit ihre Position erhält.

Sicher ist der folgende Satz zentral für Troxlers Verstehen der Sinnlichkeit: „Die Sinnlichkeit aber ist an sich intuitiv oder auf eine ursprüngliche und unmittelbare Weise innewerdend und wahrnehmend die Erscheinungswelt selbst, von welcher man nicht sagen kann, sie sei subjektiv oder objektiv, sie sei im Menschen oder in der Welt für sich“ (ib. 141; vgl. H. R. Schweizer a.a.O. 201). Diese Einsicht ist für die Rückkehr des Menschen in seinen Ursprung entscheidend, denn hier in der Sinnlichkeit vollzieht sich die Verbindung von Mensch und Natur in unmittelbarer Weise. Sie ist sogar in ihrer Innigkeit von Erkennen und Erscheinen eine noch unentwickelte Form der Religion. In verkappter Anspielung auf Römer 1, 20 sagt Troxler, dass die Lehre von der sinnlichen Erkenntnis den „ersten Punkt und Moment der Religiosität bezeichnet“ (Naturlehre 143). Die Unterwerfung der „Herrlichkeit der Welt“ dagegen unter Interpretationen, die sie abwerten oder anscheinend aufwerten, führen „von Gott ab“ (ib.). Die ästhetisch-religiöse Erfüllungsdimension, die sich hier andeutet, ist sicher auch offen für eine Philosophie der Kunst und des Schönen. Weiter ausgeführt wurde dieser Ansatz nur bruchstückweise, wie aus handschriftlichen Fragmenten ersichtlich ist (vgl. A. Wildermuth. *Die Philosophie I. P. V. Troxler's*. Geschrieben zuhanden des Kuratorium Troxler 1967. In: E. Spiess. *Bibliographie Troxler*. Bd. 37 (Universitätsbibliothek Basel), S. 51f).

Dass es Troxler trotz herber Kritik nicht gelingt, den Bannkreis des Spekultativen Idealismus zu durchbrechen, ist in seiner unzureichenden Auseinandersetzung mit

dem ganzen Spektrum von Kants Vernunftkritik begründet. Sein Unverständnis der *Kritik der praktischen Vernunft* artikuliert er z.B. im 11. Abschnitt der *Naturlehre* über „Des Erkennens Urordnung und Grundgesetz“ (215ff). Es gelingt ihm auch gar nicht mehr, theoretische und praktische Vernunft deutlich zu unterscheiden, obwohl in der Bewegtheit seines konzipierten Urbewusstseins das praktisch-dramatische Moment dominiert. Troxler ist noch derart im distanzierten theoretischen Denken befangen, dass er den selben Irrtum begeht: er verwandelt das als Urheit bezeichnete Erste und Letzte in einen objektivierten Selbstschöpfungsprozess. Der transzendente Vernunftgedanke besteht aber eben darin, das Faktum der Vernunft – diese paradoxe Bezeichnung – gerade eben nicht als ein Faktum zu verobjektivieren. Dort, wo die Vernunft selbst praktisch ist, setzt ein Denken ein, das selbst Faktizität ist. Ethisch-moralisches und ästhetisches Denken trägt an sich selbst den Charakter der Faktizität. Diese Entdeckung legte Heinrich Barth in seiner *Philosophie der praktischen Vernunft* und auch in der *Philosophie der Erscheinung* dar, ohne dass dies hinreichend bemerkt worden wäre. Selbst sein Bruder, der Theologe Karl Barth, der in den frühen Zwanziger Jahren noch eng mit ihm zusammenarbeitete, konnte diese Entdeckung nicht halten und fiel selbst wieder in die bequemere, bis heute dominierende Denkweise eines „Verlegenheits-Thomismus“ zurück (vgl. den an seinen Bruder Karl gerichteten Brief vom 20. Juli 1927; in: *In Erscheinung Treten*, S. 88f. Dazu: Günther Hauff. „Heinrich Barths <Anschauungsweise>“, in: *Bulletin der Heinrich Barth – Gesellschaft*. Basel Nr. 2/ Juni 1998, S. 27f). Allerdings müsste man Troxlers Kritik – zusammen mit jener Barths – angesichts der Dominanz des theoretischen Denkens und angesichts des heutigen universalen Glaubens an die Wissenschaft ernst nehmen, denn es droht durch die neurologischen Wissenschaften und die neuen Technologien – Genetik, Nanorobotik, Informatik u.a. – das Vergessen der Eigenwirklichkeit von Existenz und Erscheinung.

4. Philosophische Grundlagen von Rudolf Steiners Anthroposophie

4.1 Barths Interpretation der Anthroposophie als innerweltliches Transzendieren

Es ist nicht deutlich, wie weit Heinrich Barth in das Werk Rudolf Steiners eingedrungen ist. Sicher ist, dass er die *Philosophie der Freiheit* studierte und nach seiner Gewohnheit sein Leseexemplar mit Randstrichen versah. Der Schreibende selbst erinnert sich auch, dass er als Student eine kurze Darlegung dieser Schrift in einer Vorlesung Barths hörte. Auch der Anthroposophie Fernstehende können vor allem die erkenntnistheoretischen Argumentationen der Frühschriften Steiners mit Gewinn lesen. Dass sich Steiners Denken in manchen Aspekten mit der Phänomenologie Edmund Husserls messen lässt, zeigt u. a. Bernhard Rang anhand der steinerschen und husserlschen Farbanalysen und der Grundlagendiskussion über den naturwissenschaftlichen Realismus (vgl. Bernhard Rang: *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt a.M. 1990, S. 216, 341ff).

Barth rückt in einem Hinweis die Anthroposophie in einen philosophischen Kontext, den er „das magische Weltbewusstsein“ nennt (PE II , 13ff) und durch „innerweltliches Transzendieren“ (ib) kennzeichnet. Für ihn liegt eine mögliche Analogie mit dem alchemistischen Denken des Paracelsus vor, auf dessen Welterschliessung auch Troxler positiv hinweist (Naturlehre 7, 237). Grundsätzlich anerkennt Barth die alchemistisch-magische Welterfahrung, doch erfordert diese auch ein Bewusstsein ihrer Grenzen, wenn es um die Fragen des Transzendentalen und der transzendentalen Transzendenz geht. Ob die barthsche Interpretation der Anthroposophie durchgehend gilt, kann nur nach einem umfassenden Studium der steinerschen Schriften festgestellt werden. Hier beschränken wir uns auf einige Aspekte und Texte Rudolf Steiners. Die transzendente Fragestellung ist ihm aus seinen Kant-, Hegel- und Fichte-Studien, ebenfalls durch Eduard von Hartmanns Philosophie bekannt. Vor allem sind ihm zwei Brennpunkte der klassischen deutschen Philosophie wichtig, nämlich das „Ich“ und das „Denken“. In der Philosophie der Freiheit bildet das idealistische Denken, das sich selbst denkt und erforscht, das zentrale Moment, um die Freiheit des Menschen einsichtig werden zu lassen. Dessen eigenen, unableitbaren Charakter formuliert er so: „Das Denken ist *jenseits* von Subjekt und Objekt. Es bildet diese beiden Begriffe ebenso wie alle andern. Wenn wir als denkendes Subjekt also den Begriff auf ein Objekt beziehen, so dürfen wir diese Beziehung nicht als etwas bloss Subjektives auffassen. Nicht das Subjekt ist es, welches die Beziehung herbeiführt, sondern das Denken. Das Subjekt denkt nicht deshalb, weil es Subjekt ist; sondern es erscheint sich als Subjekt, weil es zu denken vermag. Die Tätigkeit, die der Mensch als denkendes Wesen ausübt, ist also keine bloss subjektive, sondern eine solche, die weder subjektiv noch objektiv ist, eine über diese Begriffe hinausgehende“ (PF 73f).

Der Leitfaden der steinerschen Argumentation ist eigentlich ganz troxlerisch, polemisiert sie doch gegen alle „Einseitigkeiten“, die er einerseits in den neukantianischen Idealismen und andererseits in den materialistischen Positionen findet. Gerade die zitierte Textstelle zeigt, dass er das Denken dem Sog beider Extreme entziehen will und es in seiner Eigenständigkeit zu begründen sucht, aber derart, dass er den Kontakt mit dem idealistischen Geist und dem körperlich präsenten Material nicht verlieren will. Er läuft natürlich Gefahr, einerseits das Material geistig zu überfordern und andererseits den Geist zu versubstantialisieren oder zu materialisieren.

Seine Bindung an das goethische Naturverstehen und an die Naturwissenschaften bewahrt ihn vor dem in der Lebensphilosophie oftmals artikulierten Irrationalismus, wie er überhaupt nicht in eine sachliche Diskussion mit den ihm doch verwandten Lebensphilosophien eintritt. Steiners heimliche Liebe zur Geometrie verbindet ihn mit dem Kunst- und Ästhetikphilosophen Robert Zimmermann, auch wenn er sich später von ihm deutlich abgrenzt. Dieser Vertreter der Herbart-Schule konzipierte eine *Allgemeine Ästhetik als Formwissenschaft* (Wien 1865) und dazu eine grösseren philosophischen Entwurf mit dem bemerkenswerten Titel: *Anthroposophie im*

Umriss. Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf monistischer Grundlage (Wien 1882). Zimmermann versucht, Logik und Ästhetik zu parallelisieren (vgl. Lambert Wiesing. *Die Sichtbarkeit des Bildes. Geschichte und Perspektiven der formalen Ästhetik*. Reinbek b. Hamburg 1997, S. 42). Zwar betreibt Zimmermann eine Ästhetik der Oberfläche, doch weiss er sich mit Goethe in Übereinstimmung, vor allem mit dem berühmten Satz: „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre“ (Ib. 43). Mit dieser Wendung zur Form steht Zimmermann in der Linie, die über Alois Riegl, Konrad Fiedler und Wilhelm Worringer (*Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie*. München 1908) bis hin zur Abstrakten Kunst führt. Man müsste einmal den Spuren nachgehen, die in dieser Zeit zu finden wären und zu einer Philosophie des eidetischen Sehens führen könnten, die in den Formen das Inhaltliche entdeckt und erfährt. Von dieser Entdeckung aus erhält das reine Erscheinen eine neue Bedeutungsmächtigkeit.

4.2 Steiners Einstieg in den Bereich „höherer Welten“ und die Erfindung einer neuen Geisteswissenschaft

Eine Schwierigkeit, mit der sich Steiner in seinen philosophischen Schriften intensiv auseinandersetzt, besteht im Doppelaspekt des Denkens, das sowohl integraler Bestandteil der Evolution und des kosmischen Seins ist als auch über Autonomie und Freiheit verfügt. Trotz dieser Differenz macht sich ein monistisches homologisieren-des Element geltend. Dieses befähigt Steiner, in seiner Schrift aus dem Jahr 1904 *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung* (GA 9, S. 61ff) den Gedanken der Reinkarnation einzuführen und sich über die Schranken von Leben und Tod hinwegzusetzen. So wird deutlich, dass er sich in einem monistisch ausgelegten Medium des Erscheinens bewegt, das sich dem hellsehenden und mit der intellektuellen Anschauung Schellings begabten Individuum als ein Reich neuen Erscheinens gleichsam innerhalb der sinnlich-weltlichen Erscheinungen eröffnet. Transzendenz wird so eingeholt in den Bereich höheren Erscheinens, in dem das gewohnte Erscheinungsgeschehen nur im Sinne von Metaphern noch benutzbar bleibt. Methodisch wird ein anderes „Schauen“ postuliert und von Steiner selbst als ein empirisches Erfahren geschildert, das durch Einübung von jedem Menschen ebenfalls erreicht und kontrolliert werden könne.

Inspiziert durch Fichtes transzendente Reflexionen über die Dialektik von Ich und Nicht-Ich (wobei das Nicht-Ich qua Welt kaum erwähnt wird), ebenfalls angeregt durch die Ich-Spekulationen von Novalis, setzt er „das Denken“ in den Raum der Freiheit. Doch liest Steiner Fichte nicht transzendentalphilosophisch, sondern nimmt ihn als abstrakte Folie, um in das Erfahren der Freiheit durch dieses Denken „hineinzukommen“. Er begreift Fichtes Denken als ein Experiment gedanklicher Freiheit, das sich auf einem mystischen Untergrund vollzieht, so wie es Stirner und Nietzsche nochmals artikuliert haben. Diese Philosophen decken ihm auf, dass Freiheit des

Denkens möglich und im Vollzug erfahrbar ist. Doch bei aller Denkfreiheit bleibt bei Steiner der Weltbezug bestehen. Selbst bei Fichte taucht in seinen späten Denkerfahrungen die „Anschauung“ und sogar das „Bild“ auf, Erweis dafür, dass trotz der transzendentalen Umkehrung der Weltansicht das Weltsein nicht verloren geht, sondern sich auf neue Weise zu erkennen gibt. Ziel von Steiners Fichte-Interpretation und mentaler Applikation ist neben der Verwandlung des Denkenden selbst auch die intensivere Erfahrung des Weltseins, das auf „höherer Stufe“ seinen eigenen Charakter, der von den Naturwissenschaften nicht erreicht wird, zur Offenbarkeit bringt.

Muss man Steiner zwar ein Verständnis des Transzendentalen absprechen, so beeinflusst doch sein Versuch, philosophisch artikulierte Gedanken auch zu „erfahren“ und sie nicht allein auf der rational-abstrakten Ebene formal-logisch nachzuvollziehen. Allerdings kann er selbst recht kühne philosophiegeschichtliche Thesen formulieren, wenn er z. B. – darin ganz Schüler Troxlers – Aristoteles zum weltgeschichtlich ersten Philosophen erklärt und dessen „Begriffstechnik“ durch die scholastischen Jahrhunderte verfolgt und deren Formen bei Kant und im Spekulativen Idealismus, ja bis hinein in die Gegenwart des wissenschaftlichen Naturverstehens noch wirksam sieht (vgl. Vortrag 1908 „Philosophie und Anthroposophie“, GA 35, S. 76ff). Allerdings ist er selbst in seinen ontologischen Grundlagen durchaus dem aristotelischen und naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis verpflichtet, was es ihm auch ermöglicht, seine eigene Lehre als „Geisteswissenschaft“ zu benennen. Verglichen mit Troxlers grosser onto-gnoselogischer Dynamik und relationalem Vitalitätssystem, das letztlich alle Abgrenzungen und Identitäten nur im dynamischen Kontext dulden kann, wirkt das steinersche System der Stufen und Geisteslandschaften, der Konstruktion von (auch wieder Troxler analogen) sich durchdringenden Leib-, Seelen- und Geistaspekten, der geistigen Hierarchien und Wirklichkeitsbereiche merkwürdig „statisch“. Fast technisch setzt er den Menschen zusammen aus unterschiedlichen Seelen-Bereichen und psycho-physischen Synthesen oder „Bestandteilen“ (z. B. in *Theosophie* a. a. O. S. 55ff), die dem sich befreienden Geiste eigentlich mehr und mehr zum Mittel seiner vertieften Erfahrung des Weltseins werden und vor allem seiner eigenen Höherentwicklung zugute kommen sollen. Sein Augenmerk ruht primär auf der Entwicklung der „Seele“, die einen quasi-substantiellen Charakter gewinnt. Seine Methode bietet zwar eine Initiation an in seelische Tiefen- und Phänomens-Erfahrungen – auch „übersinnlicher“ Art, doch ein Durchblicken auf die transzendentalen Voraussetzungen, die auch in mystischen Zuständen und in höheren Welten und Erkenntnisweisen erfragt werden müssen, versucht sie nicht.

4.3 Die Positivität der Erscheinungsforschung und das Umfeld der Anthroposophie

Man kann sich allerdings aller dieser Einwände und Vorbehalte entschlagen und sich allein auf die unbestreitbaren Verdienste der steinerschen Anthroposophie um die Intensivierung der psychischen Erfahrung der phänomenalen Wirklichkeit konzentrieren. Die Resultate der steinerschen (an Goethes morphologischer Naturwissenschaft und wahrnehmungsorientierten Farbenlehre erprobten) Auseinandersetzung mit Materialien, Farben, Pflanzen, organischem Leben und mit den leib-seelischen Ausdrucks-Erscheinungen sind bedenkenswert und haben sicher neue Einsichten u.a. in Medizin, Agrokultur, Pädagogik, Ausdrucks-Tanz, Eurythmie, Therapie, Kunst und Kunsttheorie ermöglicht. Steiners Anthroposophie steht in ihren pragmatischen und phänomenologischen Anstrengungen nicht allein. Sie gehört zu jener heute klassisch zu nennenden Moderne, wie sie sich um 1900 in Kunst, Lebensphilosophie, Phänomenologie, Psychologie, Psychoanalyse, in den Bewegungen zur Lebensreform und zum revolutionären politisch-sozialen Umbau festzustellen sind. Vieles, was von Steiner angeregt wurde, findet sich auch unabhängig von ihm in parallelen Bestrebungen, so in den künstlerischen Arbeiten von Cézanne, Kandinsky, Mondrian, van Doesburg und Malewitsch, in den psychologischen Grundüberlegungen zur Gestalt bei Christian von Ehrenfels, in der morphologischen Geschichtsspekulation von Oswald Spengler, in der Suche nach Archetypen durch Carl Gustav Jung, in der Ausdrucks-Wissenschaft von Ludwig Klages, im physiognomischen Denken von Rudolf Kassner, in der Phänomenologie Husserls, in den lebensreformerischen Versuchen auf dem Monte Verità im Tessin und in den Landerziehungsheimen, aber auch in dem sich vielerorts konstituierenden Nietzscheanismus, dem auf seine Weise auch Rudolf Steiner zeitweise zugetan war. Der Hauptbegriff hiess damals „Leben“, der eine Bandbreite von transzendentaler Vertiefung bis hin zu rassistischen Entgleisungen aufweist. Nicht zuletzt ist Steiner auch bestrebt, eine neue Wirtschaftsform anzuregen, die vielleicht in der politisch-ökologischen Bewegung der „Grünen“ und in der Sozialtheorie von Joseph Beuys Spuren hinterliess. Es sind auch die esoterischen Kreise wie z. B. um Stefan George und den Grafen Hermann Keyserling mit seiner „Schule der Weisheit“ in Darmstadt (1920) zu erwähnen, die teils höchst konservativ alteuropäische Geisteshaltungen oder teils offen für fernöstliche Lehren die Atmosphären andersartiger Kulturen und Wissenstraditionen pflegten und verbreiteten.

Im Vergleich zu vielen der damaligen (und äusserst divergenten) Bewegungen bildet die steinersche Anthroposophie in mancher Hinsicht ein Unikum, insofern sie zwei divergente Aspekte hat, nämlich einen ästhetisch-pagmatischen und einen spekulativ-gnostischen oder theosophischen. Vielleicht gerade wegen des nur dem esoterischen Kreis zugänglichen Bereichs „höherer Welten“ konnte sich die Anthroposophie auch als quasi-religiöse Institution durch das 20. Jahrhundert bis heute halten und das ästhetisch-pragmatische Instrumentarium mehr oder weniger konsequent im Sinne einer positiven Erscheinungsforschung weiter entwickeln.

Gegenüber den allzusehr determinierenden und reduzierenden Naturwissenschaften entwickelte sie eine Haltung, die eher durch ein Sich-einlassen auf die Eigenmacht der Phänomene gekennzeichnet ist und das „Erscheinenlassen der Erscheinungen“ zum erkenntnisleitenden Prinzip erhebt. Hier treffen sich auch die Intentionen der barthschen und der steinerschen Denkweise, die, im Unterschied zur husserlschen Phänomenologie, einen auch materialen und praktischen Umgang mit den Phänomenen nicht scheut (Vgl. auch die Sammlung barthscher Texte: *erscheinenlassen. Ausgewählte Texte aus Heinrich Barths Hauptwerk <Erkenntnis der Existenz>* mit Hinführungen von Rudolf Bind, Georg Maier und Hans Rudolf Schweizer. Basel 1999).

4.4 Anthroposophie und die Anfänge der Abstrakten Kunst – eine abgebrochene Fährte?

Eine weitere Besonderheit beansprucht die Anthroposophie, insofern sie sich durch Steiner ein philosophisches Fundament zu geben weiss, von dem aus ihre Einsichten als konsequente Weiterführung vor allem des Spekultativen Idealismus und der mystisch-theosophischen Tradition von Jacob Böhme, Angelus Silesius u. a. verstanden werden sollen. Doch Anthroposophie will nicht Philosophie sein, sondern vor allem Wissenschaft, sogar „Geisteswissenschaft“, die das Wesen des geistigen Seins erforscht. Über die Konstituierung der damals um ihr eigenes Verständnis ringenden universitären Geisteswissenschaften, wie sie sich bei Max Weber und Wilhelm Dilthey paradigmatisch verfolgen lässt, ist allerdings in Steiners philosophiegeschichtlichem Werk *Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt* (Berlin o. J. <1914>; Dornach 1985, GA 18, S. 567ff) wenig aufzuspüren. Weil sich Steiner an den Naturwissenschaften orientiert, will er in Regionen objektivistisch forschen, wo es gemäss den hermeneutischen Methoden der Geisteswissenschaften primär nur um Interpretationen gehen kann.

Einen grösseren Spielraum freier Gestaltung und Phänomenserschliessung zeichnet sich im Bereich der Kunst ab, aber gerade nicht bei den Künstlern und Künstlerinnen, die unter Steiners direkten Einfluss gerieten (z.B. Hilmar af Klimt). So wird vielleicht einmal Joseph Beuys und seiner Kunst die Rolle zukommen, die Anthroposophie aus dem Schatten der Obskurität und Esoterik herausgeführt zu haben, - eine Vermutung, wie sie im Jahre 1999 in Diskussionen anlässlich der Ausstellung der didaktischen Instruktions-Tafeln von Beuys und Steiner geäussert wurde. Es könnte auch sein, dass die heute bereits als Stil und künstlerische Technik qualifizierte „abstrakte Kunst“ zum integralen Bestandteil einer erweiterten, das magische Weltbewusstsein in sich verarbeitenden Anthroposophie erklärt werden sollte, ansonsten z. B. die Werke von Wassily Kandinsky, Piet Mondrian und Paul Klee in die blosse Ornamentik abfallen würden, ungeachtet der schriftlich fixierten Intentionen dieser Künstler (vgl. W. Kandinsky. *Über das Geistige in der Kunst*.

1912; Paul Klee. *Unendliche Naturgeschichte. Form- und Gestaltungslehre*, II, hg. von J. Spiller, 1970.)

Doch Kunst ist nicht Geisteswissenschaft, auch wenn sie sich auf wissenschaftliche Ergebnisse abstützt. Eine „geisteswissenschaftlich“ verstandene Kunst endet in erstarrender Ideologisierung, wie sie sich selbst bei Beuys bemerkbar macht, etwa dort, wo der Kommentar das erscheinende Werk übermannt und es zur Metapher oder Illustration degradiert. Dies scheint ein Resultat der stark subjektivistisch konzipierten beuysschen Kunst-Anthropologie zu sein, die der Gefahr einer Künstler-Kunst nicht entgangen ist. Beuys überführte das starke Ich- und Freiheits-Moment der Früh-Philosophie Steiners, das dieser selbst nicht nur auf Fichte, sondern vor allem auf Max Stirner bezog, in die Verabsolutierung der subjektiven Kreativität: Jeder ist ein Künstler!

5. Grenzen, Offenheiten und die Tiefengeschichte der Existenz

5.1 Öffnung der Erkenntnishorizonte zu Kosmologie, Theologie und Tiefengeschichte

In einem Punkt kann man alle drei Denker zusammenführen: im Bekenntnis zur Grenzenlosigkeit des Erkennens. Dieses äussert sich in der Akzeptanz auch nicht-theoretischer und nicht-wissenschaftlicher Erkenntnisweisen, gerade weil die Grenzen des wissenschaftlichen oder rein theoretischen Denkens bewusst geworden sind. Der Erkenntnisfortschritt des wissenschaftlichen Denkens wird dadurch nicht beeinträchtigt, ja, es muss sogar die Offenheit erhalten bleiben, dass auch diese Grenzen vielleicht durch gänzlich neue Erkenntnisse obsolet werden könnten. Der Blick zurück in die geschichtliche Vergangenheit bleibt offen und wendet sich auch bewusst verschütteten Bereichen der Erkenntnismöglichkeiten zu. Wie und in welcher Erscheinungstiefe ereignet sich die Geschichte der transzendental verstandenen Erkenntnis? Das grosse, menschheitliche Drama der Bewusstwerdung vollzieht sich in einer Dimension, die von den Ereignissen, die bis anhin als geschichtliche galten, nicht eingeholt wird. Die von Schelling eröffnete Tiefendimension der Geschichte wird von Barth, Troxler und Steiner unterschiedlich erforscht.

5.2 Barths Differenzbewusstsein und vorsichtige Erweiterung des philosophischen Erkenntnishorizontes

Mehrmals betonten wir bereits, dass Barth die Differenzen der von Kant analysierten Vernunftdimensionen am strengsten beachtete. Der existentielle Lebensgehalt ist in der theoretischen Vernunft am geringsten, obgleich sie die gesamte heutige philosophische und wissenschaftlich-technische Kulturszene beherrscht. In der barthschen

Perspektive ist die kantische Entdeckung der Vernunft, die in und durch sich selbst praktisch ist, überhaupt nicht verstanden worden. Auch die ästhetische Vernunft, die direkt auf dem Lebensgefühl aufruht und dieses selbst zu einem transzendentalen Moment aufwertet, ist in ihrer Eigenmächtigkeit vernachlässigt geblieben, ganz zu schweigen von dem in ihr beschlossenen Zugang zu einer kosmischen Teleologie der Manifestation der Erscheinungen. Erst wenn diese Differenzen erkannt und zum Ausgang der Erkenntnistätigkeiten gemacht werden, eröffnen sich die Grenzenlosigkeiten der einzelnen Manifestationshorizonte, aber auch, wie im Gedanken der „Güte des Kosmos“, verschüttete Einsichten in übergreifende Zusammenhänge. Man darf nicht vergessen, dass Barths System auf den beiden Grundsäulen der existentiellen Erkenntnis und des erscheinenden Kosmos beruht. (Die innere Verbindung von Existenzphilosophie und Kosmologie erforscht Barth in seinem Kapitel über „Existenz und Sein“ <EE 677ff>). Bei Kant ist derselbe Systemgedanke unter das Vorzeichen einer Dialektik von Freiheit und Natur gestellt – ohne dass der mediale Aspekt des Erscheinens der Erscheinungen berücksichtigt werden kann. Das Universum Newtons, auf das sich Kant bezieht, kennt nur aktive und passive Größen, die ohne den Menschen auskommen. Aber es ist gerade das für Barth zentrale mediale Ereignis des „Erscheinens der Erscheinung“, das sogar eine Konvergenz von existentieller und kosmischer Erkenntnis zu erlauben scheint. Darauf macht Hans Rudolf Schweizer in seiner Darstellung der Hauptgedanken Heinrich Barths aufmerksam (vgl. *erscheinenlassen* 28f), indem er eine längere Passage aus dem oben genannten Kapitel zitiert, die sowohl existentielle als auch kosmologische Relevanz besitzt:

„Das Erscheinen der Erscheinung ist ein in der Zeit sich vollziehendes Ereignis. Es bedeutet das Werden eines Zukünftigen zu seiner Gegenwart... <Werden> bedeutet uns das Eingehen einer antizipierten Zukunft, also eines entworfenen Seins oder eines Sein-Sollenden, in seine Gegenwart. Was entworfen ist und aus seinem Entworfen-Sein im Werden wirklich wird, dies ist als etwas, das im Entwerfen vorgezogen wird, ein <Vorzügliches>. Mit ihm steht etwas auf dem Spiele. Es geht uns etwas an. An seinem Wirklichwerden ist uns gelegen. Es wird zur <Angelegenheit> im präzisen Sinne des Wortes. In ihm kann nur etwas Gutes beschlossen sein, etwas Sinnhaftes und Ausgezeichnetes. Was als ein Sein-Sollendes eingeht in das, was ist, das ist <vorzüglich> in dem fundamentalen Sinn, dass wir sein <Sein> seinem <Nicht-Sein> vorziehen“ (EE 670).

Eine einfache Verschmelzung von philosophischer und theologischer Erkenntnis ist bei Barth unstatthaft. Noch unangemessener wäre es, die Dimension der Glaubenswahrheiten in einen theoretischen Horizont überzuführen, wie es der Philosophie und der Theologie aus dem Zwang zur sprachlichen Artikulation angemessen sein mag. Hier herrscht sogar Inkommensurabilität, auch wenn sich Parallelen zwischen philosophischen Grundeinsichten und Aussagen der Offenbarung feststellen lassen. Doch von einer absoluten Ferne zwischen diesen Bereichen kann keine Rede sein, ist es doch auch ein Sich-zu-erkennen-geben von Erscheinendem, das in der Offenbarung

im Zentrum steht. Streng genommen muss aber nach dem barthschen Ansatz über alle Grundbegriffe der überlieferten Theologie und christlichen Religion aus dem Horizont der existentiellen Erkenntnis nochmals befunden werden, um sie auch von den letzten Resten ontologischer Objektivierung, gnoseologischer Dunkelheit und vom Vulgär-Thomismus zu befreien. Kritisch muss also aus der Sicht Barths eingewendet werden, dass die Differenzen zwischen Philosophie, Theologie und Offenbarungsereignissen zwar eingehalten werden sollten, aber oft neu verstanden werden müssen, um dem eigenen Anspruch gerecht zu bleiben. So ist eine theologische Polemik gegen Philosophie und Wissenschaft ebenso unangebracht wie die Verachtung der Offenbarung durch die Philosophie. So gehören die grossen Ereignisse der Philosophie ebenso in den Horizont der Offenbarungsgeschichte wie die Durchbruchereignisse in den Biblischen Schriften. Was wäre das sogenannte „Neue Testament“ ohne griechische Philosophie und ohne die Entdeckung des Eidos? Was wären die Menschenrechte ohne den Dekalog des sogenannten „Alten Testamentes“?

Es ist bei aller Offenheit, die wir hier suggerieren, nicht zu unterschlagen, dass bei allen drei Denkern ein christologisches Problem besteht, das die Universalität ihres Denkens wieder rückgängig zu machen droht. Barth widmet eingehende Studien der „Hermeneutik“ des Neuen Testamentes, in denen wir auch den Satz finden, dass sich aufgrund der Einsicht in die existentielle Erkenntnis eigentlich jede Existenz in der Position des neutestamentlichen Christus befindet. Ohne hier weiter vordringen zu wollen, finden wir analoge Formulierungen bei Troxler, für den die johanneische Logos-Spekulation zu einem objektivierbaren metaphysischen Prinzip wird. Christologie und Vernunftspekulation verschmelzen bei ihm in eine Urbewusstseins-Gnosis. Steiner, der in frühen Jahren von Nietzsches *Antichrist* sehr angetan war, versubstantialisiert später einen „Christusimpuls“ in einer übergreifenden, auch kosmisch relevanten „Christosophie“ und Geschichts-Synthese. All diese Aspekte bedürften sorgfältiger Darstellung (vgl. zu diesem Aspekt die Skizze von Gerhard Wehr. *Rudolf Steiner zur Einführung*. Hamburg 1994, S. 91 – 105). Im Unterschied zu Troxler und Steiner muss im Hinblick auf Heinrich Barth zum mindesten gesagt werden, dass er philosophische Reflexion und christliche „Glaubenswahrheiten“ nicht vermischt.

5.3 Intensive Mannigfaltigkeit der existentiellen und der kosmologischen Erkenntnis und der Hintergrund einer „Gottesgeschichte“

Es sind noch zwei bereits erwähnte Aspekte der barthschen Philosophie zu erörtern, die unterschiedliche Grenzenlosigkeiten in sich bergen. So geschieht bei Barth die unbewusste existentielle Erkenntnis in einer Tiefenregion, die eben nicht von der wachen Erkenntnis voll erfasst werden kann. Und doch ist eine scharfe Trennung von bewusster und unbewusster Existenz nicht zu postulieren. Es wird betont, dass die Helle der existentiellen Erkenntnis zentral ist – obgleich, aufgrund der immanenten Unabschliessbarkeit jedes rationalen Entscheides nie voll klar werden kann,

worum es in ihm eigentlich geht. Auch die Reflexion auf die Entscheide überbrückt nicht die Kluft zwischen theoretisch erkannter Entscheidung und der Vollwirklichkeit des Entscheidungsaktes. Damit aber stehen wir vor einem grossen Problem. Barth betont die monadische Immanenz der Einzel-Existenzen und konstituiert die Gemeinschaft über die das Kollektiv und die Kommunikation erst stiftende transzendente Transzendenz. Wir müssen also folgern: Das globale Drama der Bewusstwerdung, also das, was wir Geschichte nennen, vollzieht sich in einem Bereich, der den einzelnen Existenzen und allen ihren Reflexionsprozessen selbst nicht zugänglich ist, aber dennoch von ihnen als Gesamtkollektiv konstituiert wird. Diese Tiefengeschichte der Bewusstwerdung ist zudem voll sichtbar in ihren politischen, wirtschaftlichen und sozialen Manifestationen – ohne aber von einer ihr adäquaten Politik oder Philosophie erfasst zu werden. So zeichnet sich eine Tiefendimension der Geschichte ab, die einen radikal anderen Ansatz als die auf Fakten ausgerichtete historische Geschichtswissenschaft verlangt. Gibt es so etwas wie die Geschichte des transzendentalen Logos? Es ist an gewisse Analogien zu Heideggers Seinsgeschichte zu denken, wobei angemerkt werden muss, dass Barth schon 1919 von einer „Gottesgeschichte“ sprach, zu der er auch die Gross-Ereignisse der Philosophie, der Aufklärung, der Kunst und der Literatur zählte (Heinrich Barth. „Gotteserkenntnis“. In: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I, hg. von J. Moltmann. München 1962, 221 – 255).

In vergleichsweise ähnliche Schwierigkeiten gelangen wir bei Barths existentieller Kosmologie, die ebenfalls eine ihr immanente intensive Mannigfaltigkeit besitzt. Im durchgehenden Erkenntnisbezug zu den fernsten und fremdesten Bezirken des Kosmos und zu allen seinen Ereignissen macht sich auch der existentielle Aspekt geltend. Fakten sind in der Sicht der existentiellen Kosmologie gewordene Wirklichkeiten, die einen Prozess hinter sich zu haben scheinen, aus dem sie als die vorzüglicheren hervorgegangen sind und darum sind und nicht nicht-sind. Leicht ranken sich um solche Gedanken die metaphysischen Spekulationen um einen göttlichen Super-intellekt, der die beste der möglichen Welten sich ereignen lässt. Doch darum geht es nicht primär, vielmehr um den Erkenntnisbezug alles kosmischen Seins. Der Kosmos läuft nach hinten oder unten nicht aus in Unerkennbarkeit oder radikale Erkenntnisferne. Zeigt sich nicht gerade in den kosmischen Weiten und Tiefen eine erscheinende Immensität der unbewussten oder noch-nicht-bewussten Existenz? Blicken wir nicht in all ihren Sichtbarkeiten auf vollendete Entwürfe, die sich erfüllt haben und aus Regionen unbewussten Existierens emergieren? Dass dies höchst befremdlich klingt, ist nur allzu verständlich. Doch vielleicht denken wir bis anhin noch viel zu naiv und zu theoretisch und haben ganz übersehen, dass das Eindringen in die Tiefen der materialen Erscheinung einem Willen folgt, dessen Ziel es ist – wie es schliesslich der Traum der Alchemisten war –, aus gegebenen Erscheinungen neue Erscheinungen herauszulocken und zu gestalten oder aus beliebigen Materialien neue, gewünschte Materialien zu erzeugen. Dieser Wille scheint sich heute z. B. in der Nanotechnologie Realität zu verschaffen. Folgt man den offenbar nicht mehr so

de überbrückt
Vollwirklich-
Problem.
nstituiert die
tende transzen-
er Bewusst-
n Bereich, der
nicht zugäng-
. Diese Tiefen-
schen, wirt-
däquaten
endimension
n ausgerichtete
e Geschichte
ers Seins-
on 1919 von
der
rich Barth.
ng. von J.

existentieller
keit besitzt. Im
wirken des
ielle Aspekt
rdene Wirklich-
als die vorzüg-
leicht ranken
en göttlichen
st. Doch darum
chen Seins. Der
der radikale
und Tiefen eine
n Existenz?
, die sich erfüllt
dies höchst
a wir bis anhin
das Eindringen
Ziel es ist – wie
cheinungen neue
Materialien
h heute z. B. in
r nicht mehr so

utopischen Entwürfen ihrer Forscher, wird der Bereich der kosmischen Erscheinungen nach und nach zu einem Feld imaginativ geleiteter Handlungen, sofern es gelingen sollte, in subatomaren Bereichen neue, bis anhin nie gesehene Metalle nach genauen Vorgaben zu entwerfen und zu verwirklichen (vgl. Ray Kurzweil. *Homo sapiens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen?* Köln 1999, S. 218-226) Es ist nicht zufällig, dass vielen heutigen Wissenschaftlern ihre eigene Wissenschaft unter existentiellen Aspekten bedrohlich erscheint. Anders freilich wird sie zum Anlass euphorischer Erwartungen und Visionen.

5.4 Reflexion und das Erscheinen der Erscheinung als Grenze

Der Grenzenlosigkeit des Erkennens steht gegenüber das Erscheinen der Erscheinung als Grenze. Es ist aber eine Grenze, die sich als Grenze der Reflexion entzieht und sich nur als Einsicht in die Selbstkontingenz der Reflexion bestimmen lässt. Weil diese Grenze gerade nicht in die Reflexion fällt, treibt sie die Erkenntnisaktivität konstant voran. Die *Philosophie der Erscheinung* zeigt in ihrer problemorientierten Darstellung auf, dass es stets bestimmter grosser Erschliessungs-Horizonte bedarf, die den einzelnen Erkenntnis- und Reflexionsakten vorausgehen. Es sind dies die fundamentalen Grundeinstellungen zum Erscheinen der Erscheinung, die dieses Ursprungs-Ereignis unter Leitgedanken angehen und zur Erkenntnis bringen wollen, wie z. B. die Entdeckung des Eidos Platons, der Usia des Aristoteles, des Einen Plotins, der Realität der Scholastik, der Natur-Gott-Einheit Spinozas, der Vernunft der Aufklärung und ihrer Subjekt-Objekt-Dichotomie, der evolutiven Bewusstwerdung bei Schelling und Darwin und die Wirklichkeitserschliessung des wissenschaftlichen Weltverstehens. Barth unterscheidet ca. 13 grosse Horizonte der Erscheinungs-Manifestationen, ohne sie aber in einer systematischen Weise festlegen zu wollen. Letztlich sind sie kontingent und selbst Entdeckungen des erkennenden Geistes, der sich in diesen Gross-Entwürfen seine Geschichte erzeugt und durch diese selbst in die Erscheinung tritt.

5.5 Troxlers spekulativer Total-Logos und die Philosophie als Super-Therapie

Wie wir schon andeuteten und kurz erwogen, kann bei Barth im Vergleich zu Troxler kaum auf einen eigenmächtig waltenden Total-Logos mit kosmischen Dimensionen geschlossen werden. Dies scheint bei Troxler eher der Fall zu sein. Doch auch bei ihm vollziehen sich die Entscheidungen im Bereich der sinnlichen Offenbarkeiten und des alltäglichen Lebens, auch wenn sie aus vorsinnlichen und unbewussten Tiefenprozessen hervorgehen. Eine Abkoppelung der bewussten Geschichte von der Tiefengeschichte des Urbewusstseins ist auch bei Troxler nicht denkbar. Sein politisches Interesse ist zu ausgeprägt und zu existentiell lebendig, als dass es sich schicksalhaft einem waltenden Weltlogos bloss einordnen könnte. Sein Engagement

für politische und verfassungsrechtliche Streitpunkte und für die Neu-Organisation der Schweizerischen Eidgenossenschaft zum Bundesstaat von 1847/8 hat ihm mehrmals sogar seine berufliche Stellung gekostet. Notwendig schien ihm eine philosophische Super-Therapie, eine grundlegende Revision des Denkens, das verschüttete Einsichten wieder ins Bewusstsein zurückruft. Sein politischer Konservatismus fiel darum mit seinem revolutionären Ethos zusammen.

Der Horizont der Grenzenlosigkeit der Erkenntnis eröffnet sich ihm erst im Rückgang in den ursprünglichen Bereich verflüssigter Begriffe und des relationalen Konnexes, wie er sich in der Tetraktys philosophisch darstellen und in der mystischen Versenkung in den Urgrund existentiell erfahren lässt, in jenen Bereich, der alle Gegensätze zu blossen Unterscheidungen und Differenzen mildert. Die Verschmelzung von Anthropologie und Metaphysik zu einer transzendentalen Anthroposophie ist das Ziel seiner Philosophie und auch – so lässt das Pathos seines Philosophierens vermuten – des mit dem Absoluten identischen Urbewusstseins selbst. Ist dies einmal zugegeben, dann erscheint die ganze Weltgeschichte als grosser Selbstgestaltungsprozess eines übergreifenden Bewusstseins. In allen geschichtlichen Akten steckt dieser tiefere Sinn, der aber infolge der Beschränktheit und Einseitigkeit des menschlichen Denkens zumeist verborgen bleibt. Grundsätzlich aber ist Troxler mit seinem Ansatz des globalen und ontologisch-gnoseologischen Immanentismus des Urbewusstseins – zu dem es kein Ausserhalb gibt – offen für alle Formen des Erkennens und Erscheinens.

So finden sich bei Troxler viele apokryphe Erkenntnisweisen wie Somnambulismus, Prophetie, Ekstase und Mystik positiv dargestellt; dank seiner Akzeptanz der sinnlich-leiblichen Wirklichkeit rücken bei ihm auch alle Seelen-Zustände in seinen Reflexionsfokus. Wachen und Schlafen und der Augenblick des Erwachens werden von ihm ernst genommen, Denk-Zustände, die seltsamerweise von den Bewusstseins-philosophien ignoriert werden. Der aufgeklärte Mensch ist offenbar ein gegen jeden Schlaf immunisiertes Wesen. Als Arzt hat Troxler auch einen Zugang zu den Fragen des seelischen und körperlich-leiblichen Schmerzes und der ganzen sinnlichen Befindlichkeit der menschlichen Existenz. Auch für ihn konstituiert sich der Mensch aus vielen Formen sinnlich-leiblichen Erkennens, was Steiner für sich fruchtbar machte, wie z.B. bei der Herausarbeitung des sog. „Astralleibes“. So zeigen sich bei Troxler viele Ansätze zu Analysen, die leider nur skizziert bleiben und darum nicht sehr tief in den anthropologischen Fundus vorangetrieben werden.

5.6 Steiners Weg in die karmische Entgrenzung innerweltlichen Existierens

Bei Steiner melden sich Grenzen und Offenheiten eigener Art, weil er sich trotz oder gerade wegen seines Goetheanismus zwar kritisch, aber doch auf den Boden der Naturwissenschaften stellt und von ihm aus versucht, auch eine „Geisteswissen-

schaft“ zu entwickeln, die mit den „geistigen“ Erscheinungen oder „Wesen“ kontrolliert umgeht. Darum ist sein Wissenschaftsbegriff ausserordentlich offen für Erscheinungen, die von der traditionellen Naturwissenschaft zum mindesten vernachlässigt oder gar nicht zur Kenntnis genommen werden, ja noch mehr: die für sie überhaupt nicht existieren. Für die Geisteswissenschaften der Universitäten sind die steinerschen Forderungen teils zu sinnlich und teils zu empirisch, vor allem deshalb, weil er ein Geist-Erleben oder Geist-Erfahren in den Mittelpunkt rückt und nicht die rationale Erforschung geistiger Gebilde, die vom Menschen erschaffen wurden. Darum entdeckt Steiner auch „Theosophie“ bei Denkern und Dichtern, von denen diese Bezeichnung traditionellerweise nicht angewandt wird (vgl. den Vortrag aus dem Jahre 1906 „Theosophie in Deutschland vor hundert Jahren“. GA 35 S. 43ff). Werden durch die Anthroposophie auch weltgeschichtlich neue Gross-Perioden konzipiert, im Geistesprozess die Grenzen der christlich-jüdischen Überlieferung zu östlichen Religionen und Mysterienwissen überschritten und selbst auch Evolution und karmische Wiedergeburtstheorien vereinigt, so macht sich in der strengen Kartographie von Seelenzuständen, Jenseitsbezirken, Äonenbestimmungen u. a. eine Grenze bemerkbar, die, weil von Vielen nicht nachvollziehbar, den Verdacht des Dogmatischen nährt. Dass diese Offenheiten als Gewissheiten präsentiert werden, mag für Viele faszinierend sein, doch dass sie die Offenheit des Existierens geradezu verdecken könnten, dürfte nicht ganz von der Hand zu weisen sein.

Steiners Akzeptanz von Karma und Reinkarnation entgrenzt das endliche Existieren. Er verwandelt den Tod in ein evolutionär-morphologisches Problem und führt das erscheinungsphilosophische Denken vor das Problem, ob das Prinzip des Erscheinens der Erscheinung auch über die Grenze des Todes hinaus gelten könne. Dieses Problem ist auch unabhängig von Steiners höchst präzise geschilderten Exkursionen zu erörtern, die er über die Todesgrenze hinaus in jenseitige Seelenzustände unternahm. Auch Paulus berichtet von gnostischen Erfahrungen, die ihn bis zum siebenten Himmel geführt haben sollen. Sicher stellen die vielen Jenseitsvorstellungen und Wiedergeburtstheorien unterschiedlichster Kulturen ein grosses Panorama virtueller Erscheinungen dar, Erscheinungen, die nur durch den Vergleich mit diesseitigen und bekannten Phänomenen indirekt beschrieben werden können. Zudem ist die ganze Weite alltagsvertrauter Erscheinungen bis hin zur Negierung aller vergleichbaren Erscheinungen und zur vollen Auslöschung des Erscheinens überhaupt in den Überlieferungen vertreten. Ist ein Zustand der Absenz alles Erscheinens überhaupt denkbar und vorstellbar? Und wenn wir trotz des radikalen Nichtwissens über ein Leben „nach“ dem Tode dennoch fragen, wie wir das radikale Nicht-Erscheinen von Erscheinungen überhaupt denken oder uns vorstellen oder eben Nicht-vorstellen wollen, so geraten wir in Schwierigkeiten. Ist der Tod das Ende des Erscheinens? Hier geraten wir aber leicht in eine subjektive Dogmatik, wie es das „Sein zum Tode“ in Heideggers *Sein und Zeit* ebenfalls in sich schliesst. Es ist heute leicht, die Unsterblichkeitsvorstellungen als obsolet zu erklären und die Auflösung des Subjektes im Tode zu akzeptieren. Dennoch muss auf den darin enthaltenen subjek-

tiven Hochmut aufmerksam gemacht werden, denn das Ereignis des Erscheinens einer existentiellen Erkenntnis, ihr In-die-Erscheinung-Treten, ist dem „Subjekt“ oder eben dieser einen Existenz restlos unverfügbar und ebenfalls die ihr und nur ihr so-erscheinende Welt. Im Erscheinen der Erscheinung manifestiert sich eine Mächtigkeit, die in jedem Falle die Existenz in eine abgründige Ohnmacht versetzt.

Zu erwägen ist, ob karmisches Denken und Wiedergeburtstheorie durch den Gedanken der transzendentalen Zeit mit der barthschen Existenzbegründung zu vereinen ist. Diese Zeit wäre, wie es einige buddhistische Lehren auf ganz andere Weisen versuchen, jenseits des Kreislaufs des Samsara anzusetzen. Dies ist natürlich sehr hypothetisch gedacht. Zum mindesten kann aber gesagt werden, dass eine ausgewogene Zeitphilosophie die uneigentliche „innerzeitige Ewigkeit“ – das Fortdauern der Existenz ohne zeitliches Ende – und die illusionäre Ewigkeit der Zeitferne des eidetischen Seins – zu vermeiden und den Horizont für das „fieri-fiendum-factum“ alles Erscheinens zu öffnen vermag (EE 286ff). In einer auch naiven Wiedergeburtstheorie werden zum mindesten die unabsehbaren Komplexitäten bewusst, die in jedem menschlichen Entscheidungsakt enthalten sind. Gleichgültig in welcher früheren, jetzigen oder späteren karmischen Lebensform Entscheidungen gefällt werden, es bleibt für den Einzelnen die Tatsache bestehen, dass in seiner jeweiligen Situation stets eine für ihn offene Zukunft gegenwärtig ist. Im Horizont der transzendental verstandenen Existenz ist die Frage der Wiedergeburt nicht zentral, denn ein deontologisch erkanntes Ziel rückt die Existenz in einem letzten Sinne unter den Aspekt der Ewigkeit – der also alle möglichen Wiedergeburten übergreift. Ob aus diesem Schluss eine existenzphilosophische Akzeptanz des karmischen Denkens herauspringen muss, bleibe dahingestellt.

Erkennendes Sehen und ursprüngliches Erkennen

Eva Schürmann: *Erscheinen und Wahrnehmen. Eine vergleichende Studie zur Kunst von James Turrell und der Philosophie Merleau-Pontys*. München (Wilhelm Fink Verlag) 2000

Von Seiten der Kunst besteht seit langem ein Interesse an der Perzeptionsphilosophie Maurice Merleau-Pontys; offenbar wird durch ihre phänomenologischen Analysen hindurch ein Kontakt mit wirklicher Arbeit an der Wahrnehmung gespürt und zudem die Faszination des Philosophen von der Malerei Cézannes. Von Seiten der Philosophie wäre es zu wünschen, dass jene Künstler oder Kunstformen erhöhte Aufmerksamkeit gewannen, in denen sich eine tatsächliche Konfrontation mit der Komplexität der Wahrnehmung und der erscheinenden Wirklichkeit vollzieht. Das könnte nur Erkenntnis-Gewinne bringen, wie das Beispiel Merleau-Pontys erweist. Es ist auch an den Kunst-philosophen Conrad Fiedler zu erinnern, der sich seine Erkenntnisse vor allem in den Künstlerateliers erarbeitete und dessen Impuls auch in den kunsttheo-retischen Forschungen heute bei Gottfried Boehm und Michael Bockemühl fruchtbar nachwirkt. Ludwig Wittgenstein erkundete anhand von Goethes Farbenlehre die Grenzen der Sprache angesichts der „sich-zeigenden“ Phänomene. Sein Schauens-Imperativ zwingt zum Augenöffnen und führt den Sehenden direkt hinein in das Erscheinen der wahrzunehmenden Dinge. Damit sind wir beim Thema der vorliegenden Arbeit von Eva Schürmann. Das PHAINESTHAI wird hier unter dem Aspekt des AISTHANOMAI untersucht.

Es könnte sein, dass sich neben Paul Cézanne, Alberto Giacometti, Josef Albers und Jasper Johns als konsequenteste künstlerische Wahrnehmungsforscher auch James Turrell (geb. 1943) durchsetzen wird. Dass es in seinen Werken um weit mehr geht als um eine Spielart von moderner oder postmoderner Kunst, zeigt die Autorin in differenzierten Darlegungen des Ineinander-spiels von Sehen und Denken. In ihrer Konsequenz führen sie zu einer tiefgreifenden Revision der traditionellen Ontologie. Dies stellt sich nicht beiläufig in einer sog. „kunsthistorischen“ Monographie ein, sondern ist Resultat einer (wie der Titel andeutet) „vergleichenden Studie“ eines Künstlers, James Turrell, und eines phänomenologischen Philosophen, Maurice Merleau-Ponty. Originell ist der eingeschlagene „applikative Weg“ (17ff). Die Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys wird vorerst in ihrer Grundthematik dargestellt, dann wird versucht, im Nachvollzug der künstlerischen Prozesse Turrells, die die Wahrnehmung selbst zum

Kunstobjekt haben, deren perzeptionsphilosophische Implikationen herauszuarbeiten und schliesslich beides miteinander zu vergleichen. Ein Vergleich ist aber nur möglich, wenn Bedingungen der Möglichkeit eines Zusammenspiels von philosophischer Theorie und künstlerischer Praxis bestehen. Der Brückenschlag von Philosophie zur Kunst ist im Falle von James Turrell bereits durch deren Thematik gegeben, die der Künstler bündig so formuliert: „My work deals with perception. Perception is the object and subject of the work“ (14). Aufgrund der gemeinsamen Arbeit an der Wahrnehmung kann darum die alte Frage neu gestellt werden: Wie ist es eigentlich möglich, dass eine Wahrnehmungstheorie ohne künstlerische Praxis entwickelt werden kann, die sich später wieder aus der Praxis eines künstlerischen Werkes herausarbeiten und affirmieren lässt? Etwas extremer ist das Beispiel der Mathematik oder der Theoretischen Physik: welche Beziehung zwischen Denken und erscheinender Wirklichkeit ermöglicht es eigentlich, dass sich mathematische und theoretische-physikalische Erkenntnisse auf die materiale Wirklichkeit anwenden lassen? Diese Beziehung wird in der Gegenüberstellung von Erscheinen und Wahrnehmen erhellt. Ja, in einer letzten Hinsicht kreist diese Arbeit um die mögliche Konvergenz von Denken und Sehen, von Erkennen und Bild und sogar von Philosophie und Kunst (152).

Der dreiteilige Aufbau der Arbeit widerspiegelt diese applikative Methode: 1. die Wahrnehmungstheorie Maurice Merleau-Pontys wird anhand seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* erörtert und mit Einsichten der Erscheinungsphilosophie Heinrich Barths ergänzt, vor allem dort, wo es um die Eigenwirklichkeit des Erscheinens geht¹; 2. die philosophischen Implikationen der Kunst James Turrells werden mittels eines grossen Spektrums seiner Kunstwerke erhellt² und in einem Interview mit dem

¹ Auf Heinrich Barths *Philosophie der Erscheinung* und seinen zentralen Gedanken des „Erscheinens der Erscheinung“ wird im Abschnitt 2.6.3 (54-59) Bezug genommen. Eine sehr bedenkenswerte kritische Bemerkung sowohl zu ihm als auch zu Merleau-Ponty findet sich im Abschnitt 2.6.7 (62f): Das Problem der Antithesen. Analysiert wird Differenz und Nähe von Anschein und Erscheinung: „Die Struktur des Sowohl-Als-Auch durchzieht auch das Illusionsproblem und hätte deshalb von ihm (Merleau-Ponty, A. W.) konzediert werden müssen. Die Erscheinung ist sowohl Bedingung wie auch Gefährdung der eigenen Wahrheit. – Mir scheint, weder Merleau-Ponty noch Heinrich Barth wollten das zugeben“ (62).

² Ein gut zugängliches Werk aus dem Jahr 1991 ist im Frankfurter Museum für Moderne Kunst installiert und trägt den Titel *Twilight Arch – waiting for the arrival of colour*. – Dieses Werk wird in sehr feinsinniger Weise beschrieben, analysiert und in seiner wissenschaftstheoretischen Bedeutung gewürdigt von Axel Müller: „Zwischen Realität und Virtualität. Kunsterfahrung versus Kognitionswissenschaft – eine produktive Herausforderung“. In: Peter Gold/Andreas K. Engel (Hg.): *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1998, S. 436ff. – Empfehlenswert zu James Turrell sind u.a.: Craig Adcock: *James Turrell. The Art of Light and Space*. Los Angeles/Berkeley 1990; *Um Fontana*. Ausstellungskatalog. Frankfurt a. M. 1996; *Der andere Horizont*. MAK-Ausstellungskatalog. Ostfildern 1999.

Künstler artikuliert; hier lesen wir einen anderen zentralen Satz: „I can't see how to separate facts from perception“ (83ff); 3. im Rückbezug auf Perzeptionstheorie und ästhetisch-künstlerische Praxis wird die gewonnene Einsicht formuliert und analysiert, dass das Wahrnehmen ein „ursprüngliches Erkennen“ sei.

James Turrells Kunst eignet sich geradezu exemplarisch zur Erhellung der Erscheinungsphilosophie, weil das Objekt seiner Kunst die „Wahrnehmung der Wahrnehmung“ ist. Licht und Raum sind seine Objekte, und zwar nicht in irgendeiner Transformation in ein Bild oder eine Plastik, sondern er lässt diese durch seine Installationen sich selbst zur Erscheinung bringen. Diese Selbsterscheinungen sind zugleich Erfahrungen und Produktionen der Wahrnehmung. Die genaue Analyse dieser Selbsterscheinung in erfahrend-produzierender Wahrnehmung geht naturgemäss über das bloss „sehende Sehen“ (161f) hinaus. Sie dringt zum „sehenden Erkennen“ vor, das die eigene Konstitutionskraft der Wahrnehmung wahrnimmt. Diese ist nicht willkürlich und der Konstruktionsmacht des bestimmenden Denkens ausgeliefert, wie es gewisse Varianten des heutigen Konstruktivismus nahelegen könnten. In das Denken selber sind perzeptive Grenzen und Potentiale einverwoben: „Bereits die Begriffe `theoria` und `contemplatio` deuten auf die Visualität des Geistes, und auf ein Sehen, das Erkennen ist. Noesis und Aisthesis zeigen sich insofern als einander durchdringende Prozesse. Der ästhetische Charakter des Erkennens ist die Kehrseite des noetischen Charakters der Wahrnehmung“ (159). Das Ineinander von Erkennen und Erscheinen (in der Terminologie Heinrich Barths) vergegenwärtigt die Autorin anhand eines Strukturmodells (41, 62): „Die erscheinende Welt ist in ihrem prozessualen (Was)-Sein das Komplement unserer Wahrnehmungen in ihrem individuellen (So)-Sein. Beide greifen ihrer Struktur nach – gleich den komplementären Basen einer DNS-Struktur – ineinander, um eine Doppelhelix zu bilden, die ihrerseits noch einmal beweglich zu denken ist.“ (41)

Es wird also in dieser differenzierten Arbeit gründlich aufgeräumt mit den alten Zöpfen der Subjekt-Objekt-Spaltung und der begriffslosen Anschauung und blinden Begriffen, wie sie Kant – wider bessere Einsichten in seiner Anthro-pologie – in seiner theoretischen Kritik dogmatisierte. In der praktisch-ästhetischen Erprobung zentraler Einsichten der Erscheinungsphilosophie – durch das erfahrene Licht, den reinen Erscheinungscharakter von Lichtfeldern, Lichträumen und deren Veränderungen – vollzieht James Turrell einen ontologischen Schritt von höchster Bedeutung, worauf der letzte Satz, bezogen auf die Arbeit dieses Künstlers, hindeutet: „Indem seine Kunstwerke das ästhetische `Ich nehme wahr` thematisieren, realisieren sie als mediale Koinzidenz das Projekt einer revidierten Ontologie“ (167).

Es wäre allerdings dem hier leitenden Grundgedanken unangemessen, wenn wir ihn allein im Bereich der Philosophie belassen würden. Die in kreativer Wahrnehmungsarbeit fundierte „Ontologie“ besitzt einen andern Charakter als eine Ontologie, die sich konzentriert auf das Verstehen von Sein und Seien-dem. Sie erwächst aus Grunderfahrungen des Erscheinens, besonders des Lichts und der Farbe (123f.). Nimmt man diesen Ansatz ernst, muss der Zusammenhang von Licht, Erkenntnis und Wahrheit (124ff) neu überdacht werden. Er wird heute unreflektiert und auch unerprobt als Metapher verstanden, doch könnte das beharrliche Überleben der Licht-Metaphern im Erkenntnisbereich indirekt in die grosse Vergangenheit der Lichtmetaphysik zurückweisen, die Philosophie und Theologie seit Jahrhunderten begleitet (125ff). Aber nicht die Geschichte der Philosophie und Theologie des Lichts verschafft diesem Erscheinungsdenken seine Legitimation, sondern vielmehr die Praxis des Erscheinens selbst, die, wie Goethe sagte, die Lehre selber ist. So ist gerade das Wort von einem ursprünglichen Licht, in dem die Erscheinungen erscheinen, in dieser hier vollzogenen Praxis und theoretischen Reflexion sicher mehr als nur eine Abstraktion. Eine Phänomenologie des Denkens hätte sich mit dem Lichtcharakter des Erkennens auseinanderzusetzen. Vielleicht gibt diese grundlegende Arbeit einen Anstoss, diese immer noch ausstehende Erforschung nüchtern und spekulationsfrei in Angriff zu nehmen.

Armin Wildermuth

Martin Seel: *Ästhetik des Erscheinens*. München/Wien (Hanser) 2000

Erscheinen und Erscheinung sind die Leitlinien der Ästhetik von Martin Seel, die hier in seinem neuesten Werk *Ästhetik des Erscheinens* verfolgt werden. Vor allem in seiner *Ästhetik der Natur* (1991), die ihn bekannt gemacht hat, umkreist dieser Philosoph in stets neuen Arbeiten die Thematik des Ästhetischen und der ästhetischen Rationalität³. Er versucht mit seinen feinsinnigen Analysen zweierlei: er will das besondere Erscheinen, das sich in der Kunst manifestiert, in seiner Besonderheit aufweisen, zugleich gegen alle Versuche, das Ästhetische zu überdehnen und vielleicht als eine philosophische Grunddisziplin zu deklarieren, sein Veto einlegen. So ist auch die Intention des vorliegenden Werkes zu verstehen: sie soll das Besondere des Erscheinens der Kunstwerke einfangen, aber keineswegs das Erscheinen als das Ästhetische par excellence ausweisen. Diese Haltung zwingt zu Abgrenzungen, handelt sich aber auch konstant Missverständnisse ein. Zum mindesten bildet dieser Mittelkurs die Gewähr, im heutigen ästhetisch-künstlerischen Diskurs im Spiel bleiben zu können.

Erscheinungsorientiertes Denken erweist sich einmal mehr als eine sehr offene Sache. Dies zeigt sich schon bei der unvermeidlichen Frage, wie „Erscheinung“ und „Erscheinen“ verstanden und „angesetzt“ werden. Seel bezieht sich durchaus auf Grundpositionen der bisherigen Ästhetik - von Baumgarten beginnend über Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Valéry, Heidegger bis Adorno – allerdings in einer skizzenhaften Weise, von ihm selbst „rabiāt“ genannt. Doch wenn man erwartet, dass der Ansatz Baumgartens bei der „scientia cognitionis sensitivae“ (*Aesthetica* 1750 § 1) und dem „phaenomenon“ (ib. § 18), also beim Zusammenspiel der sinnlichen (oder sensitiven) Erkenntnis und der Erscheinung, aufgenommen würde zur Entwicklung einer Philosophie des Erscheinens, wird man enttäuscht. Die implizite Konvergenz von sinnlicher Erkenntnis und Erscheinung, die H. R. Schweizer⁴ nachgewiesen hat, wird ignoriert. Dadurch entfallen die ontologischen Implikationen der baumgartenschen Ästhetik. Seel reduziert sie auf eine Erkenntnistheorie, die sich auf eine besonderes Wahrnehmungsvermögen spezialisiert (16f).

Seel fordert zu einigen Gedankenschritten heraus, bevor überhaupt „Erscheinen“ und „Erscheinung“ in ihrem eigenen und vor allem im ästhetischen Horizont erfasst werden sollen. Er beginnt seine Untersuchung bei der sensitiven Wahrnehmung und den sich in ihr zeigenden Wahrnehmungsobjekten. Ausdrücklich unterscheidet er das

³ Vgl. auch: Martin Seel. *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1985

⁴ Vgl. H. R. Schweizer. *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der <Aesthetica> A. G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung*. Basel/Stuttgart 1973, S. 82ff

„ästhetische“ Objekt vom Wahrnehmungsobjekt, denn für ihn gilt, dass das Ästhetische und im besonderen das Kunstwerk von besonderem Charakter sei. „Denn was sensitiv wahrnehmbar ist und somit Anlass einer ästhetischen Wahrnehmung werden kann, ist nicht darum bereits ein ästhetisches Objekt. Alle ästhetischen Objekte sind Objekte der Anschauung, aber nicht alle Objekte der Anschauung sind ästhetische Objekte“ (46). Der Erscheinung kommt streng genommen nur eine sekundäre, wenn auch unabdingbare Bedeutung zu. So kann festgehalten werden: dieses Denken nimmt unbefragt eine Ontologie der Gegenstände in Anspruch, die sich dem Wahrnehmenden unterschiedlich intensiv zeigen und die er sich gemäss seiner Erwartungshaltung erschliessen oder erscheinen lässt. „Der Begriff eines Wahrnehmungsgegenstandes lässt sich von seiner Erscheinung nicht trennen. Denn er ist ein Wahrnehmungsgegenstand gerade darin, dass er unter anderem anhand seiner Erscheinungen identifiziert werden kann. Unter <Erscheinung> verstehe ich hierbei das, was im zutreffenden Gebrauch von Wahrnehmungsprädikaten als Eigenschaften des Gegenstandes festgehalten werden kann“ (70f). Dieser Formulierung könnte man entnehmen, dass der Begriff Erscheinung mit dem Begriff der sekundären Qualität zusammenfällt, doch wird er von Seel viel umfassender als von John Locke verstanden. Auch Ereignisse, Laute, „begriffliche Diskriminierungen“ etc. fallen in seinen Bereich, eigentlich alles, was als ein „Soundsosein“ (u.a. 47, 82) bezeichnet werden kann. Von der untergründigen Gegenstandsontologie wird die „phänomenale Wirklichkeit der Objekte“, die in ihrer Erscheinung liegt, unterschieden (82). Die Phänomenalität entfaltet sich oder wird erschlossen in doppeltem Sinne: als „Sosein“ und als „Erscheinen“. Dies bedeutet: Einem statischen, propositional bestimmbaren Aspekt, dem So-ist-es-Aspekt, steht der andere, lebendige, fluktuierende gegenüber: das Erscheinen (ib.). Doch wie ist dieses zu verstehen?

„Den Ausdruck <Erscheinen> ...reserviere ich für die Interaktion der am Gegenstand je gegenwärtig vernehmbaren Erscheinungen. Diese Interaktion ist als ein <Spiel> von Qualitäten zu verstehen, die an einem Gegenstand aus einer jeweiligen Warte und zu einem jeweiligen Zeitpunkt vernehmbar sind“ (ib.). Weil der Begriff des Spiels zentral ist und für die ganze Ästhetik und Kunstkonzeption Seels konstitutiv bleibt, soll der anschliessende Satz gleichfalls zitiert werden: „Der Ausdruck <Spiel> hebt eine Simultaneität und Momentanität des Gegebenseins von Qualitäten hervor, deren Miteinander und Zueinander sich einer begrifflich feststellenden Wahrnehmung entziehen“ (82f). Das Erscheinen wird also begrifflich aktualisiert bei der Augenblicklichkeit, der „augenblicklichen Fülle“ (84), der begriffstranszendierenden Komplexität und Gleichzeitigkeit differenter Aspekte der Erscheinungen, der „Erfahrung der <vollen>, unreduzierten Gegenwart eines Gegenstandes“ (91) oder der „Ereignis-Objekte“ (98ff). Das Erscheinen kommt auch ins Spiel beim „Vernehmen“ des sich allem propositionalen Zugriff entziehenden Unbestimmten oder Unterbestimmten der phänomenalen Realität. Diesem Erscheinen kann sich die wahrnehmende Zuwendung des Einzelnen in besonderer Weise öffnen, indem es sich der erscheinenden Präsenz eines Objektes aussetzt.

In diesem Stadium der Untersuchung tritt nun auch das Ästhetische als „ästhetische Wahrnehmung“ auf. In ihr kommt das Erscheinen in den Fokus der Aufmerksamkeit, denn: „Ästhetische Wahrnehmung ist Wahrnehmung von etwas in seinem Erscheinen, um dieses Erscheinens willen“ (146). Das Was der Erscheinung im Wie seines Erscheinens zu erfassen – dies war auch schon Husserls Ansatz. Während er jedoch von der Ereignishaftigkeit des Phänomens absah, richtet sich der Blick des erscheinungsorientierten Denkens frontal in dieses augenblickliche und plötzliche Sich-ereignen der Erscheinung, in ihr Erscheinen. Für Seel eröffnet sich in diesem u. a. das „simultane und momentane Spiel der Erscheinungen an ihren Gegenständen“ (146f), das synästhetische Wahrnehmen und auch die Möglichkeit der Imagination, zu der angeregt wird (147). Wie dieses Anhängsel „an ihren Gegenständen“ bestätigt, vollzieht sich (nach dieser Konstruktion) das ästhetische Wahrnehmen korrelativ zu einer Gegenständlichkeit, die sich in einer supra-gegenständlichen Phänomenalität zeigt und wahrnehmungszugewandt erscheint. Dieses neutrale Gegenständliche schleicht sich geradezu heimtückisch in das Erscheinen selbst ein, wird doch versucht, neben einem „atmosphärischen“ und „artistischen“ Erscheinen ein „blosses Erscheinen“ aufzuweisen (148ff). Es kann bestritten werden, dass es überhaupt ein solches gibt. Angemessener erscheint es, Grade des Erscheinens anzunehmen, die von der nie ganz erreichten Gleich-Gültigkeit bis hin zum zenbuddhistischen Durchbruch in den begriffslosen Zustand des koinzidierenden Sehens und Erscheinens reichen.

Noch aber ist das Moment des Ästhetischen nicht benannt, das die Kunstwerke oder „die Kunst“ kennzeichnen und vor allen andern Wahrnehmungserfahrungen auszeichnen soll. Von Anfang der Untersuchung an steht fest, dass das Besondere des Besonderen der Kunst herauszuarbeiten und sie überhaupt auf dieses Besondere hin auszulegen sei. Oder: „Kunstwerke sind Objekte eines *anderen Erscheinens*“ (172, 191). Nun ist aber nicht gemeint, dass hier eine Definition dessen erfolgen soll, was Kunst zur Kunst mache. Die Fragestellung setzt beim Faktum der Kunst ein, zugleich aber auch bei der Feststellung, dass es ästhetische Wahrnehmung und ästhetische Objekte gibt – auch ausserhalb der Kunst. Doch die Kunstwerke besitzen einen besonderen Status, der ihnen überhaupt den Wert verleiht, als Kunstwerke anerkannt zu werden. Dieser Status ist ein „normativer Status“ (180). Dieser manifestiert sich in folgender Klärung: „Diese Analyse allerdings versucht nicht zu klären, welche Objekt die mit dieser (besonderen ästhetischen, A.W.) Perspektive verbundenen normativen Erwartungen *erfüllen*; sie sucht vielmehr eine Antwort auf die Frage, *was es heisst*, dass beliebige Objekte die mit einem Kunstanspruch verbundene Erwartungen erfüllen, man kann auch sagen: welche Funktion sie erfüllen, solange sie eine Funktion als Kunstwerke erfüllen“ (180). Während man in dieser Klärung noch den Schock von Arthur C. Danto angesichts der minimal art und concept art herausspürt, bezieht sich die inhaltliche Aussage über die Kunst auf Valéry: „Gelungene Kunstwerke ... sind Objekte, die *imaginieren und demonstrieren*, worin die Dinge in unserem Verhältnis zu ihnen unbestimmbar sind.

Diese Doppelheit ist wesentlich für alles, was Kunstwerke können“ (188). Für die Kunstwahrnehmung gilt lapidar: „Alle Kunstwahrnehmung geht von einem Erscheinen und ist auf Erscheinen aus“ (192, 210).

Wenn also das Erscheinen der Kunstwerke in der dazu intentional vorbereiteten Kunstwahrnehmung ins Zentrum rückt, dann auch die Gegenwärtigkeit des Erscheinens selbst. Und dort, wo gerade die Gegenwart intensiv erfahrbar wird und sowohl Objekt und Individuum verbindet in der Suche nach der Bestimmung der Unbestimmbarkeit, manifestiert sich die Situation des Spiels. Die Kunst ist – wie auch alle Spiele – ein „Spiel um Gegenwart“ (215ff). Das ästhetische Spiel ist dadurch ausgezeichnet, dass es ein Spiel um Wahrnehmung ist (217f). Involvieren wir uns in dieses Spiel, „lassen wir uns ganz auf die Gegenwart ein“ (218). Wir lassen uns durch Kunstwerke ein auf das Gegenwärtigsein – und zwar in doppeltem Sinne: auf die Gegenwart selbst und auf die Gegenwart der Kunst (218). Wir erreichen durch dieses Spiel auch selbst einen veränderten Zustand.

Die äusserst reichhaltigen Ausführungen zu den verschiedenen Kunstmedien und Kunstformen, zum Phänomen des Rauschens und zur Bildtheorie sollen hier nicht weiter besprochen werden. Es sei nur die Grundanlage dieser Ästhetik skizziert. An mehreren Stellen macht sich eine Abwehrtendenz geltend, auch eine unbestimmte Angst vor der vollen Wucht des Ästhetischen, dem offenbar eine imperiale Attitüde zugesprochen wird. Interessant ist, dass auch die Gegenpositionen benannt oder angedeutet werden, gegen die sich Seel abgrenzt. Unter diesen erscheint, wenigstens fussnotenreif, die Position von Heinrich Barth und indirekt von H. R. Schweizer und A. Wildermuth (51, 96). Zu dieser Position müssen allerdings auch Eva Schürmanns Turrell-Interpretation⁵, Michael Bockemühls und Gottfried Boehms Bilderanalysen gerechnet werden, auf die sich Seel doch recht zustimmend bezieht.

Diese von Seel als „fundamentalistisch“ bezeichnete Ästhetik (91) kennt kein reines Erscheinen ohne Erscheinung, wie er behauptet (ib.). Was Seel als „anderes Erscheinen“ bezeichnet, wird tatsächlich in der genannten Gegenposition als das Paradigma alles Erscheinens anerkannt und in besonderer Weise auch als Thematik der ernsthaften Kunst verstanden. Auch ist nicht das rohe, brutale Erscheinen im Hintergrund aller Erscheinungen anvisiert, wie es sich bei Merleau-Ponty findet, obgleich es sein kann, dass die frontale Begegnung mit dem Erscheinenden den harten Grundzug freigibt, dass sich Erscheinendes begriffzerstörend als reine Wirklichkeitsmächtigkeit zeigt. Hier macht sich der Einbruch des Erhabenen geltend, der, wie sich bei Kant nachlesen lässt, die erscheinende Wirklichkeit in den Horizont ursprünglicher Offenbarkeit verwandelt. Dass dieser kein verobjektiviertes „Bild“ angemessen sein kann, macht die phänomenal-rationale Begründung des Ikonoklasmus aus. Hier stösst man zu einer Dimension des Ästhetischen vor, die den

⁵ Eva Schürmann, *Erscheinen und Wahrnehmen. Eine vergleichende Studie zur Kunst von James Turrell und der Philosophie Merleau-Pontys*. München (Wilhelm Fink) 2000

braven Kunstgenuss weit hinter sich lässt und die ästhetisch-künstlerische Kunstwahrnehmung befriedigen mag. Man könnte die Formel Seels von einem „anderen Erscheinen“ - (die er allein auf die Kunst oder auf besondere Momente bezieht, wie sie etwa William James als „religiöse“ bezeichnet) – umphrasieren auf eine viel weiter reichende Erkenntnis, nämlich zum „Erscheinen eines Andern als dem Erscheinenden“. Dieses Andere wäre bezogen auf das Erscheinen selbst, das sich nicht durch ein bestimmtes Erscheinendes begrenzen lässt.

Trotz den vielen Vorbehalten, die hier geäußert werden, ist Seel ein wichtiger Beitrag zur Erscheinungsphilosophie gelungen. Vor allem ist seine Analyse des dynamischen Charakters des Erscheinenden bedenkenswert, besonders gegenüber einer vielleicht oft zu statischen Auffassung der Erscheinung als „Etwas ist so-etwas“, die Seel schlicht als „Sosein“ bezeichnet. Auch Eva Schürmann bringt Dynamik in das Erscheinungsdenken hinein und betont den ambivalenten Charakter von Offenbarkeit und Verdeckung im Erscheinen der Phänomene selbst. Leicht kann man verführt werden, eine Erscheinungsreinheit als solche zu konzipieren, die durch die erfahrenden Subjekte verfälscht oder durch Interpretationen „verdeckt“ oder „bestimmt“ wird. Das Interpretierbare kann doch auch nur ein Korrelat eines im Erscheinenden sich zeigenden Wirklichen sein, wie es in Heinrich Barths Philosophie als das „determinandum“ fungiert. Diese Bemerkungen dürften vom Ansatz dieser Ästhetik her als ontologische Spekulation verworfen werden, ist sie doch vor allem eine auf das erfahrende Subjekt zugeschnittene Wahrnehmungsästhetik. Als solche besitzt sie zweifellos ihren grossen Wert.

Armin Wildermuth

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

Wie kann die Welt unsichtbar sein? Sie ist für niemanden unsichtbar, ausser für die Philosophen. Dieser Vorwurf Papes an die bisherige Philosophie sollte nicht leicht genommen werden, sagt er doch nichts Geringeres, als dass die bisherige Philosophie die Welt nicht nur nicht sah, sondern alles daran setzte, sie unsichtbar zu machen. Die Philosophie beruhe auf einer geradezu lebensfeindlichen Intention, sei gekennzeichnet durch die „Angst vor der Welt sinnlicher Erfahrung“ (379f). Selbst auch dort, wo Philosophen von Sichtbarkeit, Erscheinungen, Phänomenen und Perspektiven sprechen, könne ihnen nachgewiesen werden, dass sie den Charakter und die Bedingungen des Sehens nicht konsequent durchdachten und erforschten, sondern im Metaphorischen und Vagen stecken blieben. Davon dürfte auch das heutige Gerede von Nietzsches Perspektivismus nicht ausgenommen werden, wobei auch nachzuweisen wäre, dass Nietzsche selbst sich den Anforderungen eines erscheinungsgerechten Denkens nicht stellte.

Das ganze Projekt Papes muss im Zusammenhang einer noch zu schaffenden Ontologie des Sehens und der sichtbaren Welt verstanden werden. Es handelt sich also hier um Vorarbeiten, um Prolegomena. Die Methode ist entwickelt an der sprachanalytischen Philosophie – was sich auch in der äusseren, allerdings die Lesbarkeit nicht gerade befördernden Darstellung bemerkbar macht. Aus den Defiziten der starren ontologischen Grundlagen der Analytischen Philosophie, die die Zuordnung von Wort und Gegenstand eigentlich nicht hinterfragt, sollen die Konsequenzen gezogen und eine der alltags-pragmatischen Situation angemessene Ontologie erarbeitet werden. Es kommt dem Autor zu gute, dass er aus einem an Charles S. Peirce geschulten Denken argumentieren kann, das von vornherein die heutigen konstruktivistischen Spekulationen, die sich durch Neurologie und Kognitionswissenschaften abzusichern suchen, vermeidet. Ausgang dieses pragmatischen Denkens ist die selbstverständliche Beobachtung, dass jedermann – trotz des angeblich nur phantasierenden Gehirns – im Alltag äusserst sicher und intuitiv korrekt in und mit den ihn umgebenden Dingen und Gegenständen zurechtkommt. Hier trübt kein fundamentaler Zweifel die Existenz der Dinge! Dies ist zum mindesten ein Hinweis darauf, dass zwischen „abstraktem Denken“ und Erscheinungspragmatik ein ungehobener, dynamischer Zusammenhang besteht. Was aber Pape – und darin in Übereinstimmung mit Ch. S. Peirce – erproben will, ist die Hypothese, dass auch in den abstraktesten Gedankenprozessen der Zusammenhang mit der Sichtbarkeit der Phänomene nie zerrissen wird. Um dies nachweisen zu können, konzentriert er sich auf den in seinem Sinne besten Kandidaten für eine Ontologie erscheinender Gegenständlichkeit, auf die Perspektive. Die Analyse ist nüchtern, nah an der Sache – nichts von Metaphysik!

Nach der Destruktion der traditionellen, aristotelisch begründeten „Substanzenontologie“ geht es Pape darum, den sichtbaren Gegenstand aus den Bedingungen seiner perspektivischen Sichtbarkeit heraus zu profilieren und nicht, wie dies in der neuzeitlichen Ontologie vorherrscht, durch den getasteten Gegenstand (32). Dazu hilft ein Rückgriff auf die Geschichte der Entdeckung der Perspektive und ihrer künstlerisch-wissenschaftlichen Handhabung und Entwicklung. Vor allem ist die „projektive Geometrie“, die nach ihrer Erfindung durch Girard Desargue um 1640 etwa 200 Jahre lang vergessen blieb, ein gutes Hilfsmittel, die dynamische Bewegtheit der sich konstant verändernden Gegenstände auf eine konstante Relationalität und Proportionalität zurückzuführen und zugleich einem eidetischen Sehen von Objekten gerecht zu werden. Der Abschnitt „Visuelle Form und Erkennbarkeit von Perspektiven“ (115-136) entwickelt die Perspektivität höherer Stufen anhand der Ausmalung der Kirche des Heiligen Ignatius in Rom durch Andrea Pozzo. Doch ohne historischen Rückgriff gilt die Probe aufs Exempel: Warum sehen wir im Kino, in der vordersten Reihe sitzend, die perspektivisch verzerrten Gestalten und Gesichter bald einmal als „richtige“ Erscheinungen (115)?

Pape befragt die angeblich der Sichtbarkeit und der Perspektive verpflichteten Philosophien, vor allem von Leibniz (3. Kapitel) und Berkeley (4. Kapitel). Die subtilen Analysen kommen zu einem negativen Ergebnis. Von einer sorgfältigen Erforschung der Perspektive und des Sehens kann nicht die Rede sein. Nur Thomas Reid, ein Schüler Berkeleys, entdeckt anhand eines Sehmodells die Gerichtetheit des Sehens, ohne dass dieses Modell ein empirisches Faktum darstellen soll. Reid stösst auf die Zeichenbeziehung zwischen visueller Erscheinung und physikalischem Objekt (359, 362), so dass er über zeichenfunktionale Fähigkeiten zur Konstitution von Objekten gelangt (363). Dies kann hier nur ein Hinweis sein auf Erkenntnisse, die hier gewonnen werden.

Ein besonders inhaltsschwerer Teil dieser Arbeit bildet die Darstellung der Theorie der „existentiellen Graphen“ von Peirce (404-445). Auch hier wird an einen selbstver-ständlichen Umstand angeknüpft: Es ist das bei abstrakten Erläuterungen oft benutzte „Behauptungsblatt“, auf dem Techniker, Wissenschaftler oder auch Handwerker ihre Überlegungen in sichtbaren, auf Relationen beruhenden Zeichen zu fixieren suchen. Relationen werden hier sichtbar – und das Denken, das sie produziert und benützt, ist darin selbst sichtbar werdend. Das Desiderat einer Phänomenologie des Denkens macht sich hier geltend – denn sie fehlt weitgehend. Dass das Denken selber räumlich sein könnte, insofern es Relationen räumlich darstellen kann, bleibt ungedacht. Wir können anfügen: auch eine Erscheinungsphilosophie sollte die Einsicht in sich aufnehmen, dass das Denken selbst von erscheinendem Charakter ist durch seine Sprachlichkeit, Begrenztheit, Symbolisierungen und Schriftangewiesenheit. Bei Peirce ist die Erscheinungs-Integriertheit des Denkens durch eine fundamentale semiotische Theorie begründet.

weshalb er auch von dem "Sichtbar-werden geistiger Prozesse" sprechen kann (6.Kapitel).

Es ist klar, dass es sich bei Pape um eine Gegenstands-Ontologie sichtbarer Phänomenalität handelt. Der Terminus Erscheinung wird von ihm eher abwertend gebraucht. Dieser ontologische Ansatz klammert darum das Moment des augenblicklichen Erscheinens der Erscheinungen weitgehend aus oder reduziert es auf „Gegenstände“, die im relationalen Dynamismus der wechselnden Perspektiven wahrgenommen werden. Man könnte von einem Feld gegenständlichen Erscheinens sprechen, das durch die Strukturen der Visualität das Erscheinende sich erschliessen lässt. Die Weltkontingenz des Erscheinens ist in einer gegenständlich konzipierten Ontologie bereits vorausgesetzt.

Wie dies deutlich macht, kommt es auf den Horizont an, der sich in der erscheinenden Weltwirklichkeit zeigt. Andere Horizonte werden ausgeschlossen. Tieferes Eindringen in einen jeweiligen Horizont, z.B. der erscheinenden Gegenständlichkeit, vermag die ausgeschlossenen Horizonte in ihrer negativen Präsenz aufzuspüren oder in transformierter Form zu vergegenwärtigen. So ist z.B. das Erscheinen einer Erscheinung im Sinne der linear-temporalen Evolution oder der perspektivischen Veränderung ein inner-phänomenales Erscheinen, das das „Erscheinen als solches“ (Jan Patočka) bereits schon impliziert. In diesem Sinne zeichnet sich die Aufgabe ab, eine Art von Horizont-und Ereignis-Topologie zu entwickeln, die das komplexe Vollereignis des Erscheinens der Erscheinung aspekthaft erhellen würde. In einer solchen Erscheinungsphilosophie hat die von Helmut Pape in klaren Schritte eröffnete Gegenstands-Ontologie der perspektivischen Sichtbarkeit ihren gebührenden Platz.

Armin Wildermuth

Veranstaltung

Kolloquium: „Was bedeutet ‚Transzendente Existenz‘?“

Referenztext: Heinrich Barth: *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*. Stuttgart/Basel (Schwabe) 1965, S. 232-239.

Am Samstag, 2. Dezember 2000 in Basel, Malzgasse 9, 10.30 Uhr.

Um 15 Uhr findet die zweite Generalversammlung der Heinrich Barth-Gesellschaft statt.

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft für erscheinungsorientiertes Denken
ISSN1424-4780

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