

EXISTENZ

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. 5

Mai 2001

Inhalt

Dr. phil. Hans W. Grieder zum Gedenken	2
<i>Vorwort</i>	
Philosophie der Existenz – heute (<i>Armin Wildermuth</i>)	4
<i>Hinweise auf Beiträge zum Erscheinungsdenken</i>	
Der Ruf der Amsel (<i>Jens Soentgen</i>)	7
<i>Essay</i>	
Transzendente Existenz	
Bemerkungen im Anschluss an das Kolloquium vom 2. Dezember 2000 „Was ist transzendente Existenz?“ (<i>Armin Wildermuth</i>)	24
<i>Aus Heinrich Barths Umfeld</i>	
Immerhin geht es um Besinnung auf unsere „Existenz“ (<i>Günther Hauff</i>)	30
<i>Heinrich Barth – Gesellschaft</i>	
Generalversammlung am 2. Dezember 2000 in Basel, Malzgasse 9 Bericht des Präsidenten	50

Dr. phil. Hans W. Grieder zum Gedenken

Ende Januar 2000 haben wir auf dem Friedhof in Zürich-Witikon von Hans Grieder Abschied nehmen müssen. Seit einer schweren Hirnblutung 1981 war er teilweise gelähmt, durch starke Medikamente beeinträchtigt und von einer Pflegeperson abhängig. Die letzten Jahre musste er in einem Pflegeheim verbringen.

Der 1934 in Glarus geborene und dort aufgewachsene Hans Grieder hat in Basel Philosophie und Althilologie studiert und promoviert. Mit Armin Wildermuth und Günther Hauff zusammen hat er seit 1964 die letzten Seminare des gemeinsamen Lehrers Heinrich Barth diskutiert und nach dessen Ableben 1965 geholfen, eine Auswahl von dessen Abhandlungen für die Publikation vorzubereiten. Seit 1970 lebte er in Zürich, wo er für die Medien schrieb, hauptsächlich für den Tages-Anzeiger. Daneben hat er mit Hilfe seiner mütterlichen Haushälterin seine Tochter Bettina grossgezogen. In Lesezirkeln konnte er mit Studenten Hegel besprechen. Der Öffentlichkeit stellte er sich als Schulpfleger zur Verfügung. Über sein Auftreten schrieb ein Freund: „Er wirkte wie ein amerikanischer Präsidentschaftskandidat mit überdurchschnittlich guten Chancen, ruhig, ja geradezu gelassen, souverän.“

In seinem Lebensstil hat er sich etwa darin zu einer „Philosophie der Erscheinung“ bekannt, dass er zu Epiphanias, dem Fest der Erscheinung, an den Festgottesdiensten in seiner Gemeinde teilnahm, und Jahr für Jahr den Pfarrer zu einem „Epiphanie-Zmorge“ in seine Wohnung und später sogar noch ins Pflegeheim einlud. Dieser Pfarrer, Gerhard Traxel, hat Hans Grieder und sein von Heinrich Barth bestimmtes Denken so gut verstanden, dass er an der Abdankung sagen konnte: „Hans Grieder wurde zu einem lebendigen Exempel der Wahrheit und Bedeutung dieses philosophischen Ansatzes, der ganz von der konkreten, aktuellen Erscheinung des Lebens ausgeht.“ Und: „Das Geheimnis, das Mysterium des Lebens und seine Erscheinung sind eine einzige Wirklichkeit, die weder nach der einen Seite abstrakten Seins noch nach der anderen einer bedeutungslosen, platten Konkretheit hin auflösbar ist.“ Hans Grieder „blieb in allen seinen ‚Erscheinungen‘ immer auch ein Geheimnis, ein Mysterium.“

Das hat sein Freund Ruedi Schneiter in besonderer Weise erfahren. An der Abdankung wurde sein Bericht von einer gemeinsamen Fahrt verlesen:

„Vor anderthalb Jahren, im September 1998, war Hans zum letztenmal im Glarnerland, wo er seine Kindheit und Jugend verbracht hatte. Ich hatte ihn am Morgen im Krankenhaus in Witikon abgeholt. Zum Mittagessen bei uns zu Hause in Ennenda gab es Glarner Kalberwürste mit Zwetschgen und Kartoffeln, die er genussvoll verschlang, dann Glacé und Kaffee und nochmals Kaffee. Doch er drängte weiter: er wollte unbedingt nochmals auf den Klausenpass fahren.“

Es war ein trüber Hersttag mit kompakter Hochnebeldecke. Als wir nach Linthal die ersten Kehren hinter uns hatten, wurden wir vom Nebel verschluckt, konturlose

Nebelbäume, Nebelkühe, Nebelkrähen. Langsam fuhren wir die Passstrasse hinauf, ich musste die Randsteine fixieren, damit wir nicht von der Strasse gerieten. Eingefallen und schlaff sass Hans neben mir; er murmelte andauernd etwas vor sich hin. Ich neigte meinen Kopf zu ihm hinüber, verstand aber kein Wort, weil ich mich auf die Kurven konzentrieren musste. Leise und stockend sprach er weiter, doch das Geräusch des Motors übertönte seine Worte.

Auf dem Urnerboden dann auf einmal Himmelsblau und Himmelslicht, wir hatten die Nebeldecke durchstossen. Beim Restaurant „Sonne“ wollte ich anhalten; hier hatten wir einstmals nach unseren Skitouren auf den Gamsfirn und den Klettereien in den Jägerstöcken den Durst gelöscht; entspannt vor der geschindelten Hauswand sitzend, hatten wir damals stundenlange Jugendgespräche geführt.

Aber Hans drängte weiter, er wollte die Fahrt nicht unterbrechen, sondern hinauf auf die Passhöhe. Oben angekommen, fuhr ich auf den Parkplatz, stellte den Motor ab. Schweigend schauten wir die Gipfel an, die wir einst bestiegen hatten: die Clariden- eiswand im Neuschnee gleissend, die Windgällen mit scharfen Nachmittagsschatten, über dem Tal das dichte Nebelmeer.

Einen momentlang sehe ich ein Felskamin. Hans klettert frei voraus mit kräftigen Klimmzügen, warmes griffiges Felsgestein hell leuchtend in der Sonne. Wie bringe ich das zusammen: wie er ungesichert und übermütig vorklettert – und wie er jetzt still neben mir sass, eingeknickt im Autositz, während die Bergschatten immer blauer und länger wurden.

Bevor wir weiterfuhren, fragte ich ihn, was er vorhin während der Fahrt gesprochen habe. Er habe nur Rilke zitiert, murmelte er: „Wer hat uns also umgedreht...“ Dann fuhren wir auf der anderen Seite des Passes hinunter in den Nebel, zurück ins Krankenhaus, wo ich ihn im Rollstuhl in die Einsamkeit seines Zimmers brachte.-

Hans hat damals den Schluss der achten Duineser Elegie von Rilke zitiert:

Wer hat uns also umgedreht, dass wir
Was wir auch tun, in jener Haltung sind
Von einem, welcher fortgeht? Wie er auf
Dem letzten Hügel, der ihm sein ganzes Tal
Noch einmal zeigt, sich wendet, anhält, weilt -,
So leben wir und nehmen immer Abschied.“

Zusammenstellung von G. Hauff

Philosophie der Existenz - heute

Von Armin Wildermuth

Der Unernst, mit dem heute über die Philosophie der Existenz geschrieben wird, ist ein Symptom dafür, dass es tatsächlich um das Existieren des Menschen und um sein Bewusstsein, dass er ein existierendes Wesen ist, schlecht bestellt sein muss. In der heutigen philosophischen Reflexions-Szene wird die Besinnung auf Existenz - (dies schon gilt als eine unakzeptable Ausdrucksweise!) - gerne als irrational oder anti-wissenschaftlich diffamiert. Allerdings unter andern Schlagworten - wie dem von Michel Foucault formulierten der „Ästhetik der Existenz“ und neuestens dem von Wilhelm Schmid wieder aufgenommenen der „Philosophie der Lebenskunst“ - werden Einsichten der Philosophie der Existenz in „pragmatischer Hinsicht“ zu Lebensstil-Programmen und bis zu therapeutisch nutzbaren Lebenshilfen zurechtgeschliffen. Dem heutigen raschen Wechsel der Berufsprofile und der technischen Lebenswelt, dem um sich greifenden Wahn des universalen Konstruktivismus (angeblich genetisch und neurologisch fundiert) entspricht es durchaus, die eigene Existenz gestalterisch zu formen - sogar in der Analogie zum künstlerischen Werk. Zweifellos ist dieser Ansatz alles andere als neu, greift man doch auf die Ethik der Antike, ja auch des Christentums (Askese!) zurück, nicht zuletzt auch auf den durch die Existenzphilosophien des mittleren Heidegger, von von Karl Jaspers` und Jean-Paul Sartre thematisierten Entwurfscharakter menschlicher Orientierung in der Gegenwart.

Fruchtbarkeit und Tragik des Begriffs „Existenz“ liegen nahe beieinander. Er weist in zwei Ströme unserer Tradition: in den personal-subjektiven und in den ontologischen. Als Philosophie noch auf der Höhe der Metaphysik argumentierte und sich der Dialektik von „essentia“ und „existentia“, von „Vernunft-Notwendigkeit“ und „Willens-Kontingenz“ im absoluten göttlichen Intellekt annahm, war bereits die heute nur noch belächelte Dualität der Kantischen Philosophie von Freiheit und Natur, von Praktischer und Theoretischer Vernunft thematisch angelegt. Natürlich müsste man die ganze komplexe Geschichte dieser Transformation nachzeichnen, doch es sollen hier nur die Hinweise genügen, die in den Werken Heinrich Barths und Gerhard Hubers dargestellt sind¹. Man übersieht leicht, dass mit der Chiffer der Freiheit durch Kant auf den ganzen Bereich der sich aktualisierenden Vernunft - in allen ihren drei

¹ Das Spektrum Barths umfasst einzelne Arbeiten über Platon, Descartes, Kant, Kierkegaard und in der *Philosophie der Erscheinung* finden sich Analysen u. a. zu Aristoteles, Plotin, Boethius, Averroes, Avicenna, Petrus Damiani, Thomas von Aquino, Paracelsus, Berkeley, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. - Zur Vermischung der für das abendländische Denken sich z. T. verheerend auswirkenden Trias von Absolutem, Sein und Denken durch die Anverwandlung des Neuplatonismus des Marius Victorinus durch Augustinus vgl. Gerhard Huber: *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel 1953.

oder vier Dimensionen - verwiesen wird. So ist es ein unzulässige Reduktion, die Praktische Vernunft allein auf „Ethik“ und „Formalismus“ einiger hochtrabender Sätze zusammenschumpfen zu lassen. Wenn Heinrich Barth die Dimension der Existenz sogar noch in den Vorrang vor der Dimension des Seins², der Ontologie und der ontologischen Metaphysik³ bringt - und zwar stets im Bewusstsein und in gründlicher Kenntnis eines grossen Traditionszusammenhangs⁴ - dann ist nichts anderes versucht, als die Frage der Existenz und die sie klärende Existentialphilosophie zur Grundfrage und zur Grunddisziplin der Philosophie zu erklären. Wenn das noch immer zitierte Diktum Kants vom „Primat der praktischen Vernunft“ überhaupt jemals einen Sinn gehabt haben soll, dann nur, wenn auch die Einsicht besteht, dass es immer, wenn von „Vernunft“ die Rede ist, primär um die sich aktualisierende Vernunft, um das Erkennen in seinem Vollzug, um das Erkennens-Ereignis geht. Die unterschiedlichen Weisen der von Kant transzendental verstandenen „einen“ Vernunft - ihre unterschiedlichen „Gebrauchs“-Weisen - differenzieren ihre theoretischen, praktischen und teleologischen Aspekte. Dass es sich je um verschiedene Manifestations-Horizonte und Vernunft-Offenbarkeiten handelt, scheint im heutigen Diskurs beinahe allein von Jean-François Lyotard⁵ verstanden worden zu sein⁶. Nimmt man erst einmal den weiten Horizont des ganzen Kantischen Denkens wahr, so kommt weit mehr in Sicht, als was das übliche Verständnis seines „Rationalismus“ - immer fundiert allein mit der *Kritik der reinen Vernunft* - ihm zuzutrauen wagt.

Das Bemühen, den „Existentialismus“ zu historisieren, darf ruhig fortgesetzt werden. Allerdings dürfte die Historisierung und zugleich Irrelevantisierung der „Philosophie der Existenz“ etwas schwieriger sein. Wer dies durchführen möchte, muss wissen, dass er damit der konstanten immanenten Kritik „der Philosophie“ überhaupt den Lebensfaden abzuschneiden im Begriffe ist. Philosophie als theoretisches Geistesunternehmen erstarrt immer wieder zur Dogmatik, wenn sie nicht durch Denker wie Augustinus, Meister Eckhardt, Jacob Böhme, Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Johann Georg Hamann, Friedrich Heinrich Jacoby, Ludwig

² Vgl. Heinrich Barth EE 611 ff

³ Den grundsätzlich anti-ontologischen Grundzug seiner Philosophie entwickelt Barth aus dem Denken Hermann Cohens und Paul Natorps. Vgl. auch die Auszüge aus dem "Memorandum, verschiedene Auffassungen der cartesischen Philosophie betreffend (Vorarbeiten zur Descartes-Dissertation" in: Bulletin Nr. 2, Juni 1998, S. 33f.) Er ist auch in der *Philosophie der praktischen Vernunft* aufweisbar. Nochmals formuliert er ihn im Vorwort zu EE 8: "Die hier vorliegenden Ausführungen über "Erkenntnis der Existenz" sind durchzogen von einer nicht zur Ruhe kommenden Polemik gegen alle ontologische Begründung der Existenzphilosophie." Barth ist der einzige Existenzphilosoph, der es wagte, Existenz als Erkenntnis zu bestimmen und damit die Ontologisierung des Existenzbegriffs zu vermeiden.

⁴ Z.B. AH 17.

⁵ Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, München 1987, vgl. die Exkurse zu Kant I-IV. Ders.: *Die Analytik des Erhabenen. Kant Lektionen*, München 1994

⁶ Eine Variante zu Lyotard formuliert Wolfgang Welsch: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1995

Feuerbach, Sören Kierkegaard, Friedrich Nietzsche an ihre Aufgabe erinnert wird, jene Horizonte aufzudecken, die den Menschen „etwas angehen“. Nicht zuletzt darf auf den Beginn des philosophischen Denkens durch das sokratisch-platonische Fragen und Scheitern - mit physiognomisch sichtbaren Irritationen - erinnert werden, wenn von „existierendem Denken“ (Jaspers) oder „existentieller Erkenntnis“ (Heinrich Barth) die Rede ist.

Dieses Bulletin Nr. 5 trägt den einfachen Titel „Existenz“. Anlass ist die Sorge, dass tatsächlich eine Historisierung der Philosophie der Existenz eingetreten ist und sie in vielen Darstellungen fehlinterpretiert wird. Gerade das Ziel, das den bereits genannten philosophischen Denkern und Kritikern vor Augen lag, nämlich die Überwindung der die Lebenswirklichkeit des Individuellen und Subjektiven überwältigenden Ontologie und Theorie, wird überhaupt nicht mehr wahrgenommen. Dennoch bleibt das Problem des Existentiellen virulent - wie schon angedeutet- heute unter dem Schlagwort der „Philosophie der Lebenskunst“.

Jens Soentgen eröffnet die notwendige Konfrontation des Barthschen Erscheinungsdenkens mit der Phänomenologie Edmund Husserls. Er zeigt zugleich auf, dass das Erscheinen der Erscheinung, also das Vollereignis des Erscheinens, auch ein existentielles Ereignis sein kann, mit lebenswendenden Konsequenzen - ein Aspekt, der gerade in der die Phänomene angeblich beschwörenden Phänomenologie Husserls ausgeblendet ist.

Armin Wildermuth versucht, der Transformation des Barthschen Neukantianismus und Kritischen Idealismus in eine *Philosophie der praktischen Vernunft* (1927) und Philosophie der Existenz auf die Spur zu kommen. Der im genannten Hauptwerk zentrale Begriff der „transzendentalen Existenz“ wird herausgeschält als ein Hauptgedanke, der zugleich das „Transzendente“ auch gegenüber jeder leichtfertig beschworenen „Transzendenz“ in den Vorrang bringt.

Günther Hauff nimmt für seine Klärung dessen, wofür sich Existenzphilosophie einsetzte, die Publikation einer Vortragsreihe zum Anlass, die im Sommersemester 1998 an der Volkshochschule Zürich stattfand⁷. Wie ein erratischer Block in der von den damals Vortragenden skizzierten Landschaft steht das Hauptwerk Heinrich Barths, das immerhin den Titel *Erkenntnis der Existenz* trägt.

⁷ Jürg Berthold (Hg): *Existenzphilosophie heute*. Eine Publikation der Volkshochschule des Kantons Zürich, Zürich (Chronos) 2000

Der Ruf der Amsel

Überlegungen zu Heinrich Barths Begriff der Erscheinung

von Jens Soentgen

Das Erscheinen

Ich erinnere mich noch deutlich, wie ich das erste Mal auf Barths Texte stieß. Ein Buch mit Texten von ihm fand sich buchstäblich in der hintersten Ecke der Bibliothek des Pädagogischen Seminars im AWE-Turm der Frankfurter Uni; es war noch niemals ausgeliehen worden. Später fand ich ein Bild des Verfassers. Seltsam an seinem Gesicht waren die Augenbrauen – sie verdeckten die Augen fast vollständig, so dass der Mann einem verborgen blieb.

Höchst sonderbar für einen Philosophen, dessen Grundbegriff das Erscheinen ist. Barths Lebenswerk kreist um den Begriff des Erscheinens, den er zunächst in einer zweibändigen Monographie mit dem Titel „Philosophie der Erscheinung“ von der Antike bis zur Neuzeit historisch erforscht hat, und den er dann in seinem posthum veröffentlichten Hauptwerk „Erkenntnis der Existenz“ systematisch diskutiert.

Erscheinen – das war auch das zentrale Thema der phänomenologischen Schule. Zurück zu den Phänomenen, so lautete die Maxime Husserls. Doch der Phänomenbegriff war für Husserl, entgegen seinen Beteuerungen, kein primärer Begriff. Er wird vielmehr abgeleitet vom Begriff des transzendentalen Subjekts. Das transzendente ego, so lehrte Husserl in der Tradition des transzendentalen Idealismus, ist der Architekt der Phänomene. Was auch immer wir sehen, es wird von uns selbst konstituiert.

Spätere phänomenologische Autoren sind Husserl darin zwar nicht mehr gefolgt. Doch sie haben sich auch nicht bemüht, eine tragfähige Alternative zu entwickeln. Der Phänomenbegriff wurde in der nachhusserlschen Phänomenologie vielmehr trivialisiert. Oft wurde er mehr oder weniger mit dem sogenannten Gegebenen identifiziert, womit die Diskussion auf ein positivistisches Niveau zurückfiel. Der Begriff des Phänomens verwahrloste.

Die Frage nach dem Erscheinen

Anders als Husserl bemüht sich Barth, einen Phänomenbegriff auszuarbeiten, der nicht subjektzentriert ist. Er spricht denn auch, um sich von der Phänomenologie abzusetzen, nicht vom Phänomen, sondern bevorzugt das Wort Erscheinung, eine terminologische Entscheidung, die ich in diesem Aufsatz übernehme.

Wie wird der Begriff der Erscheinung bei Barth konzipiert? Als erste Charakterisierung bietet Barth eine simple, fast banale Umschreibung an:

„Es ist gemeint: was gesehen, gehört, berührt, d.h. was sinnlich wahrgenommen wird.“ (EE 106)

Barth schliesst an die gewöhnliche Alltagsbedeutung des Wortes an. Seine Philosophie der Erscheinung entwickelt er aber in steter Auseinandersetzung mit den erscheinungsphilosophischen Ansätzen der Tradition - ohne jedoch den Kontakt zum Alltag *und* seinen Erfahrungen zu verlieren.

Ich werde einige Kernthesen Barths zum Begriff der Erscheinung herausstellen und interpretieren. Dabei wird es sich als lehrreich herausstellen, den Begriff der Erscheinung vom Barthschen Begriff des Wunders her zu beleuchten.

1) Der Begriff der Erscheinung ist nicht ableitbar

Barths Kritik des Subjekt-Objekt-Schemas

Zu Barths wichtigsten Feststellungen gehört der Satz, dass der Begriff der „Erscheinung“ sich nicht ableiten, das heisst, aus anderen Begriffen zusammensetzen lässt. Er ist primär. Das hört sich unspektakulär an. Und doch widerspricht die These einer zentralen Vorstellung unseres Alltagsbewusstseins, nämlich der Idee, dass Erscheinen innerhalb des Subjekt-Objekt-Modells ausgelegt werden kann, und zwar als Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt. Barth kritisiert dieses Modell sehr facettenreich.

In jeder Erscheinung erscheint etwas, aber dieses Etwas ist nicht notwendigerweise ein Objekt

Zunächst nimmt er Anstoss an dem sogenannten Objektbegriff. Denn zwar sei es richtig, dass in jedem Erscheinen etwas erscheint. Die Erkennbarkeit und Identität der Erscheinung beruhe darauf. Doch sei es falsch, dieses Etwas zu einem dem Ich entgegenstehenden Objekt zu verdichten.¹

Das, was erscheint, ist nicht immer ein Gegenstand. Die Berechtigung dieser Kritik leuchtet sofort ein, wenn man sich daran erinnert, dass es auch solche „Etwasse“ wie Frühlingsstimmung, Musik, Gerüche oder Morgenlicht gibt, die man wahrnehmen kann, die aber dennoch nicht als etwas „Entgegenstehendes“ bezeichnet werden können, sondern eher, um ein Wort von Jaspers aufzugreifen, als etwas „Umgreifendes“.²

¹ Vgl. hierzu wie auch sonst zur Erscheinungsphilosophie von Barth die ausgezeichnete Diskussion von Dorothea Grund: *Erscheinung und Existenz. Die Bedeutung der Erscheinung für die Ansatzproblematik der transzendental begründeten Existenzphilosophie Heinrich Barths.* Amsterdam-Atlanta 1999, hier S. 132.

² Vgl. hierzu das erkenntnisphilosophische Konzept von Hermann Schmitz, der Erkenntnis als Explikation von Situationen darstellt. Die Schmitzsche Lehre kommt der Barthschen Konzeption in vielen Punkten nahe. Auch der Ereignischarakter der Erscheinungen spielt bei Schmitz eine wichtige Rolle - er ist in seinem System vertreten durch den Begriff der Betroffenheit, die nach Schmitz ein notwendiges Charakteristikum jeglicher Wahrnehmung ist. Die Parallelen zwischen

Weder Subjekt noch Objekt können ohne Bezug auf Erscheinung definiert werden. Barths Kritik an der Subjekt-Objekt-Theorie geht weiter. Er behauptet, dass sich die Erscheinung prinzipiell nicht in diesem Schema auslegen lasse. Warum? Nach Barth setzen beide Bestandsstücke, aus denen hier die Erscheinung erklärt werden soll, ihrerseits wieder das Erscheinen voraus, und taugen allein deshalb nicht als Begründung. Weder gibt es ein Subjekt, das ausserhalb der Erscheinung existiert, noch ein erscheinungsfremdes Objekt. Für die sogenannten Objekte mag diese These einleuchten. Selbst in der analytischen Philosophie hat es sich herumgesprochen, dass auch für unsere Kenntnis nichterscheinender Objekte - wie etwa Atome oder Elektronen oder Ionen - erscheinende Dinge logische und methodische Voraussetzung sind. Ohne das Sinnending des Alltags wüssten wir nichts von den Atomen, schon deshalb nicht, weil wir, um unsere Hypothesen über Atome und Moleküle zu verifizieren, auf Messgeräte angewiesen sind - die Sinnendinge sind und sein müssen. Auch die unsichtbaren Objekte, mit denen sich die Physik befasst, lassen sich nur dann identifizieren, wenn wir auf sichtbare Dinge zurückgreifen können.

Doch wie sieht es mit der anderen Seite der Relation aus, mit dem Subjekt? Gibt es nicht doch eine, sagen wir, Sphäre der Gedanken, des Bewusstseins, das als solches absolut ist, unabhängig von der Erscheinung? Husserl hat diese These sehr plastisch und wirkungsvoll vertreten. Er schrieb, das Bewusstsein sei eine „Sphäre absoluter Ursprünge“. In den Cartesianischen Meditationen erklärt er: „der Satz [behält] die fundamentale Geltung ..., dass alles, was für mich ist, seinen Seinssinn ausschliesslich aus mir selbst, aus meiner Bewusstseins-sphäre schöpfen kann.“³

Aber ist das Bewusstsein wirklich so autonom, wie Husserl meint? Barth gibt dagegen folgendes zu bedenken:

„Was immer sich „in der Seele“ ereignet, die seelisch-geistigen Ereignisse intellektueller, volitiver, emotionaler Ordnung - sie sind fraglos „wirklich“. ... [doch] alles scheinbar in sich selbst sich bewegende geistig-seelische Leben [setzt] die intellektuelle, volitive und emotionale Auseinandersetzung mit der Erscheinung [voraus]“.⁴ „Nur in Bezogenheit auf die uns von Mikrokosmos und Makrokosmos gestellten Fragen gewinnen diese [geistig-seelischen] Akte überhaupt einen Inhalt.“⁵

Schmitz und Barth liegen freilich nicht auf der Hand, was insbesondere darauf zurückzuführen ist, dass Schmitz dem Phänomenbegriff nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet hat. Der Schmitzsche Phänomenbegriff ist positivistisch; die Ergebnisse seiner erkenntnisphilosophischen und wahrnehmungsphilosophischen Untersuchungen weisen aber in andere Richtung, sie entwickeln sich oft parallel zu den Studien Barths. Vgl. zur Erkenntnistheorie von Schmitz zuletzt: Hermann Schmitz: Der Spielraum der Gegenwart. Bonn 1999, S. 167-174.

³ Cartesianische Meditationen, hg. Von Elisabeth Ströker (Gesammelte Schriften Bd. 8), Hamburg, Felix Meiner 1992, S. 154

⁴ Heinrich Barth: Erkenntnis der Existenz, Basel 1965, S. 105.

⁵ Heinrich Barth: Erkenntnis der Existenz, Basel 1965, S. 105. Es ist interessant, an dieser Stelle daran zu erinnern, dass auch Theodor Adorno eine ganz ähnliche Kritik an der Bewusstseinsphilosophie vorgetragen hat. In Bezug auf die logische Philosophie Husserls schreibt

Mit anderen Worten: Ohne Bezug auf Erscheinungen wären Gedanken letzten Endes bedeutungslos — sie wären damit auch keine Gedanken mehr. Barth geht noch weiter. Nicht nur behauptet er, dass sich alles, was sich im Bewusstsein abspielt, letztlich auf Erscheinungen bezieht - er ist sogar der Auffassung, dass jede Bewusstseinsregung selbst unaufhebbar in die Erscheinung tritt: „Hier darf noch einmal hervorgehoben werden,“ schreibt er, „dass sich, ... auch die unscheinbare, verborgene geistig-seelische Regung unfehlbar in Physiognomie, Haltung und Gestalt des Menschen widerspiegelt, und dies nicht nur gelegentlich und partiell, sondern integral, so dass überhaupt keine menschliche Intention vorstellbar ist, die nicht in die Erscheinung tritt.“⁶

Dies ist gewiss eine gewagte Behauptung, und für sich allein reicht sie wohl nicht aus, einen positiven Beweis für die Barthsche Behauptung zu liefern. Es ist gewiss nicht gerade trivial, zu erraten, was ein anderer gerade denkt. Barth nimmt diesen Einwand vorweg:

„Das Verstehen des in die Erscheinung tretenden Menschen ist aber alles in allem nichts weniger als eine einfache Erkenntnismöglichkeit. Es stellt uns am Ende vor völlig ängstliche Gegebenheiten. Wobei zwischen dem Offenkundigen und dem Verborgenen der menschlichen Erscheinung eine Vielzahl von Abstufungen in Rücksicht zu ziehen ist! Wer auf ein bestimmtes Ziel hin den Weg unter die Füße nimmt und in diesem Gebaren in die Erscheinung tritt, ist leicht zu verstehen, weil seine Intention in seiner Bewegung sichtbar wird. Schon schwerer zu verstehen ist er, wenn er sich erst anschickt aufzubrechen! Und die Schwierigkeit des Verstehens steigert sich noch, wo er uns bloß als ein zum Aufbruch Entschlossener in die Erscheinung tritt.“(EE 393)

Es ist nicht zu übersehen, dass sich die These Barths, dass tatsächlich alles innerweltliche Denken, Fühlen und Wollen in irgendeiner Weise in die Erscheinung tritt, wohl kaum beweisen lässt. Wer wollte schon behaupten, er wisse und erkenne alles, was sein Nächster denkt und fühlt?

er: „Der erste Band der Logischen Untersuchungen hat zur These, daß die logischen Sätze für alle überhaupt möglichen Urteile gelten. Insofern sie auf jegliches Denken von jeglichem Gegenstand anzuwenden sind, komme ihnen Wahrheit „an sich“ zu: ihre Gültigkeit habe mit keinem Gegenstand etwas zu tun, eben weil sie alle Gegenstände betreffe. [...] Der Begriff solcher Sätze aber involviert notwendig ein Inhaltliches, sowohl mit Hinblick auf die Faktizität ihres eigenen Vollzugs, auf tatsächlich subjektives Urteilen, wie mit Hinblick auf die stofflichen Elemente, die auch dem abstraktesten Satz, sei es noch so vermittelt, zugrundeliegen, wenn er überhaupt etwas bedeuten, ein Satz sein soll. Daher ist die Rede vom Ansichsein der Logik streng nicht zulässig.“ Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Frankfurt a.M. 1990 (1956): S. 73f.

⁶ Heinrich Barth: Erkenntnis der Existenz, S. 326. Bemerkenswert ist hier die Umkehrung des Intentionalitätsbegriffs. Dieser war bei Husserl der unsichtbare Organisator der Phänomene - ein Geistiges, das die sinnliche „Hyle“ „beseelt“. Bei Barth ist die Intention selbst phänomenal.

Andererseits zeigen Psychosomatik und Ausdruckslehre, dass die Möglichkeiten, den anderen zu verstehen, auch wenn er nicht spricht, viel weitgehender sind, als es zunächst scheint.

Freilich sind dies nur Plausibilitätsargumente, die die starke Barthsche These keineswegs in einem strengen Sinne beweisen können.

Doch worauf es ankommt, ist, dass es in der Tat denkbar und nicht absurd ist, dass das Subjekt selbst unaufhebbar in die Erscheinung tritt. Damit ist aber auch die Möglichkeit einer Philosophie, die den Erscheinungsbegriff nicht auf den Begriff des Subjekts reduziert, erwiesen. Es ist ein merkwürdiges Faktum, dass Barth, neben Ludwig Klages, der einzige Denker ist, der bis ins Einzelne Konsequenzen aus der doch so offensichtlichen Tatsache, dass das Subjekt erscheint, gezogen hat.

Das Subjekt liegt dem Erscheinen nicht voraus, sondern wird von diesem abgewandelt.

Barth beleuchtet die Angelegenheit noch von einer anderen Seite aus, nicht von der begrifflichen Makroebene, sondern von der Mikroebene. Er analysiert den Moment des Erscheinens selbst. In der Philosophie Husserls wäre dieser Moment als das Erfüllungserlebnis einer Intention zu beschreiben. So etwa, wenn ich erwarte, dass dann, wenn ich aus dem Fenster sehe, ein Apfelbaum zu sehen sein wird - und schliesslich tatsächlich, indem ich aufblicke, dieser Apfelbaum zu sehen ist. Hier haben wir auf der einen Seite das Subjekt mit seinen Intentionen, auf der anderen Seite das Objekt. Die Erscheinung ist der Moment der Vermittlung zwischen beiden. Husserl bleibt mit seiner Philosophie ganz im konventionellen Schema, das er allerdings exzessiv verfeinert. Dadurch entsteht bei manchen bisweilen der Eindruck, es sei doch etwas Neues daraus geworden. Bei Barth hingegen wird in der Tat der Versuch eines neuen Zugangs unternommen. Dies geschieht mit dem simplen Wort des Weckrufes⁷, durch das er die Erscheinung charakterisiert.

Das ist eine glückliche Kennzeichnung. Denn der Weckruf ist nicht nur ein neutraler sinnlicher Funke, der vom Objekt zu einem schon wachen, schon kompletten Subjekt überspringt, zu einem Subjekt, dem es höchstens noch an Informationen fehlt. Barth setzt in seiner Analyse tiefer an. Er geht von der Fülle der Phänomene zurück auf die erste Erscheinung. Und diese erste Erscheinung ist nun einmal der Weckruf, durch den wir wach werden. Es lohnt sich, bei dem Wort zu verweilen, das Barth selbst nicht weiter ausführt oder erläutert. Der Wecker - oder der Weckruf - ist in gewissem Sinne die erste Erscheinung, mit der wir zu tun haben. Wie ist nun diese Erscheinung,

⁷ Vgl. Heinrich Barth: Erkenntnis der Existenz. Basel 1965, S. 93. Vgl. auch Dorothea Grund: Erscheinung und Existenz. Die Bedeutung der Erscheinung für die transzendental begründete Existenzphilosophie Heinrich Barths. Amsterdam-Atlanta 1999, S. 86-91.

diese erste Erscheinung zu interpretieren? Als Erfüllungserlebnis, in der Noesis und Noema, Erwartung und Ereignis zur Deckung kommen, wie Husserl wollte? Nein. Denn der Schlafende erwartet ja in der Regel gar nichts, oder zumindest nichts bestimmtes. Auch der Weckruf richtet sich gewiss an jemanden. Doch in bestimmter Weise wird der, der geweckt wird, durch eben dieses Wecken, durch den Anruf, erst zu Bewusstsein gebracht, eben wach gemacht. Er wird erschreckt! Und kommt durch den Schrecken zu Bewusstsein.⁸ Vorher gab es ihn zwar auch irgendwie, doch eben nur als Schlafenden.

Von diesem Modell her kann auch die sonstige Wahrnehmung verstanden werden. Denn etwas von einem Weckruf hat jede Wahrnehmung, die diesen Namen verdient. So bedeutet jedwede „Manifestation von etwas“ für Barth „das Ereignis neuer, unvorhergesehener Existenz“ (EE 589).

Daraus ergibt sich ein weiteres Argument, weshalb Erscheinung nicht, wie es üblicherweise geschieht, durch das Subjekt begründet werden kann - denn eben dieses Subjekt wird seinerseits erst durch die Erscheinung begründet.

Barth formuliert das so: „Was mit der ‚Subjektivität‘ rechtmässigerweise gemeint ist ... beruht auf jener einmaligen Aktualisierung der phänomenalen Erkenntnis, in der uns der Horizont des ‚Subjektiven‘ überhaupt erst zu einem offenen Gesichtsfelde wird. Für das, was wir mit dem ‚Subjektiven‘ rechtmässigerweise ‚meinen‘, hat das Sich-zu-erkennen-Geben des Seins der Erscheinung im Erscheinen paradigmatische Bedeutung.“ (EE 176). Diese Sätze werde ich später anhand einer Geschichte von Robert Musil näher verdeutlichen. Ein Weckruf ist ein Anfang, aus ihm geht etwas Neues hervor. Doch vermeidet es Barth, aus der Erscheinung ein begründendes Prinzip zu machen. Erscheinung ist für ihn der „Gegenpol zu aller Begründung.“⁹ Sie geht der philosophischen Begründung voraus, insofern jegliche Frage in ihr einen Ausgangspunkt hat.

Zusammenfassung

Ich fasse zusammen. Für Barth lässt sich die Erscheinung nicht aus vorausliegenden Gegebenheiten, dem Subjekt oder dem Objekt begründen. Denn diese scheinbar autonomen Gegebenheiten lassen sich nicht unabhängig vom Erscheinungsbegriff definieren. Barth fasst diese Überlegungen in folgenden negativen Sätzen zusammen: „Man kann hinter die Erscheinung nicht zurückfragen, sie lässt sich nicht zusammensetzen.“ „Was „Erscheinung“ ist, kann nicht „definiert“, d.h. aus anderen Begriffen bestimmt werden.“ (EE 106)

⁸ Es lohnt, hier die Philosophie des Schrecks von Hermann Schmitz vergleichend heranzuziehen und mit der Theorie Barths zu vergleichen. Schmitz analysiert den Schreck fast ausschliesslich unter subjektiver Perspektive. Vgl. Schmitz: Der Spielraum der Gegenwart. Bonn 1999, z.B. S. 28. Das Wecken ist übrigens auch von Josef König, im Buch Sein und Denken, Göttingen 1969 (1. Aufl. 1939) in interessanter Weise thematisiert worden.

⁹ Heinrich Barth: Philosophie der Erscheinung, Bd. II. Basel 1959, S. 612.

2) Erscheinung ist offen für Bestimmungen

Eine weitere interessante Bestimmung Barths betrifft das Verhältnis von Begriff und Erscheinung. Barth schreibt:

„Erscheinung“ ist wesentlich sinnbezogen. Sie steht wesensmäßig einer Was-Bestimmung offen. Darin besteht ihre Sinnbezogenheit. Über diese Sinnbezogenheit nach weiterer „Begründung“ zurückzufragen, ist offenbar nicht möglich. Wenn wir uns nicht irren, stehen wir hier vor einem letztdenkbaren Sachverhalte. Erscheinung erscheint nur im Offenstehen für ihre Was-Bestimmung. Darin ist ihre Bezogenheit auf Erkenntnis beschlossen. Der „Sinn“ der Erscheinung ist aber nicht als ein in ihr verborgener Wesensgehalt zu verstehen. Er wird erkennbar in ihrer Bedeutung. Sache der Erkenntnis ist es, sie in ihrer Was-Bestimmung, in ihrer Bedeutung, zur Auslegung zu bringen. Im Aufweis einer „Bedeutung“ vollzieht sich die Explikation von einem durch ein anderes - seine Explikation in der „Aus-Sage“, in der herausgesagt wird, „was“ etwas ist. ... Es gibt nichts, von dem grundsätzlich nichts ausgesagt werden könnte. Denn nichts ist in einem absoluten Sinne vernunft- oder sinnlos.“ (EE 379).

Diese Bemerkungen wirken trivial. Ihr Profil wird vielleicht erst dann ganz klar, wenn man sich erinnert, dass eben dies die Voraussetzung jeglicher Bewusstseinsphilosophie - bis hin zu Husserl oder dem radikalen Konstruktivisten Gerhard Roth - ist, dass das Bewusstsein die Quelle aller Begriffe ist, der die sogenannten sinnlichen Reize gegenüberstehen. Und eben diese sinnlichen Reize sind, in diesem Modell, absolut sinnlos, sie erhalten ihre Bedeutung erst durch die Aktivität des Verstandes.

Nun ist diese Betonung des autonomen Sinngehalts des Phänomens nicht originell, auch nicht die folgende Behauptung, dass der Sinngehalt jedes Phänomens unausschöpflich ist. Ähnliche Betrachtungen sind bereits von Heidegger angestellt worden, sie finden sich auch bei Schmitz¹⁰.

3) Das Erscheinen der Erscheinung

Barth charakterisiert sein Thema als das, was sich sehen, hören, fühlen lässt. Doch das ist nur der Nullpunkt seiner sehr komplexen Bestimmung des Erscheinungsbegriffs, die insgesamt etwa zwanzig Thesen umfasst. Von diesen möchte ich hier eine herausgreifen, die ich für besonders wichtig halte.

Barth spricht vom „Erscheinen der Erscheinung,“ das hört sich an, wie eine bloße Wortverdoppelung. Es ist aber etwas ganz bestimmtes, etwas ganz naheliegendes gemeint, das gleichwohl von den meisten Phänomenologen übersehen worden ist.

¹⁰ Bei Schmitz unter dem Titel der chaotischen Mannigfaltigkeit. Sie ist ein zentrales Motiv seines Denkens. Vgl. schon den Titel seines zusammenfassenden Werkes: *Der unerschöpfliche Gegenstand*. Bonn 1996, vgl. Register s.v. Mannigfaltigkeit, chaotische.

Gemeint ist das *zeitliche Moment* einer jeden Erscheinung. Im Alltag, und besonders in der gesehenen Welt, unserem Standard für den Phänomenbegriff, spielt dieses zeitliche Moment nur eine geringe Rolle.

Was auch immer wir sehen, oft sind wir, mit mehr oder weniger guten Gründen, der Meinung, es sei dasselbe, wie das, was wir gestern gesehen haben, und werde auch morgen nicht anders sein. Die Einsicht, dass es überhaupt nicht möglich ist, zweimal genau dasselbe zusehen, verdrängen wir gewöhnlich.

Wir sehen jeden Tag in den Spiegel, und denken, wir erblickten immer das selbe Gesicht. Die Veränderungen erscheinen abrupt, wenn man plötzlich die erste Falte, das erste graue Haar entdeckt. Dabei ist klar, dass auch graue Haare langsam wachsen, ebenso wie Falten Zeit brauchen, um sich zu bilden. Doch unser Wille zur Identifizierung ist offenbar so stark, dass wir die leichten Veränderungen in der Welt schlicht nicht wahrnehmen - bis eine gewisse Schwelle erreicht ist, von der an die Veränderung plötzlich bewußt wird.

Auffälliger ist die Zeitlichkeit der Erscheinung im akustischen Bereich. Einen Ton, einen Klang hören wir nur im Augenblick seines Ertönsens. Wenn er nicht mehr erklingt, ist er nicht mehr. Gewiss ist es möglich, Klänge derselben Sorte zu produzieren, doch ein bestimmter individueller Klang existiert nur, solange er klingt, und ist dann verloren. Und so ist auch das Wort, das wir von einem anderen hören, immer wieder ein neues In-die-Erscheinung-Treten. Man kann es zugespitzt so ausdrücken: Was auch immer wir hören, was auch immer wir sehen - wir sehen es jetzt - und dann nie wieder. Was man uns sagen wollte, als man uns anrief und wir nicht abnahmen, das wird man uns nie wieder sagen, nicht mit derselben Wärme, nicht mit denselben Zwischentönen. Beim nächsten Anruf wird alles etwas anders oder auch total anders sein.¹¹ Diese schlichte Feststellung ist von einiger Bedeutung in einer Zeit, die von nichts so überzeugt ist, wie von der beliebigen Wiederholbarkeit. Was auch immer sich manifestiert, wir sind davon überzeugt, es lasse sich filmen oder fotografieren, und dann später nochmal ansehen.

Nun hatte zwar schon Walter Benjamin den Glauben an die beliebige Reproduzierbarkeit kritisiert und seine Hintergründe ausgeleuchtet. In seinem Aufsatz über das „Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ schrieb er: „Die Dinge sich räumlich und menschlich „näherzubringen“ ist ein genau so leidenschaftliches Anliegen der gegenwärtigen Massen wie es ihre Tendenz einer Überwindung des Einmaligen jeder Gegebenheit durch die Aufnahme von deren Reproduktion ist.“¹²

¹¹ Paraphrase eines Abschnitts aus Javier Mariás' Roman: Mein Herz so weiss.

¹² Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: W.B., Gesammelte Schriften, Bd. I, 2, Frankfurt 1974, S. 479.

Doch Barth unterstreicht mit seinem Begriff des Erscheinens der Erscheinung mehr, nämlich die Einmaligkeit nicht nur jedes Kunstwerks, sondern jeder Erscheinung. Alles, was wir hören und sehen, ist ein zeitliches Ereignis und entzieht sich als solches der Verfügbarkeit. Es ist vorbei, wenn es vorbei ist.

Selbst wenn wir vorbereitet sind, und uns mit technischen Hilfsmitteln umgeben, um zu filmen, zu notieren oder aufzunehmen — es ist nicht möglich, das Erscheinen der Erscheinung zu erfassen und wiederholbar zu machen. Vielmehr entzieht es sich gerade, wenn wir versuchen, es sicherzustellen. Denn durch die Perfektionierung der Wiederholung verlieren wir nur die Zeit, in der die Dinge wirklich geschehen. Wir erreichen durch unsere Reproduktionsversuche nur dies, dass das eigentliche Ereignis gar nicht stattfindet, sondern von Anfang an durch ein anderes ersetzt wird, durch unser Filmen, Notieren oder Aufnehmen. Indem wir versuchen, das Geschehen zu beschlagnahmen und verfügbar zu machen, geht es erst recht verloren.

Es ist naheliegend, sich an dieser Stelle an Alberto Giacometti zu erinnern. Tatsächlich scheint mir, dass das Werk des Landsmannes von Barth sehr vielfältige Parallelen zu den Untersuchungen des Philosophen aufweist. Einschlägig sind hier seine Versuche, die Wirklichkeit zu kopieren. Es ist sicher erinnerlich, dass sich Giacometti als Kopist verstand. Doch wieder und wieder klagte er, es sei ihm unmöglich, ein Porträt zu malen. Erinnerung an Giacometti: - Die Versuche, ein Porträt zu malen, manifestieren sich am eindrucksvollsten in der sogenannten Epoche des Japaners. Der Blick, stellte Giacometti fest, lässt sich nicht einfangen. — Die Unausschöpflichkeit der Erscheinung zeigt sich in zwei unterschiedlichen Gestalten: Zum einen in der Unmöglichkeit, das Detail zu kopieren. ‚Die Strecke zwischen den Nasenflügeln ist eine Sahara‘, schrieb Giacometti in einem Brief an Matisse. Zum anderen ist es unmöglich, den Momentcharakter der Erscheinung zu kopieren, was sich in den Problemen manifestiert, den Blick zu bannen.

Auf dem Ereignischarakter der Erscheinung beruht ein Charakteristikum, das man als ihre Ungegenständlichkeit bezeichnen kann. Wie gesagt: Es ist auch Barths Meinung, dass in jedem Erscheinen etwas erscheint. Doch weil jede Erscheinung zugleich unaufhebbar ein Geschehen ist, lässt sie sich nicht zu etwas im wörtlichen Sinne Entgegenstehenden verdichten.

4) Wirklichkeit als Grenzbegriff

Barth betont mit seiner Lehre vom Erscheinen der Erscheinung die Einmaligkeit jeder Erscheinung, ihre Ungegenständlichkeit, den Momentcharakter des Phänomens. Er spitzt diese Überlegung sogar noch zu, in einer Betrachtung des Begriffs der Gegenwart. Erscheinung und Gegenwart hängen auf natürliche Weise zusammen. Was auch immer erscheint - es erscheint *jetzt*. Gegenwart scheint das allerkonkreteste, das naheliegendste zu sein, was sich denken lässt. Wenn sich überhaupt etwas erkennen

lässt, dann die Gegenwart. Und im Begriff der Gegenwart machen wir uns zugleich bewusst, was wir unter Wirklichkeit verstehen. Wirklich ist das, was wir jetzt sehen, hören, tasten. In Barths Perspektive sieht das anders aus. Bei ihm ist die Gegenwart nicht das „Gegebene“, sie wird im Gegenteil sogar zu etwas, das sich entzieht, zu einem blossen Grenzbegriff. Er erinnert an die alte Lehre, die Gegenwart als einen blossen Übergang zwischen Vergangenheit und Zukunft darstellte.

„In der Gegenwart“, so schreibt er, „begegnet uns das Wirkliche in einer Grenzbedeutung, die keine Erfüllung in wenn auch nur minimal dauernder Erscheinung erlaubt. Gerade mit dem Blick auf die Gegenwart begeben wir uns ... an jene Grenze des Wirklichen, an der es nicht etwa unwirklich wird, wohl aber einsichtig darin, daß es nicht „erreicht“ werden kann —erreicht in der uns vertrauten, uns zum Lebens-elemente gewordenen Erfahrung. — Es ist eine überaus nachdenkliche Sache, daß uns eben das Nächstliegende, die Erfahrung gegenwärtiger Existenz, in dieses unüberholbare Minimum der „Grenze“ entschwindet.“ (EE 252).

Das sogenannte Gegebene, das der Phänomenologie so selbstverständlich war, das Nächste und Gewöhnlichste, von dem sich umstandslos reden lasse, erweist sich in seiner Überlegung als das Fernste, ja, als blosser „Grenzbegriff“.

5) Das Wunder

Barth interpretiert den Begriff der Erscheinung auf eine grundsätzlich neue Weise. Es ist daher nicht erstaunlich, dass er in seiner Philosophie auch zu einer Neubewertung eines anderen, ebenfalls alten, aus der Mode gekommenen Begriffs kommt, des Begriffs des Wunders. Das Wunder scheint nicht so recht in die Philosophie zu passen, der Wunderdiskurs findet, wenn überhaupt, so nur im Bereich der Sekten und der Kirchen statt¹³. In unserem Alltagsbewusstsein ist der Begriff des Wunders einigermaßen heruntergekommen. Wir denken an schwebende Jungfrauen, Engelserscheinungen in Schall und Rauch. Noch verbreiteter ist aber ein negativer Wunderbegriff, der sich sagt, es lohne sich nicht, über Wunder nachzudenken, weil es die ja doch nicht gebe.

Es gehört zu den Leistungen Barths, von seiner Philosophie des Erscheinens her eine Rehabilitation des Wunders auf den Weg gebracht zu haben. Für ihn ist der Glaube

¹³ In der Husserlschen Phänomenologie hingegen ist kein Platz für Wunder, dort ist nicht einmal für Zufälle Platz, wie aus einer Bemerkung aus den Logischen Untersuchungen I, S. 205 erhellt: “Nach psychologischen Gesetzen erwächst, auf Grund der im Rohen übereinstimmenden ersten Psychischen Kollokationen, die Vorstellung der einen, für uns alle gemeinsamen Welt und der empirisch-blinde Glaube an ihr Dasein. Aber man beachte wohl: diese Welt ist nicht für jeden genau dieselbe, sie ist es nur im grossen und ganzen, sie ist es nur so weit, dass die Möglichkeit gemeinsamer Vorstellungen und Handlungen praktisch zureichend gewährleistet ist. Sie ist nicht dieselbe für den gemeinen Mann und den wissenschaftlichen Forscher; jenem ist sie ein Zusammenhang von bloss ungefähre Regelmässigkeit, durchsetzt von tausend Zufällen, diesem ist sie die von absolut strenger Gesetzmässigkeit durchherrschte Natur.”

an die Möglichkeit des Wunders nicht Exponent eines unaufgeklärten, naiven Bewusstseins. Vielmehr kann sich in ihm umgekehrt eine kritische Distanz zum herkömmlichen, naturwissenschaftlich-technisch geprägten Weltbild offenbaren. Er schreibt:

„Eine grundsätzliche Bejahung der Möglichkeit des Wunders ist nur dort möglich, wo mit ihr eine Erschütterung des Vertrauens auf die Endgiltigkeit der uns vertrauten Vorstellungen von Welt und Wirklichkeit Hand in Hand geht. Ein wirklicher Wunderglaube ist nicht denkbar, ohne daß der Glaubende in seiner „normalen“ Welthaltung wenigstens beunruhigt wird. Was ihm als „selbstverständlich“ gegolten hat, tritt ihm in ein anderes Licht. Er verliert den Aberglauben an die ausschließliche Rechtmäßigkeit der für ihn aktuellen Weltbeziehung. Die ihm vertraute Welt wird ihm nicht zum Idole, und sein Weltbewußtsein nicht zum Anlaß, sich absolut geborgen zu wissen. - Die Wundererzählung hat eine gegenwärtige Aktualität: Sie erinnert uns an die Tiefe und Offenheit des Problems der Welterfahrung. „Welt“ wird uns wieder zur offenen Frage.“¹⁴

Über diese Bemerkungen sollte man ein wenig weiter nachdenken, denn von dort her kann auch der Begriff des Erscheinens in einem neuen Licht erscheinen.

Auch sprachlich gibt es einen gewissen Zusammenhang zwischen dem Begriff der Erscheinung und dem Wunder. In der Tat schwingt ja nicht selten, wenn vom Phänomen die Rede ist, etwas vom Wunder mit: Es war ein Phänomen, bedeutet nicht selten soviel wie: Es war wie ein Wunder. Ein Wunder braucht nicht mit einem Bruch der Naturgesetze einherzugehen. Das Spezifische des Wunderbegriffs liegt in einer anderen Dimension. Man kann das Wunder, so lautet zumindest meine, an Barth angelehnte These, als eine emphatische Steigerung der Erscheinung verstehen.¹⁵ Insofern treten von dieser Steigerung her auch die Grundzüge dessen hervor, was eine Erscheinung überhaupt ausmacht. Was eine Erscheinung überhaupt ausmacht, tritt am Wunder besonders deutlich hervor.

Und das ist: Die Einmaligkeit der Erscheinung, ihre Ungegenständlichkeit, ihre Kontingenz und die Offenheit für Bestimmungen.

Die Amsel und der Tisch

Mit dieser Behauptung gehe ich über Barth hinaus. Ich finde für diese Behauptung in seinem Werk auch, das möchte ich offen sagen, keine unmittelbaren Anhaltspunkte. Dennoch möchte ich sie anhand einer modernen Wundererzählung verdeutlichen, der Erzählung „Die Amsel“ von Robert Musil.

Um den Rahmen der Geschichte kurz anzudeuten: Der Ich-Erzähler wohnt mit seiner

¹⁴ Heinrich Barth: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen. In Verbindung mit Hans Grieder und Armin Wildermuth, hg. von Günther Hauff, Basel 1967, S. 332.

¹⁵ Angeregt durch eine Arbeit von Reiner Wiehl: Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig. In: R.W.: Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays. Frankfurt a.M. 1996, S. 203-233, vgl. insbesondere S. 227-233.

Frau in einer Mittelstandswohnung in einem Berliner Hinterhaus, „wo das persönliche Schicksal schon vorgerichtet ist, wenn man einzieht“. Er ist spät wach geblieben, im undeutlichen Gefühl, etwas zu erwarten:

„Gegen drei Uhr, es war im Mai, fing der Himmel an, lichter zu werden; ich tastete mich durch die dunkle Wohnung bis ans Schlafzimmer und legte mich geräuschlos nieder.... Ich wußte bald nicht mehr, ob ich wachte oder schlief. Zwischen den Vorhängen und den Spalten der Rolläden quoll dunkles Grün auf, dünne Bänder weißen Morgenschaums schlangen sich hindurch. ... Da wurde ich durch etwas Näherkommendes erweckt; Töne kamen näher. Ein-, zweimal stellte ich das schlaftrunken fest. Dann saßen sie auf dem First des Nachbarhauses und sprangen dort in die Luft wie Delphine. ... Ich empfand jetzt einen zauberhaften Zustand; ich lag in meinem Bett wie eine Figur auf einer Grabplatte und wachte, aber ich wachte anders als bei Tage.“

Der Erzähler denkt zunächst, daß es eine Nachtigall sei, die da singt:
„Ich glaubte damals, es gäbe in diesem steinernen Gebirge keine und diese sei weither zu mir geflogen ... In einem solchen Augenblick ... ist man auf die natürlichste Weise bereit, an das Übernatürliche zu glauben. ... Ich dachte unverzüglich: Ich werde der Nachtigall folgen.“ Dann fliegt die Nachtigall weiter, und der Erzähler besinnt sich, daß es vermutlich eher eine Amsel gewesen war:

„Ich zündete eine Kerze an und betrachtete die Frau, die neben mir lag. ... Ich legte meinen Kopf neben ihren Körper, die ahnungslos und ohne Teilnahme schlief. Da schien sich ihre Brust in Übermaßen zu heben und zu senken, und die Wände des Zimmers tauchten an diesem schlafenden Leib auf und ab wie hohe See um ein Schiff, das schon weit im Fahren ist. Ich hätte es wahrscheinlich nie über mich gebracht, Abschied zu nehmen; aber wenn ich mich jetzt [nicht] fortstehle, kam mir vor, bleibe ich das kleine, verlassene Boot in der Einsamkeit, und ein großes, sicheres Schiff ist achtlos über mich hinausgefahren.... Ich glaube, daß ich geschluchzt habe, aber ich ging wirklich fort. Mir war taumelnd leicht, obgleich ich mir zu sagen versuchte, daß kein anständiger Mensch so handeln dürfe ...“

Nun fragt sich der Leser vielleicht: Schön und gut, aber wo bleibt das Wunder? In dem Text kommt das Wort Wunder gar nicht vor. Dennoch ist der Text, wie sich bei einem genaueren Lesen zeigt, in offenbar bewußter Anlehnung an traditionelle Wundererzählungen konzipiert. Genauer gesagt: Er ist eine Kontrafaktur klassischer Wundererzählungen. Offensichtlich sind die Anspielungen auf traditionelle, auch biblische Motive. Die Stunde der Morgendämmerung ist seit jeher eine günstige Zeit für Wunder. Statt eines geflügelten Engels freilich erscheint ein Vogel, nicht einmal eine Nachtigall, wie der Erzähler zunächst denkt, nein, eine Amsel. Offensichtlich ist gar nichts Aussergewöhnliches passiert, alles ist von einer penetranten Gewöhnlichkeit — und doch hat sich Entscheidendes ereignet. Durch den Gesang der Amsel ist etwas Aussergewöhnliches in die Erscheinung getreten — der Held der Geschichte

findet sich im Anschluss sogar bereit, sein Leben völlig zu ändern, Haus und Weib zu verlassen, ganz wie in manchen Erzählungen des Neuen Testaments. Auch hier wird wieder deutlich, dass es jenes festgefügte, in sich selbst gegründete Subjekt nicht gibt, das die Tradition meinte ansetzen zu dürfen, um von dort her den Begriff der Erscheinung ableiten zu können. Vielmehr zeigt sich umgekehrt, dass sich das Subjekt verwandelt, indem ihm etwas in die Erscheinung tritt.

„Die Manifestation von etwas“, schreibt Barth, „bedeutet das Ereignis neuer, unvorhergesehener Existenz“ (EE 589). Der Gesang der Amsel in der Morgendämmerung ist in der Tat ein „Weckruf“, der den Erzähler in eine neue Existenz ruft. Die alte Existenz lässt der Erzähler hinter sich. Er liegt da, so heisst es in der Geschichte, „wie eine Figur auf einer Grabplatte.“

Auffallend auch, dass die Amsel nur den Erzähler weckt - nur er hört den Anruf, nur er wird geweckt. Die Frau neben ihm schläft tief und fest. Ich erinnere an Barths Satz, dass „‘Subjektivität‘ auf jener einmaligen Aktualisierung der phänomenalen Erkenntnis [beruht]“, da sich für das, was wir mit dem ‚Subjektiven‘ meinen, das Sich-zu-erkennen-Geben des Seins im Erscheinen paradigmatische Bedeutung habe (EE 176). Es ist ein rationalistisches Vorurteil, wenn wir meinen, jeder oder jede höre und sehe mehr oder weniger dasselbe. Gerade die wichtigen Erfahrungen werden, das kann man der Geschichte entnehmen, nicht geteilt. Sie sind nicht reproduzierbar. Sie sind einmalig, und doch nicht weniger wirklich. Vielmehr ermöglicht gerade das Wunder eine Wirklichkeitserfahrung, die intensiver nicht sein könnte. Daher auch die Bereitschaft, für das Wunder zu zeugen - bisweilen unter Inkaufnahme großer persönlicher Opfer bis hin zum eigenen Blut.

Wunder hinterlassen keine Spuren. Was bleibt vom Wunder? Nichts, was sich vorzeigen lässt. Ein Wunder lässt sich nicht andemonstrieren, es lässt sich nicht beweisen. Es kann nur bezeugt werden.

Ich sagte, dass ich mit meiner Deutung des Wunders als einer gesteigerten Erscheinung über Barth hinausgehe. Die Deutung ist sicher nicht unproblematisch. Barth wäre es wahrscheinlich nie in den Sinn gekommen, ein Stück Literatur zur Erläuterung und Weiterentwicklung seiner Lehre heranzuziehen. Es gibt noch andere Bedenken. Denn ein Wunder ist ohne Zweifel noch mehr und anderes als eine intensive Erscheinung. In jedem Wunder schwingt auch immer ein eminent praktisches Motiv mit, ein Motiv der Rettung. Gleichwohl scheint mir die angeführte Parallele vertretbar. Denn wenn die Philosophie der Erscheinung nicht abstrakt bleiben soll, braucht sie ein Modell, ein plastisches Paradigma.

6) Der Tisch und der Gesang der Amsel: Zwei Paradigmen für eine Erscheinungsphilosophie

Jegliche Erkenntnis- und Erscheinungsphilosophie verfügt über ein solches Modell,

mit dessen Hilfe die Grundzüge der entsprechenden Philosophie demonstriert werden. In der Philosophie der Neuzeit ist es in der Regel der Tisch, der seit den Tagen des Empirismus durch die Traktate geistert. Ein Seitenblick auf dieses Standardexempel und ein Vergleich mit unserem fiktiven, aber mit Barth-Zitaten erläuterten Exempel mag manche Differenzen zwischen der Barthschen Lehre und der phänomenologischen Erkenntnisphilosophie deutlich machen.

Mit dem Exempel des Tisches und des auf ihm liegenden Blattes Papier haben Philosophen wie John Locke, David Hume oder auch Edmund Husserl ihre Erscheinungstheorie illustriert, die, wie könnte es bei einem solchen Modell anders sein, wesentlich um die Begriffe Subjekt und Objekt zentriert ist.¹⁶

Bei Husserl heißt es in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“: „Gehen wir von einem Beispiel aus. Immerfort diesen Tisch sehend, dabei um ihn herumgehend, meine Stellung im Raume wie immer verändernd, habe ich kontinuierlich das Bewußtsein vom leibhaftigen Dasein dieses einen und selben Tisches, und zwar desselben, in sich durchaus unverändert bleibenden. Die Tischwahrnehmung ist aber eine sich beständig verändernde, sie ist eine Kontinuität wechselnder Wahrnehmungen. Ich schließe die Augen. Meine übrigen Sinne sind außer Beziehung zum Tische. Nun habe ich von ihm keine Wahrnehmung. Ich öffne die Augen, und ich habe die Wahrnehmung wieder.“¹⁷

Von diesem Beispiel aus findet nun Husserl den Absprung zu seiner transzendentalphilosophischen These, dass alles Sein vom Bewußtsein konstituiert sei. Er fährt nämlich fort:

„Seien wir genauer. Wiederkehrend ist sie [die Wahrnehmung] unter keinen Umständen individuell dieselbe. Nur der Tisch ist derselbe, als identischer bewußt im synthetischen Bewußtsein, das die neue Wahrnehmung mit der Erinnerung verknüpft. [...] Jede Bestimmtheit hat ihr Abschattungssystem, und für jede gilt, wie für das ganze Ding, dass sie für das erfassende, Erinnerung und neue Wahrnehmung synthetisch vereinende Bewußtsein als dieselbe dasteht trotz einer Unterbrechung im Ablauf der Kontinuität aktueller Wahrnehmung.“¹⁸

Am Tisch, einem plötzlich im Text auftauchenden Realitätspartikel, vollzieht sich hier der take-off der Husserlschen Phänomenologie - ihr Absprung vom Phänomen in die Sphäre des Bewußtseins. Ein Vorgang, der innerhalb der Tradition, in der Husserl operiert, typisch ist. Das Phänomen wird herangezogen, um seine Entbehrlichkeit hervorzukehren, das Sinnliche ist fast ein vanitas-Motiv. Wesentlich ist nicht der

¹⁶ Z.B. David Hume: A Treatise of Human Nature, Part IV, Section 2

¹⁷ Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie. In: E.H. Gesammelte Schriften, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg 1992, S. 84 [Originalausgabe: 74].

¹⁸ Husserl, Ideen a.a.O., S. 84f.

Tisch, wesentlich sind die Leistungen des Bewußtseins. Eine Erscheinungsphilosophie, die neue Akzente setzt, benötigt ein Modell, das sich von diesem Exempel weitestmöglich unterscheidet.

Gegenüber dem Tisch hat eine Wundererzählung den Vorteil, gerade diejenigen Züge hervortreten zu lassen, die von der herkömmlichen Erscheinungstheorie verdrängt werden — eben die Einmaligkeit und die Ungegenständlichkeit (nicht Gegenstandslosigkeit!). Es geht in der Wundererzählung nicht um einen Gegenstand, der sich nicht bewegt, der vor mir steht, in angemessener Beleuchtung, in der Regel bei Tageslicht, den ich betrachten, um den ich herumgehen kann. Was da wahrgenommen wird, ist klar, nur allzuklar, es lässt keine Fragen offen. Es ist ein Tisch, ein Menschenwerk, das mir ständig verfügbar ist. Der Amselgesang dagegen ist komplex, er wird daher metaphorisch umschrieben, es ist eine Stimme, aber keine menschliche Stimme, und das, was da in die Erscheinung tritt, ist diffus, wenn auch höchst bedeutsam. Der Amselgesang erfasst den Erzähler nicht im Tageswachzustand, sondern nachts, im Halbschlaf. Nicht in einer hellwachen Mittellage, sondern in einem somnambulen, labilen Zustand, auf der Schwelle zwischen Schlaf und Wachsein.

Die Erscheinung erscheint nicht einem sitzenden oder stehenden Subjekt, sondern einem Liegenden, zumal einem Liegenden, der im Bett neben einer Frau liegt. Nicht um ein Sehen geht es, sondern um ein Hören. Während der unbewegliche, brave Tisch - (Husserl: „Da zeigt sich nun das Merkwürdige, daß materielle Dinge ausschliesslich von außen her bedingt sind durch ihre eigene Vergangenheit; sie sind geschichtslose Realitäten“¹⁹) - unterhalb des schreibenden, in jeder Hinsicht aktiven Subjekts situiert ist, - (Husserl: „wir finden also als das ursprüngliche und spezifisch Subjektive das Ich im eigentlichen Sinne, das Ich der ‚Freiheit‘ ... das in jedem Sinne ‚aktive‘, stellungnehmende Ich“²⁰) - erklingen die Töne in Musils Erzählung von oben. Sie erklingen ungeplant, ungerufen, ja, ohne erkennbaren Grund, zufällig — während der Tisch, den man sehen kann, natürlich nicht zufälligerweise dasteht, sondern weil der Philosoph, der daran schreibt, ihn dort hingestellt hat. Seine Existenz ist völlig von der Existenz des Philosophen abhängig, ja, er ist dessen Besitz, er gehört ihm geradezu. Der Philosoph könnte ihn, wenn er wollte, zersägen, anzünden oder ins Freie stellen und vermodern lassen. —

Der Philosoph *sitzt* am Tisch — er ist gewissermassen durch Halterungen stabilisiert, gestützt, befindet sich in einer herrschaftlichen, schwer zu erschütternden, durch tägliche Routine gefestigten Position.²¹ Und: Er ist *allein* an seinem Tisch - allein mit seinem Blatt Papier, seine einzige virtuelle Verbindung zur Aussenwelt.

¹⁹ Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie, Zweites Buch, Husserliana IV, 2, Haag 1952, S. 137

²⁰ Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie, Zweites Buch, Husserliana IV, 2, Haag 1952, S. 213.

²¹ Vgl. zur Symbolik des Sitzens Elias Canetti: Masse und Macht. Frankfurt am Main 1981, S. 433-442.

Die Betrachtung des Tisches in den philosophischen Traktaten zeitigt dementsprechend keine Konsequenzen — ob ich ihn eigens wahrnehme oder nicht, macht keinen Unterschied, so dass man sich fragt, weshalb man überhaupt wahrnimmt, wozu das Hören und Sehen überhaupt gut sein soll, da es offenbar, so zumindest legt das notorische Tischexempel es nahe, ebensogut unterbleiben könnte. Das „in jeder Hinsicht aktive, stellungnehmende Ich“ (Husserl) geht aus der Wahrnehmung vollkommen unverändert hervor. Dadurch haben die Tischbeschreibungen der Tradition etwas Sinnloses und auch etwas Lächerliches. Sie haben im Grunde nicht einmal argumentativen Wert — sind sogar *als Beispiele* sinnlos. Sie haben rein rhetorische Qualität, sollen als eine Geste der Unmittelbarkeit dem Leser versichern, dass der Autor die sinnliche Welt durchaus kennt und in seinen Texten nicht etwa von irgendwelchen ausgedachten Luftgebilden redet.

Die Bemühung um Lebensnähe hat auch sonst etwas Sonderbares. Wenn Husserl in den Ideen beschreibt, wie er um seinen Tisch herumgeht, dessen Abschattungen notiert, so kann man sich dieses bildlich vorstellen, und man nimmt es ihm ohne weiteres ab, dass er es tatsächlich getan hat, dass er tatsächlich irgendwann einmal um seinen Schreibtisch herumgegangen ist. Es drängt sich aber stets die Bemerkung „na und?“ auf. Denn sein Herumgehen ist sinnlos, es hat kein Ziel. Es ist eine völlig abgekapselte, künstliche Wahrnehmung, die da vollzogen wird. Wäre jedes Wahrnehmen von dieser Art, man könnte es ebensogut bleiben lassen. Es würde sich nicht lohnen, die Augen aufzumachen. Husserl betrachtet etwas, das ihm ohnehin längst bekannt ist. Das Motiv jeden Nachsehens geht charakteristischerweise unter. Der simple Umstand, dass wir Augen und Ohren offen halten, weil wir schlauer werden wollen, oder weil wir etwas Neues erfahren wollen, geht verloren.

Damit verlieren die am Tischbeispiel abgemessenen Theorien auch den Kontakt zur Alltagssprache — denn in dieser sind die Worte Phänomen oder Erscheinung konnotiert mit dem Unerwarteten. Die eigentümliche Überraschung, der Erregungszustand, der Schock gewissermassen, mit dem Wahrnehmen oft einhergeht, weil sich in ihm etwas Neues manifestiert, wird vom eintönigen Kanon des Dingexempels unterdrückt. Der Tisch Husserls birgt keine Überraschungen mehr — wie sollte er auch: Husserl hat ihn schon tausendmal gesehen, er sitzt jeden Tag daran. Der Tisch ist der Paradedfall eines Objekts — ein im wörtlichen Sinne bereinigtes, poliertes, gestelltes, gekauftes Phänomen, über dessen immergleiche Fläche sich das Subjekt, eine in ein festes Amt bestellte Person, bezahlt, frischrasiert, im gestärkten Hemdkragen, hinüberbeugt. Der Tisch der Philosophen ist ein zugerichtetes, abstraktes Phänomen, ein Phänomen, dessen Phänomenalität weggekürzt wurde. Über den Tisch der Philosophen scheint noch nicht einmal die Abendsonne, die ihn gegebenenfalls ein wenig verwandeln könnte und daran erinnern könnte, dass auch das In-Erscheinen-Treten des Tisches Momentcharakter hat, und einmalig ist. Der

Philosoph sieht nichts Neues, wenn er einen Tisch sieht²² - er sieht etwas Altbekanntes, einen Gegenstand, an dem er wahrscheinlich mehr Zeit verbringt, als beim Gespräch mit seiner Ehefrau. Dagegen führt das Hören des Amselgesanges in Musils Geschichte, obwohl oder gerade weil es keine klare Information bereithält - zu einem Umsturz im Leben des Erzählers.

Der Begriff der Erscheinung als Projekt

In der Erscheinung manifestiert sich Wirklichkeit. Eben deshalb rekurrten ja die Protagonisten der Phänomenologie, von Husserl über Heidegger bis hin zu Sartre und Schmitz, auf das Phänomen.

Doch unsere Idee davon, was eine Erscheinung ist, wird allzuoft mit sehr einfachen Vorstellungen bestritten.

Es ist Heinrich Barths Verdienst, mit solchen simplifizierenden Ideen aufgeräumt zu haben. Der Begriff der Erscheinung war ein versteinelter Bestand der philosophischen Überlieferung, man meinte schon zu wissen, was es damit auf sich habe. Heinrich Barth hat aus dem Begriff wieder ein Projekt gemacht.

Notiz: Die Abkürzung EE bezieht sich stets auf Barths Werk: Erkenntnis der Existenz, Grundlinien einer philosophischen Systematik, 1965 Basel: Schwabe.

²² Ähnlich ist es auch, wenn Husserl sich mit blühenden Apfelbäumen, mit seinem Tintenfaß, mit seinem Haus oder mit dem Schloßberg befaßt: Er sieht nichts, das Wahrnehmen könnte ebenso gut unterbleiben. Charakteristisch ist auch eine Stelle aus der 6. Logischen Untersuchung, in der er nichts anderes beschreibt als eben — eine Amsel: "Wir betrachten ein Beispiel. Ich blicke soeben in den Garten hinaus und gebe meiner Wahrnehmung mit den Worten Ausdruck: eine Amsel fliegt auf. Welches ist hier der Akt, in dem die Bedeutung liegt? Im Einklang mit den Ausführungen der 1. Untersuchung glauben wir sagen zu dürfen: die Wahrnehmung ist es nicht, zumindestens nicht sie allein." Edmund Husserl: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II. Teil. Zitiert nach: Gesammelte Schriften, hg. von Elisabeth Ströker, Bd. 4, Hamburg 1992, S. 550 [A 486, B₂ 15]. Die Pointe seines Amselbeispiels ist gerade, dass Husserl an ihm zu zeigen versucht, dass die Wahrnehmung für die Bedeutung der Aussage entbehrlich ist. Doch ist Husserls Diskussion in den Logischen Untersuchungen noch sehr differenziert, die späteren Schematisierungen sind hier noch nicht spürbar.

Transzendente Existenz

Bemerkungen im Anschluss an das Kolloquium „Was ist transzendente Existenz?“
vom 2. Dezember 2000

Von Armin Wildermuth

Heinrich Barths Formulierung „transzendente Existenz“ verbindet zwei Traditionsstränge der Philosophie: Transzendentalphilosophie und Philosophie der Existenz. Dies allein schon bedeutet, dass wir es in Barths Hauptwerk *Erkenntnis der Existenz* mit einer Existenzphilosophie zu tun haben, die nicht ausserhalb der bisherigen philosophischen Tradition steht, auch wenn vorerst unklar sein muss, was unter dem Begriff der Philosophie der Existenz zu verstehen ist. Es gilt als sicher, dass es sich dabei um eine Philosophie handelt, in der der Mensch und seine Situation im Mittelpunkt steht. Sie könnte darum leicht mit der philosophischen Anthropologie verwechselt werden. Man könnte diese auf die Thematik des humanen Selbstverhältnisses einengen, also auf die Frage: wie versteht sich der Mensch selbst? Im Unterschied aber zur philosophischen Anthropologie ist die Existenzphilosophie vorsichtiger, denn sie geht davon aus, dass das Wesen, das sich „Mensch“ nennt, eigentlich nicht weiss, was es ist, und sich darum in stets neuen Anläufen zu bestimmen versucht. Ein ursprüngliches Nichtwissen kennzeichnet das menschliche Selbstverständnis. Dieses geht tiefer als das Nichtwissen von Tatsachen, denn es geht um das Wissen vor allem über Leben, Tod, Glück, Leiden, Ich und Kommunikation – noch präziser: über mein Leben, meinen Tod, mein Glück, mein Ich und meine Kommunikation. Es sind darum alle jene Philosophen als Denker der Existenz zu bezeichnen, die diese streng „subjektiven“ Aspekte zur Grundlage ihrer Reflexionen erwählten.

Mag sein, dass erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts dieser Traditionsstrang des im Leben selbst positionierten Denkens, eben des „existentiellen Denkens“, ins Licht der bewussten Philosophiegeschichte treten konnte. Es erweist sich wieder einmal, dass das Vergangene nie endgültig fixiert bleibt und sich im Nachhinein in eine Vorstufe verwandelt. So zeigt sich existentielles Denken – gemäss Heinrich Barth – bereits schon im sokratisch-platonischen *Dialog*, im *Dialogos*, der durch Frage und Antwort von bestimmten Individuen den umfassenden *Logos* zu entfalten versucht – ins Unabsehbare und immer wieder Aporetische und Offene. Es ist für das Wesen der Philosophie selbst nicht unwesentlich, dass sie mit einer zweifachen Wendung begann: einerseits aus der Ansammlung kosmologischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Urgrundssuche heraus zu den Grundlagen und Voraussetzungen des Erkennens selber (durch die Sophistik), und andererseits – oft nicht voll ernst genommen – zu den einzelnen Dialogisierenden, die mit ihrem ganzen intellektuellen Einsatz sich an der Lösung von Problemen beteiligten – bis zum Erröten und

Erschüttert werden. In der nach Platon erst eigentlich schriftlich fixierten Philosophie verschwand diese existentielle Beteiligung der Denkenden weitgehend. Philosophie wurde primär Text- und Kommentarphilosophie. Allerdings zeigten sich immer wieder Ausnahmen: so können Augustinus, Rousseau, Kant, Hamann, Jacoby, Kierkegaard, Nietzsche als besondere Exponenten eines Denkens gesehen werden, das sich gegenüber der überwältigenden Macht der ontologisch konzipierten Metaphysik auch durch persönliche, individuelle Reflexionen profilierte. Nicht zu unterschätzen ist die vor dem 1. Weltkrieg sogar transatlantisch wirksame Lebensphilosophie mit den Vertretern William James, Henri Bergson, Georg Simmel u. a., die ein Denken aus dem unmittelbaren Lebensvollzug heraus zu konzipieren versuchten. Zu den bekannten „Existenzphilosophen“ (heute gewiss eine unsichere Bezeichnung!) wie Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Gabriel Marcel muss man heute auch z. B. Hannah Arendt, Martin Buber, Marcel Foucault, Emmanuel Levinas zählen. Eine Revalidierung der Philosophie der Existenz – allerdings unter Vermeidung ihres Begriffes – zeichnet sich heute ab im neuen Interesse an antiker Ethik, Stoa, neuzeitlicher Skepsis und vor allem auch an der im Anschluss an Foucaults „Ästhetik der Existenz“ wieder entdeckten „Philosophie der Lebenskunst“. Was menschliches Existieren bedeutet und bedeuten soll – diese Frage erfährt seit den dramatischen Entwicklungen der „Lebenswissenschaften“ unter Führung der Informatik und der neuen Technologien seit den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts eine unerhörte Dringlichkeit.

Wie steht es aber mit Kant? Er gilt doch als Philosoph des Systems. Mit ihm ist auch der Begriff der Transzendentalphilosophie verbunden. Der Marburger Neukantianismus von Hermann Cohen und Paul Natorp – auf den sich Heinrich Barth grundsätzlich bezieht – dürfte nicht ganz falsch liegen, wenn er Kants Intention der transzendentalphilosophischen Systematik mit dem sokratisch-platonischen Denken in Verbindung bringt. In beiden philosophischen Erscheinungen geht es um eine Veränderung der Blickrichtung, um eine Revolution innerhalb des Denkens selbst, um einen Versuch, das Erkennen durch sich selbst zur Erhellung zu bringen. Ist dies angenommen, muss man sagen, dass Philosophie von ihrem sokratisch-platonischen Anfang an im Wesen stets ein transzendental ausgerichtetes Unternehmen geblieben ist. Dies kann durch Kant – retrospektiv allerdings – bewusst werden. Er blickt zurück auf eine grosse Tradition der Philosophie, die sich auf den Grundlagen der aristotelischen Metaphysik und Ontologie entwickelte, aber den Kriterien der Wissenschaft, vor allem naturwissenschaftlichen Physik der „Neuzeit“ nicht mehr genügte. Es hat sich nun eingebürgert, Kant entweder als den Zerstörer der Metaphysik zu perhorreszieren oder ihn als den Begründer einer transzendental verstandenen Metaphysik zu akzeptieren. Wie ist dies zu verstehen?

Ohne uns in einer grossen Kant-Analyse zu verlieren, soll gleich die transzendente Position Heinrich Barths erörtert werden, die er in 20er-Jahren als „Kritischen Idealismus“ bezeichnete. Ziel war es, ein Denken zu entwickeln, das sich allein auf die „Vernunft“, auf den „Logos“ oder auf die „Erkenntnis“ als Basis und Ursprung

bezieht und von der Einsicht ausgeht, dass die Erkenntnis selbst nicht hinterfragt und nicht bezweifelt werden kann und soll. Dies deckt sich im Wesentlichen mit Kants transzendentaler Wendung, die – wie eine oft zitierte Formel lautet – nach den „Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und der Erfahrung“ fragt. Barth fasst diese Position wie folgt zusammen: „Kritik der Vernunft (kann) zwar alle ihre Urteile, nicht aber die Vernunft selbst in Frage stellen. Sie hat nicht das Recht, nach dem Grunde des Logos zu fragen... Der Logos erweist sich als Voraussetzung schlechthin; freilich nicht seine materiale Verkörperung, aber er selbst ist es, der allein von der kritischen Fragestellung unberührt bleiben darf...“ (PPV 23). Diese rigorose, als transzendental bezeichnete Erkenntnis-Kritik – im neukantianischen Sinne auch „Ursprungsphilosophie“ genannt – bezieht sich auf alle Weisen des Erkennens, also nicht nur auf die theoretische, sondern auch auf die praktische, ästhetische und teleologische Vernunft. Ist die Ursprünglichkeit und Unüberholbarkeit der Erkenntnis oder der Vernunft eingesehen, dann entfallen alle ontologischen Hypostasen, alle Hinterwelten und Untergründe, aus denen die Erkenntnis und das Erkennen (als aktueller Vollzug „der Erkenntnis“) irgendwie hergeleitet werden könnten. Und was geschieht mit der Metaphysik und ihrer spekulativen „Transzendenz“? Sie muss aus dem Horizont des Transzendentalen neu erarbeitet werden. Dies bedeutet: auch alle Transendenzen (auch die Transzendenz eines „Gottes“ oder die „Transendenzen“ der Religionen) müssen den „Durchgang“ durch das Transzendente bestehen. Es gibt also nur „transzendente Transzendenz“.

Transzendente Existenz setzt ein Verstehen nicht nur des Transzendentalen, sondern auch der Existenz als existentielle Erkenntnis voraus. Existenz ist nach dem rigorosen Verstehen der Priorität der Erkenntnis nichts anderes als selbst eine Erkenntnisweise. Nichts Unlebendiges, Totes, Ontologisches kann in ihr geduldet werden. Sie zeigt sich auch nicht in einem letzten statischen Subjekts-Punkt oder Etwas-Rest. Sie ist Bewegtheit eines Erkennens, das in seinem Vollzug auch stets erscheint. „Bewegtheit der Existenz“ ist die Bewegung eines Erkennens, das sich in der Polarität von „begrenzter und transzendentaler Existenz“ vollzieht und konstituiert. Damit haben wir umschrieben, dass transzendente Existenz nur verstehbar wird in der Differenz zur erscheinenden, verkörperten und in Begrenzungen sich orientierenden Existenz. Barth spricht auch von der Differenz von <sinnhafter Existenz> und <ursprünglicher Existenz> (EE 495), in der *Philosophie der praktischen Vernunft* vom <begründenden Logos> und vom Logos in seiner <materialen Verkörperung> (PPV 23). Diesen wesentlichen Aspekt seiner Philosophie stellt er in der *Erkenntnis der Existenz* im 8. Abschnitt unter dem Titel „Die Existenz in ihrer Begrenzung und ihrer Kontingenz“ (EE 485-550) ausführlich dar. Die Frage erhebt sich natürlich sogleich, ob Barth eine Verdoppelung der Existenz in Kauf nimmt, so im Sinne einer irdischen und einer parallelen himmlischen Existenz. Doch der präzisere Sinn des Transzendentalen lässt eine solche Verdoppelung nicht zu, ist doch das Transzendente als „Ursprung“ in einem Bereich „zwischen Himmel und Erde“ angesiedelt. Wie sagt doch einmal Barth? „Diese Unabhängigkeit von

Himmel und Erde muss derjenige verstanden haben, der den Sinn der Ursprungsphilosophie begriffen haben will..." (PPV 130).

Viele Missverständnisse resultieren aus theoretisch-statischen Vorstellungen des Existierens, des Erkennens und des Erscheinens und aus der Verführung durch die substantivierte Begriffe wie Existenz, Erkenntnis und Erscheinung. Bei Barth stehen aber Aktualisierung, Dynamisierung und existentielle Bewegtheit im Fokus seiner konsequenten Transzendentalphilosophie der „Spontaneität“. Diese erfordert methodisch eine hermeneutische Analyse der lebensweltlichen Primärprozesse, wie sie in der „Erfahrung“ und vor allem in „Handlung“ und „Entscheidung“ alltägliche und unbezweifelte Phänomene bilden. Im Ansatz schon ist dadurch jede ontologische Konstruktion verhindert. Diesen Grundzug unmittelbarer Erfahrungs-Präsenz teilt sie mit der Hermeneutik der Faktizität Heideggers und auch mit der rigorosen Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins, die wiederum auf den lebensweltlichen Pragmatismus und im Ansätze auch auf die Phänomenologie Edmund Husserls verweist. Um diesen radikalen hermeneutisch-transzendentalen Pragmatismus eingänglicher zu machen, müssten wir Barths traditionell sehr beladene Begrifflichkeit in eine andere Sprache übersetzen. Doch bleiben wir beim vorliegenden Sprachgebrauch. Anstelle von Heideggers „Existenzialien“ finden wir bei Barth „Transzendentalien“ im Sinne von „Ideen“, „Grundlinien“, „eidetischen Bestimmungen“, „Prinzipien“ wie z.B. das „Sich-zu-erkennen Geben von Seiendem“ oder das „Sich-Erschliessen“, existenzkonstituierende Momente also, die in der existentiellen Selbstreflexion als sich selbst anzeigende Letzteinsichten offenbar werden.

Die übergreifende, transzendente Begründung – von der der 3. Abschnitt der *Erkenntnis der Existenz* handelt – bleibt (paradoxerweise und als ein Ärgernis) ein „offener Begriff“, der bloss als konstante Aufforderung zum „Begründen“, zum immer nur vorläufigen „Bestimmen“ oder als das „Uns-Angehende“ und zum „Entscheiden-Zwingende“ artikuliert werden kann. In dieser Hinsicht ist der Satz zu verstehen: „Der Vollzug von sinngebenden Akten setzt voraus *den Sinn, die Vernunft, die Erkenntnis*“ (EE 225). Dieses „Vorausgesetztsein“ bedeutet, dass das Transzendente transzendent ist und im letzten Sinne auch die Transzendenz das Transzendente selber ist. Darum stossen wir auf die Formel der „Transzendenz im unüberholbaren Sinn des Transzendentalen“ (EE 225). Ist dies auch äusserst neutral, formal, gedrängt und eben theoretisch artikuliert und suggeriert es sogar ein über- oder aussermenschliches Absolutes und „Ganz-Anderes“, so ist dieser Aspekt grundsätzlich aufzulösen. Das Unüberholbare muss wieder eingeholt werden ins Medium der existentiellen Erkenntnis, denn wie auch immer es verstanden wird, es geht der transzendentalen Erkenntnis nicht zuvor. Der Umgang mit der überlieferten Metaphysik, in welche sich die philosophische Theologie der christlichen Aera einzufügen versuchte, darf den Aspekt der „Persönlichkeit Gottes“ nicht vernachlässigen, denn gerade in diesem meldet sich ein von der Ontologie nicht einholbares Moment des Existentiellen. In diese Richtung weist der folgende Text: „Zentrale metaphysische Lehrbildung einer unendlich reichen und in alle Tiefen

greifenden philosophischen Vergangenheit soll nicht von einer gegenwärtigen Systematik absorbiert werden. Auf dem Spiele steht hingegen die Möglichkeit, die uns dort begehende Lehre von der Transzendenz des Ursprungs, des Absoluten, des Guten, Gottes unter dem leitenden Gesichtspunkte des Transzendentalen auszulegen, oder, um es genauer zu formulieren: des Transzendentalen der existentiellen Erkenntnis“ (EE 237).

Existenz ist nichts Feststehendes, konstituiert sie sich doch nur in ihrer Aktualisierung in der – theoretisch-schematisch fixierten – Polarität von ercheinungsbedingter Begrenzung und der transzendentalen Transzendenz. Barth fasst diese existentielle Grund- und Grenzsituation als die „Krisis der Existenz“, die im konstanten Aufgerufensein zur „Wahrheit der Existenz“ und einem alle Begrenzungen sprengenden Anspruch ausgesetzt ist. „Die Aktualisierung der Existenz steht durchgehend in derjenigen Krisis, in der sich ihre Beziehung auf Transzendenz auswirkt“ (EE 501). Und: „Existenz steht als solche im Zeichen der Krisis“ (EE 502). Doch weil die unendlich qualitative Unterschiedenheit von transzendentaler Transzendenz und lebenspraktischer Sinnerfüllung nicht aufzuheben ist, strömt gleichsam die existentielle Energie des Einzelnen, wenn er der Verblendung, dem Bösen oder dem reinen Willen zur Macht nicht verfallen will, in die Gestaltung des eigenen Lebensprojektes. Wenn man nun fragt, wie diese eigentlich nicht zu vermittelnden Dimensionen dennoch das Zentrum der Existenz bilden können, dann muss man eine doppelte, in sich verschränkte Reflexion annehmen, nämlich eine, die erfüllt, material, zweckorientiert und überschaubar dem Allernächsten sich zuwendet und eine andere, die gerade auch dort, wo Transzendenz als besonderes Gebiet, wie z. B. in den „Religionen“ sich anbietet, auf Distanz geht und eine Form von metaphysischer Askese walten lässt. Denn: „Im <Transzendentalen> der Existenz werden alle Formen und Möglichkeiten sinnlicher oder übersinnlicher Realität in eindeutiger Weise transzendiert“ (EE 502).

Nun muss noch einmal eine Wendung vollzogen werden, gleichsam eine Negierung alles dessen, was bis anhin „theoretisch“ formuliert und expliziert wurde. Präziser als in seinem späteren Hauptwerk arbeitete Barth in seiner *Philosophie der praktischen Vernunft* – die Position des Kritischen Idealismus vertretend – die Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft heraus. Theoretische Philosophie und auch die theoretische Formulierung der praktischen Philosophie sind nur als „Projektionen“ auf die Ebene der Ontologie, des Seienden zu verstehen und zu relativieren. Besonders dann, wenn man glaubt, man hätte Barth auf einen „Gottesbegriff“ festgelegt, greift der Gedanke ins Leere, auch dann, wenn man vermeint, mit der „transzendentalen Begründung“ spräche Barth in verdeckter Weise vom Gott der Metaphysik. Aber auch gegenüber einer allzu wohlfeilen Parallelität von Begriffen der Philosophie und der von ihm als „Glaubenswahrheiten“ bezeichneten Größen ist Vorsicht geboten, selbst dann, wenn seine Redeweise allzu vertraut „christlich“ klingt. Existentielle Erkenntnis ist praktische Vernunft. Diese zeigt sich in der unmittelbaren Lebenserfahrung: „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 ist“ (PPV 91). Wenn Praktische Vernunft tatsächlich praktisch sein will, dann gilt: „Praktische Vernunft ist nicht auf Praxis hinbezogen, so wie sich irgendein Begriff auf sein Anwendungsfeld hinbezieht; denn sie selbst ist Praxis“ (PPV 106). Spricht die theoretische Philosophie von einer höchsten „Idee des Guten“, so ist dies nur eine Chiffer für die „existentielle Wahrheit“ (EE 231) oder für die praktisch relevante „Idee des Wollens“ (PPV 110, 106, 11, 144), die wiederum nicht „nur“ Idee bleibt, sondern als aktiver Impetus sich auch körperlich manifestiert. Aus diesen Gedankenzusammenhängen kann man durchaus den „Gegenanspruch“ eines anderen philosophischen Denkens heraushören, das z.B. in Kierkegaard und Nietzsche sich zu artikulieren versuchte. Was Kierkegaard gegenüber dem Christentum vorbringt, nämlich dass dieses das Christliche verdeckte und zerstörte, könnte man von Barth aus gedacht auch gegenüber der bisherigen Philosophiegeschichte vorbringen, die nicht zuletzt gerade das „Philosophische“ zerstörte und negierte. Ist nicht die Geschichte der Philosophie von der Bedrohung durch Misologie durchzogen, ja, von einer Angst vor dem sich selbst beglaubigenden „Philosophischen“ geprägt? Haben sich nicht die wichtigsten Philosophien der letzten 200 Jahre intensiv darum bemüht, die Philosophie ihres eigenen Ursprungs zu berauben, sie stets auf etwas Anderes als sie selbst begründen wollen und sie darum einmal auf den Menschen oder die Psyche, dann wieder auf Logik, Wissenschaft, gesellschaftliche Interessen, Sprache, Text, Unbewusstes oder Neurologie zurückgeführt, reduziert und damit negiert? Die Metaphysikfeindlichkeit in Ehren – aber sie sollte nicht auch die Philosophie selbst treffen. Dass auch gerade die Metaphysik, in ihrer eigenen transzendentalen Genese durchschaut und in ihren transzendierenden und begründenden Antrieben erkannt, auch für ein nach-metaphysisches Denken sinnvoll sein kann, beweist Barths existentialphilosophische Auseinandersetzung mit der metaphysischen Tradition. Dies und noch viel mehr scheint mit der transzendentalen Existenz „auf dem Spiele zu stehen“.

Immerhin geht es um Besinnung auf unsere „Existenz“

von Günther Hauff

Jetzt ist es endlich so weit, dass man in einer neuen Publikation zur Existenzphilosophie auch den Namen Heinrich Barth finden kann. Wir lesen: „Vielleicht muss ich hier noch begründen, warum ich die in einem gewaltigen postum erschienenen Buch vorliegende „Erkenntnis der Existenz“ von Heinrich Barth (1890-1965), obwohl sie sich als eine eigene Existenzphilosophie konstituierte, nicht zu den Erscheinungen des schweizerischen Existentialismus zählen kann. Dieses Buch stellt zweifellos ein Gebilde für sich, eine Schöpfung besonderen Ranges dar...“¹ In einer ersten Reaktion freut man sich, dass Barth überhaupt neben den bekannten Namen Erwähnung findet, und man wird *Christoph Dejung* Dank wissen, dass er das Buch so weit angeschaut hat, dass er darin eine „Schöpfung besonderen Ranges“ zu erkennen vermochte.

Beim wiederholten Durchlesen seiner Bemerkungen stösst man dann aber auf eine Spannung: einerseits geht es um „Existenzphilosophie“, in einem bestimmten Falle um eine an der Erkenntnis orientierte „Erkenntnis der Existenz“, und andererseits um „Erscheinungen des schweizerischen Existentialismus“, denen man Barths Buch nicht zuzählen kann, obgleich solches Zurechnen auf der Linie der von Dejung bewusst betriebenen historisierenden Betrachtungsweise liegen würde.

Die sich hier abzeichnende Spannung durchzieht allerdings die ganze hier vorzustellende Publikation. Sie ist hervorgegangen aus einer Ringvorlesung der Volkshochschule Zürich vom Sommer 1998 über „Existenzphilosophie“, die „grossen Zuspruch“ fand. In der umsichtigen Einführung des Herausgebers *Jürg Berthold* wird zunächst einmal die Problematik dieses Sammeltitels aufgezeigt, sofern die verschiedenen Vertreter dieser Richtung sich voneinander distanzieren und sich auch selber weiterentwickelt haben. Das schliesst aber nicht aus, dass eine allgemeine Information angeboten werden kann und eine Darstellung der Existenzphilosophie als einer historischen Erscheinung und anhand von Leitbegriffen. Wie weit die Aufgabe des Näheren dahin bestimmt wurde, den „schweizerischen Existentialismus“ oder doch vornehmlich die Auswirkungen eines Existentialismus in der Schweiz ins Auge zu fassen oder gar ein Publikum in Zürich an frühere Erfahrungen zu erinnern, bleibe offen. Solchen Darlegungen wird aber ausdrücklich die Aufgabe echter Philosophie an die Seite gestellt, nämlich ein „Hinein-Führen in eine Denkbewegung“, die zu einem „Neudenken“ einlädt, wie es Jaspers in seiner „Einführung in die Philosophie“ (1950) gezeigt hat. Der Titel des vorliegenden Buches, „Existenzphilosophie heute“ stellt eine nachträgliche Erweiterung dar. Er will also nicht eine Suche nach heute noch zu findenden Resten einer vergangenen, überwundenen Strömung anzeigen, sondern der

Spannung von historisierender Betrachtung und einem an die „Wurzeln des Lebens“ greifenden Denken gerecht werden. Daraus ergibt sich die Frage, die den Leser während der Lektüre der recht unterschiedlich angelegten Referate nicht loslassen kann, wie diese nämlich das eigentlich philosophische Anliegen neben dem historischen zur Geltung bringen werden.

II.

Wenn man das Buch in die Hand nimmt, muss sich zunächst Verwunderung einstellen. Auf dem Buchdeckel grüssen vier Köpfe: Heidegger, Sartre, Simone de Beauvoir und Camus. Mit ihnen ist verbildlicht, was ein Referat „*Existentialismus als historische Erscheinung*“ nennt. Es legt sich der Eindruck einer wesentlich von Frankreich beeinflussten, vom Problem des Todes und der Nachkriegszeit bewegten Strömung nahe, die man „Existentialismus“ nannte und deren Träger als „Existentialisten“ bekannt waren. Die Referate erinnern dann jedoch weniger an die französische Bewegung als vielmehr an die deutschsprachigen Gründer.

Im Mittelpunkt stand Heidegger. „Mit welcher Macht Heideggers Versuch, ‚Existentialien‘ zu bestimmen, eine neue Situation schuf, verblüfft auch heute ... wie am ersten Tag.“ Aldo Lanfranchi erinnert verdankenswerterweise an Heideggers Herkunft von Husserl und an seinen späteren Rückgang auf den „Grund der Existenz“, von dem Schelling gesprochen hatte.² Für die Auswirkung in der Schweiz wird für die Psychiatrie auf Ludwig Binswanger hingewiesen. Medard Boss und seine Daseinsanalytische Schule sollte daneben nicht vergessen werden. Der Einfluss auf die Literaturwissenschaft durch Emil Staiger in Zürich und auf die Literatur, genannt werden Dürrenmatt und Frisch, war nicht zu übersehen. Dejung erinnert aus einem Zürcher Erfahrungshorizont auch an Wilhelm Keller als den „eigentlichen Statthalter“ Heideggers in der Schweiz, aber auch an die kaum noch erinnerliche anfängliche Ablehnung: Für die Erscheinung des Existentialismus war es hierzulande zumindest zu Beginn wichtig, „dass der damalige Präzeptor Helvetiens, Paul Häberlin,“ darin gerade das definierte Gegenteil von Philosophie sah und versuchte, den Existentialismus in seinen Stimmungsgrund aufzulösen und ihn als „Relativismus“ bezeichnete. Während die genannten Stimmen wohl eher nur eine Bildungsschicht erreichten, konnte Heideggers Wirkung in Frankreich, besonders über Sartre, breitere Studentenkreise beeinflussen und den „Existentialismus“ im Sinne einer Modebewegung entstehen lassen. Die Ausstrahlung von Sartres Theaterstücken, vorab den „Fliegen“ (sie wird in unserem Buch von Kurt Schärer aufgezeigt) war gross. Sartres philosophische Analysen des Mitseins und des Anderen sowie des Blickes sind bis heute beachtenswert. (Marco Baschera)

Die Wirkung des Denkens von Karl Jaspers ist weniger direkt zu fassen. (Fehlt darum ein Bild von ihm?) Er wollte keine Lehrsätze aufstellen, auf die man sich berufen könnte, sondern an „mögliche Existenz“ „appellieren“. Wenn erwähnt wird, dass Heidegger den Existenzbegriff von Jaspers wegen des Rückgriffes auf

Kierkegaard als eine Verengung ablehnte, dann muss auch in Erinnerung gerufen werden, dass Jaspers den Versuch Heideggers, das Dasein in seinen Strukturen zu beschreiben, strikt zurückgewiesen hat: „Existenziale Analyse gibt es nicht, weder als wissenschaftliche Erkenntnis noch als ernsthafte Aneignung.“ Dieses Urteil, geäußert zur Frage der von Bultmann (mit Hilfe von Heideggers Denken) entworfenen „existentialen Interpretation“, verdeutlicht die grundsätzliche Auseinandersetzung innerhalb der „Existenzphilosophie“.³

Nachdem Chr. Dejung die beiden bekannten Jaspers-Schüler in der Schweiz, Jeanne Hersch in Genf und Hans Saner in Basel (der auch den Nachlass verwaltet und u.a. eine Rowohlt-Monographie und ein Jaspers-Lesebuch publizierte) charakterisiert hat, ist noch auf einen weiteren Schüler in Basel hinzuweisen, auf den Theologen *Fritz Buri* (1907-1995). Er konnte Jaspers, der seit 1948 in Basel lehrte, in Zeitungsartikeln dem Publikum in Basel vermitteln und Jaspers' Denken in Vorträgen in Amerika, Korea und Japan erläutern. Selber hat er auf dem Grund der Philosophie von Jaspers eine erste „Theologie der Existenz“ (1954) entworfen. Eigentlich war Buri von Albert Schweitzers Denken ausgegangen. Da er unermüdlich nach der „existentiellen Bedeutung“ von Schweitzers Denken fragte und dessen Gedanken in den Denkraum der Existenzphilosophie übersetzte, hat Schweitzer ihn 1950 in einem Brief zum „authentischen Interpretieren“ aller seiner „geschriebenen und noch zu schreibenden Bücher“ eingesetzt. Darin zeigt sich, dass Schweitzer in jener Zeit in der Existenzphilosophie den Boden erkannt hat, auf dem sein eigener kulturphilosophischer Beitrag zum Gespräch der Öffentlichkeit weiter verhandelt werden könnte und sollte. Diese Einschätzung der Existenzphilosophie von Jaspers von Seiten des weltweit beachteten Philosophen, Theologen und Arztes darf nicht gering veranschlagt werden. Sie ist umso bemerkenswerter, als Schweitzer in den Briefen an Buri ungeniert seine Vorbehalte gegen Jaspers' Denken ausgesprochen hatte.⁴

III.

Die Bedeutung der Existenzphilosophie kann für die Zeit um 1950 herum als die einer Leitphilosophie gesehen werden, neben der es nur wenige Relikte aus früheren Richtungen gab. Dabei ist nicht zu übersehen, dass sich damals bei den Grossen eine folgenschwere Weiterentwicklung vollzogen hatte (die im Falle Heideggers sogar unter dem Stichwort einer „Kehre“ verhandelt wird). Jaspers hatte nach seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919) mit der Aufnahme von Kierkegaards Existenzbegriff ab 1932 eine dreibändige „Philosophie“ und 1935 „Vernunft und Existenz“ vorgelegt. - Heidegger hatte unter dem harmlosen Titel „Beiträge zur Philosophie“ seit 1936 seine Vorlesung „Vom Ereignis“ vorgetragen, die heute von den Kommentatoren als sein „zweites Hauptwerk nach ‚Sein und Zeit‘ “ verstanden wird. - Heinrich Barth hat seinen frühen Einsatz bei der „Krisis“ (1919) und den Entwurf seiner „Existenzphilosophie“ (ohne schon diesen Namen zu haben, unter dem Titel „Philosophie der praktischen Vernunft“, 1927) seit etwa 1933 durch die Erkenntnis der Erscheinung als des gemeinsamen Grundes von Existenz und Kosmos überholt oder neu in einen grösseren Rahmen einbezogen. Jetzt ist Erscheinung als

die Grundlage der Existenz zu verstehen. Diese neue Grundlage steht aber nicht dem Verständnis der ganzen Bestrebung auf eine „Erkenntnis der Existenz“ im Wege, sondern stellt sie auf eine neue Basis.

Wenn seither die Philosophie der Sprache und die der Gesellschaft und die Philosophie des Anderen als neue Bewegungen verstanden wurden, dann ist sogar im Blick auf sie noch zu fragen, ob sie nicht eher als berechtigte Ergänzungen zu begreifen wären. Wenn Habermas gegenüber Heidegger einwarf, dass der Mensch bei ihm Nachbar des Seins, aber nicht des Menschen sei, ist das für die Philosophie der Existenz sicher ebenso wichtig, wie wenn Hannah Arendt die unhintergehbare Pluralität in der „Natalität“ begründet sieht und von dort zu dem Satz kommt „Ich will, dass du du bist.“

Ich möchte dringlich dafür plädieren, die als „Existenzphilosophie“ vorzustellende Bewegung nicht als ein vor diesen wesentlichen Erweiterungen abgeschlossenes Gebilde zu verstehen. Der Titel von Gerhard Hubers Werk „Eidos und Existenz“ (1995) macht beispielhaft deutlich, dass eine Hervorhebung eines bisher vielleicht zu kurz gekommenen Aspekts die Beziehung zu der Frage nach der Existenz nicht abbrechen muss, sondern im Gegenteil erst von ihr her sein ganzes Gewicht erhält.

Da heutige Leser kaum noch Erinnerungen an die Zeit um 1950 haben dürften, sei der Anfang von Max Müllers Schrift „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“ von 1949 wiedergegeben. Im Vorwort sagt Müller über sich, er habe „das Denken Martin Heideggers nie als einen ‚Standpunkt‘ empfunden und das Werk Heideggers nie als ein durch einen ‚ismus‘ bezeichnbares System, sondern beides (Denken und Werk) als einen Aufbruch, dessen Echtheit und Ursprünglichkeit nach seiner (sc. Müllers) Überzeugung einzigartig sind.“ Dann heisst es: „Die Tatsache, dass der sogenannte ‚Existenzialismus‘ heute eine Modeströmung geworden ist, die von Frankreich her in Deutschland eindringt und nicht nur auf dem Gebiet der Philosophie, sondern auch auf dem der Kunst, der Literatur und der Lebensführung sich breitmacht, darf uns nicht darüber hinwegsehen lassen, dass von den deutschen Begründern der sogenannten ‚Existenzphilosophie‘, die ihre entscheidenden Werke lange vor der Mode des ‚Existenzialismus‘ schrieben, ein tiefer und echter Impuls ausgegangen ist, ohne den heutiges Philosophieren in Deutschland überhaupt nicht mehr gedacht werden kann. Nach dem oft zitierten berühmten Ausspruch Hegels ist ‚Philosophie‘ eine Zeit in Gedanken gefasst, d.h. es wird in der Philosophie das entscheidende Anliegen, das alle Tätigkeiten des Menschen in einer bestimmten Zeit beherrscht und antreibt, auf seinen eigentlichen Begriff gebracht. In der Philosophie zentriert und kristallisiert sich also gleichsam eine Zeit, erreicht sie ihr eigentliches Selbstbewusstsein. Zugleich aber ist die Philosophie, die schon als dieser Ausdruck jede Mode überragt, der entscheidende Entwurf der geistigen Zukunft einer Zeit, d.h. ihrer innersten Möglichkeiten, durch die sie sich entweder verwirklicht oder an denen sie scheitert.“

Mit dieser Hochachtung vor Heideggers Denken stand Max Müller durchaus nicht allein. In einem Aufsatz über „Heidegger und Kant“ von 1930 konnte man bei aller

grundsätzlicher Kritik doch lesen: „Wem es an Philosophie wirklich gelegen ist, ...wird sich mit Genugtuung in die urgründlichen Gedankengänge dieser Erklärung der Vernunftkritik vertiefen und die Kraft und Bedeutsamkeit ihrer selbständigen Neugestaltung rückhaltlos anerkennen.“ Der das schrieb, war kein anderer als der uns als vorsichtig bekannte Heinrich Barth. Er hatte im gleichen Jahr 1927, in dem „Sein und Zeit“ erschien, seinen eigenen grundlegenden, von Kant ausgehenden Entwurf einer Philosophie der praktischen Verwirklichung vorgelegt und beide Ansätze bald darauf in einer „Auseinandersetzung mit Martin Heidegger“ verglichen. Allerdings sind Heinrich Barths frühe Aufsätze in theologischen Blättern, meist in „Zwischen den Zeiten“, der Zeitschrift der dialektischen Theologie und also seines Bruders, erschienen, und damit einem breiteren philosophischen Publikum kaum bekannt geworden. (Übrigens sollte man jene theologische Bewegung nicht als eine Randerscheinung aus jener Zeit abtun. In den Philosophiegeschichten des 20. Jahrhunderts wird Karl Barth jeweils gewürdigt.)

Die Abgrenzung zwischen der „sogenannten Existenzphilosophie“ und der „Mode des Existenzialismus“, die Müller vollzog, hat sich allgemein durchgesetzt und war auch für Barth gültig und sollte auch heute nicht verwischt werden. Heinrich Barths Unterscheidungsmerkmal ist dies: Er kennt keine „sachlich-neutrale Existenz“, sondern er hat es „mit einer Existenz zu tun, in deren Bedeutung es liegt, dass ihr Wesentliches auf dem Spiele steht.“⁵

In der philosophischen Diskussion jener Zeit hätte H. Barths in den „Studia Philosophica“ 1947 erschienener Aufsatz, der die Auseinandersetzung mit Heidegger wieder aufnimmt, aber jetzt an den Werken von Wilhelm Keller durchführt, eine Rolle spielen müssen, denn er verlangte eine Auskunft und Entscheidung, die an den Kern der von Heidegger ausgehenden Bewegung rührt. In ihr war man froh, durch die Hervorhebung des In-der-Welt-seins von der erkenntnistheoretischen Position des „Ich und Gegenstand“ und der transzendentalen Rückfrage befreit zu werden und die Erkenntnisbeziehung durch „Verhaltungen“, wie Barth es benennt, verstehen zu können, wenigstens vermeintlich. Nun fragte Barth ganz hart: „Ist es grundsätzlich möglich, aus irgendwelchen supponierten Grundverhältnissen des Seins nichts Geringeres als ‚Existenz‘ hervorgehen zu lassen? ... während ‚Existenz‘ unverkennbar durch Erkenntnisbegriffe wie ‚Innewerden‘, ‚Sich-gegenwärtig-Werden‘ usf. als Existenz charakterisiert wird? ... Ist es möglich, dass Erkenntnis aus erkenntnisfremden Seinsinstanzen hergeleitet wird?“⁶

Mit dem Rückverweis auf frühere Arbeiten von Barth ist freilich noch nichts über das Werk „Erkenntnis der Existenz“ gesagt, das die früheren Gedanken weiterführt, aber jetzt systematisch mit einer Philosophie der Erscheinung fundiert, indem Existenz als Erkenntnis und als Erscheinen verstanden wird und das Erscheinen überhaupt als die Mitte der Wirklichkeitsbeziehung. Diese Grundgedanken können hier nicht so entfaltet werden, dass man sich die Mühe eines eingehenden Studiums dieses Werkes (und der vorbereitenden Abhandlungen) ersparen könnte. Barth hat gegenüber einer vom „Ich“ ausgehenden Philosophie eine neue „kopernikanische Wende“ gefordert,

und damit auch die weltgeschichtliche Bedeutung und Dimension seines Ansatzes ahnen lassen. (vgl. EE 172;182) Die wird jetzt bei jüngeren Philosophen entdeckt, etwa bei Jens Soentgen. Er schrieb jüngst in der Neuen Zürcher Zeitung, Heinrich Barths Denken gebe „Anstösse, die unser Wirklichkeitsbewusstsein verändern können. Es ist schwer zu erklären, weshalb ein so zukunftsweisendes Werk so vollständig in Vergessenheit geraten konnte.“ (NZZ vom 27. Nov. 1999) Das muss wohl in erster Linie als Anfrage an die philosophische Öffentlichkeit in der Schweiz verstanden werden.

IV.

Weil damit „unser *Wirklichkeitsbewusstsein*“ als zentraler Punkt angesprochen ist, soll mit einem Beispiel versucht werden, etwas vom heutigen philosophischen Wirklichkeitsbewusstsein deutlich werden zu lassen. Dazu greifen wir einen Artikel von *Christian Geyer* heraus, der bei der Frankfurter Allgemeinen Zeitung für katholisch-philosophische und ethische Fragen zuständig ist und damit einen grossen, wichtigen Leserkreis erreichen kann. Er schreibt: Die heutige „Einengung des Gedankens auf Ethik und Moral ... hat etwas zutiefst Entmutigendes und ist gar geeignet, dem Denken überhaupt mit Misstrauen zu begegnen. Denn wird hier nicht allzuoft so getan, als lasse sich aus den kümmerlich-partiellen Lebenserfahrungen, um die man nun einmal nicht herumkommt, etwas Verlässliches ableiten über die Natur von Mensch und Ding? ... Der praktische Philosoph weiss immer Bescheid und ist sich keiner Indiskretion zu schade, um den ihres metaphysischen Daches beraubten Menschen zu sagen, wo es langgeht.

Tatsächlich ist die praktische Philosophie ein Feld der akademischen Ehre, auf dem die zwingende Begründung genauso wie ihr Scheitern Tradition haben: Als Existenzphilosophie erklärt sie die Bedingungen einer gern auch authentisch genannten Lebensführung; als Hermeneutik untersucht sie eine über die Aneignung von Überlieferungen laufende Selbstverständigung; und als Diskurstheorie verfolgt sie die Argumentationsprozesse, mit denen die Frage nach dem guten Leben durch jene nach dem gerechten Zusammenleben ersetzt werden soll.“⁷⁾ Bei welcher Philosophie oder Theologie man Unterschlupf suchen soll, um unter das „Dach der Metaphysik“ zu gelangen und so die eigenen „kümmerlich-partikularen Lebenserfahrungen“ zu vergessen, wird vorsichtshalber nicht direkt preisgegeben. Wo das „Wirklichkeitsbewusstsein“ als zwischen „Erfahrungen“ und der Sehnsucht nach Metaphysik beschrieben wird, wäre die Veränderung, die von Barth her zu erwarten wäre, darin zu sehen, dass nicht mehr vom erfahrenden „Ich“, aber auch nicht vom „Dach der Metaphysik“ ausgegangen werden kann oder muss, vielmehr vom je neuen Erscheinen. Denn beim Erscheinen beginnt alles Fragen.

V.

Die Bedeutung eines heutigen philosophischen Entwurfes, der von der Existenzphilosophie seinen Ausgang genommen hat, kann vielleicht erkannt werden an dem Aufsatz, den *Gerhard Huber* zu dem vorliegenden Band beige-steuert hat (vgl. 103-119). Huber hat sein grosses Werk „Eidos und Existenz. Umriss einer Philosophie der Gegenwärtigkeit“ (1995) dem Andenken seiner Basler Lehrer Heinrich Barth und Karl Jaspers gewidmet, allerdings mit der Beifügung „... sed magis amicus Plato“. Der Rückverweis auf die grundlegende Bedeutung des Eidos als Ermöglichungsgrund der Verständigung muss als eine wesentliche Ergänzung des Denkens über Existenz gesehen werden. Wir möchten Hubers Darlegungen im vorliegenden Sammelband etwas ausführlicher wiedergeben, da wir von ihm, der Ehrenmitglied der Heinrich Barth-Gesellschaft ist, sonst kaum einen solchen knappen, sein Denken zusammenfassenden Text besitzen. Unter dem Titel „Geschichtlichkeit“ führt er souverän in die Themen „Existenz“, „Zeit“, „Geschichte und Geschichtlichkeit“ ein und stellt er sein eigenes Anliegen als Überlegung zur „Sinnfrage“ dar.

Diese ist ihm wichtig, weil er „die drohende Verzweiflung am Sinn“ als das Problem erkennt, „mit dem die Philosophie in unserem zu Ende gehenden Jahrhundert und wohl darüber hinaus sich auseinanderzusetzen hat.“ Indem Huber „die“ Philosophie vor einer solchen die Menschen und ihr Hoffen betreffenden Herausforderung sieht, erweist er sich nicht nur als von Kants Frage „Was darf ich hoffen?“ herkommend, sondern auch der geschichtlichen Situation der Zeit und umfassend „dem“ Menschen in ihr verpflichtet. „Eine Antwort auf die Sinnfrage kann ich mir nur selber geben; ich muss sie selber finden, sonst ist es keine Antwort auf die mir gestellte Frage. Andere können sie mir nicht geben, auch nicht ‚die‘ Philosophie oder sonst eine Autorität oder irgendeine gesellschaftliche Instanz. Die Antworten von anderen haben höchstens die Bedeutung, dass sie Vorschläge sind, die ich in der eigenen (philosophischen) Besinnungprüfen kann.“ - „Das ist die radikale Prekarität der menschlichen Existenz, die das existenzphilosophische Denken als ein Grundmotiv durchzieht: Ungesicherheit und bleibende Ungewissheit des menschlichen Lebenssinnes halten unser Dasein in Atem. Nicht ‚Nihilismus‘ (das wäre die Gewissheit der Sinnlosigkeit), sondern ‚Prekarität‘: äusserste Gefährdetheit des existentiellen Sinnes in bleibender Ungewissheit und Unsicherheit.“ So sehr jeder die Antwort auf die Sinnfrage selber suchen muss, ist die existentielle Sinnverwirklichung nicht „dem blossen individuellen Belieben überantwortet“. „Vielmehr lassen sich Bedingungen nennen, welche die Kontingenz der möglichen Antworten in entscheidender Weise einschränken:

- Verpflichtung auf philosophische Vernunftzu umfassender, kritischer Vernünftigkeit

- Unbedingtheit einer ethischen Grundhaltung.... Worauf es heute ankäme, wäre: nicht irgendwelche Gesetzesformeln zu suchen, aus denen deduktiv Schlussfolgerungen für Handlungsentscheide in konkreten Situationen abgeleitet werden könnten, sondern vielmehr aus dem Zusammenhang eines vertieften Existenzverständnisses jene ethische Grundhaltung zu umschreiben, der das Moment der Unbedingtheit bei aller

Relativität des Situationsbezuges einzelner Entscheidungen nicht fremd ist. Mit Unbedingtheit als Teilmoment einer existentiellen Haltung ...ist eine Ausrichtung auf das unbedingte Gute gemeint...Dabei ist von entscheidender Bedeutung, dass die positiv verstandene Mitmenschlichkeit ein verstärktes Gewicht bekommt.

- Offenhalten der ‚religiösen‘ Dimension des Existenzverständnisses. Dem Moment der Unbedingtheit im ethischen Handeln muss in der Dimension des Grundes ein dem Welthorizont transzendentes Absolutes korrespondieren ... Was die Religionen in der Alltäglichkeit ‚Gott‘ nennen..., kann philosophisch mit dem Begriff des Absoluten angenähert werden....Diese nur negativ bestimmbare religiöse Dimension des absolut transzendenten Sinngrundes muss in der philosophischen Besinnung als eine befreiende Möglichkeit offengehalten werden, wenn wir die Prekarität der Sinnverwirklichung existentiell sollen bestehen können.“ ... „Damit wird die ‚Prekarität‘ der Sinnverwirklichung keineswegs aufgehoben, sondern gleichsam ausbalanciert, sie bleibt im unabsehbaren Fortgang der Zeit durchaus bestehen.“

VI.

Wie steht es nun um die „Aktualität“ dessen, was man heute im Rückblick und doch auch im Wissen um neuere Beiträge, wie den von Gerhard Huber, als „Existenzphilosophie“ bezeichnen kann? Jürg Berthold sieht die Aktualität dieser Bewegung, der es gelang, „als Philosophie lebendig zu werden, ihre Verwurzelung im Leben deutlich zu machen. Sie vermochte die Menschen anzusprechen.... (Sie) insistiert auf der für den Common Sense immer schon einsichtigen Voraussetzung, dass das Denken etwas mit mir zu tun hat und dass es um mein Leben und meine Suche nach Verstehensmöglichkeiten geht ... Am Anfang der Vorrede zu seiner ‚Kritik der reinen Vernunft‘ schreibt Kant den bemerkenswerten Satz: ‚Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.‘ Die Fragen, die die Existenzphilosophen zur Sprache bringen, sind Fragen, die uns bedrängen und die wir nicht abweisen können.“

Liest man diesen Hinweis auf die „Aktualität“ von Fragen, die wir nicht abweisen können, muss es doch wohl erstaunen, wenn diese Fragen, die uns bedrängen, in den vorliegenden Referaten nicht zentral auf die Lebenssituation heutiger junger Menschen bezogen werden, und dies umso mehr, als einige der Referenten an Gymnasien unterrichten und die dort andrängenden Fragen täglich, wie verstellt auch immer, zu hören bekommen dürften. Nur Kurt Schärer denkt ausdrücklich an die jungen Leute, die allerdings nach seiner Erfahrung „schon alle Meinungen gemacht haben.“ (vgl. S.55-59) Während in Deutschland die Diskussion um die Aufgaben eines Unterrichts, der Lebenskunde, Ethik und Religionen einbefassen soll, lebhaft geführt wird, ist in der Schweiz jetzt ein neues Oberstufen-Lehrmittel erarbeitet worden, das unter dem Titel „Menschen leben in Religionen und Kulturen“ drei Hauptaspekte zur Sprache bringt: I.Menschen leben mit Fragen; II.Menschen leben in

Traditionen; III. Was Menschen heilig ist (Lehrmittel-Verlag des Kantons Zürich).
Muss man sich nicht wünschen, es möge gelingen, nachdrücklich deutlich zu machen, dass an uns appelliert wird, und sei es mit dem antiken „Tua res agitur“?
Heidegger, Jaspers und Heinrich Barth suchten seit dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts (wie etwa auch Martin Buber in „Daniel“, 1913) den Durchbruch zur Wirklichkeit geschichtlichen Geschehens im Gefordertsein von Welt und Geschichte, Vernunft, Wort, Stimme des Anderen. Ist darin nicht die „Aktualität“ der Forderung und Aufgabe zu erkennen? (Barth zu Wort und Sprache vgl. EE 190)

Zum Einstieg in eine sokratisch-dialogische Verhandlung mit jungen Menschen könnte ein Text herangezogen werden, (ohne dass dessen unverkennbar zugrunde liegenden Hauptbegriffe „Leben“ und „Ursprung“ unbedingt vom zeitgenössischen Kontext her beleuchtet werden müssten): „Wo lebt das fruchtbarste, gehaltreichste, im gemeinen Sinne ursprünglichste Leben? Sicher dort, wo seine Bewegung dadurch gekennzeichnet ist, dass die Totalität der Lebensinhalte fortwährend in Frage gestellt, unablässig neu geprüft und gewogen wird. Lebendig ist der, welcher imstande ist, sein Denken und Tun, seine Arbeit und seinen Beruf, seine Urteile, Gewohnheiten und Lebensbeziehungen immerfort einer Negation zu unterwerfen, die zum Ausgangspunkt einer neuen Stellungnahme werden muss. Leben heisst frei sein von der Sukzession gegebener Lebensinhalte ... Orientierung am Ursprung heisst immerwährendes Brechen mit dem Gewordenen... Im Gedanken des Ursprungs ... ist uns das alte Wort vom ewigen Neuschaffen des Lebens klar geworden, (weil) im Ursprung von vornherein die Voraussetzung einer sinnvollen Bewegung gedacht ist.“⁸ Dieser Text aus dem Jahre 1919 redet - vor den verschiedenen ausformulierten Existenzphilosophien - von einer fundamentalen Krisis aller Inhalte. (Zum positiven Sinn der Krisis hiess es 1957: „Die Krisis der Vernunft“ bricht auf angesichts von „Gegebenheiten des Lebens, denen wir nicht mehr gewachsen sind...“: „Wenn wir aber in dieser Lage Sinn und Erkenntnis zu empfangen suchen, dann steht wahrhaftig nicht eine Einsicht auf dem Spiel, die uns wie durch intellektuelle Belehrung zuteil wird. Wir meinen vielmehr jene Erkenntnis, die Lebensbedeutung hat, indem sie sich unmittelbar in unsere Entscheidungen umsetzt...“)

Muss aber nicht das Gespräch fortgesetzt werden mit den für uns ansprechendsten Teilen der danach wirksam gewordenen philosophischen Entwürfe (neben denen es noch mehrere andere gab)? Bleibt uns denn etwas anderes übrig, wenn es grundsätzlich um ein „Sich einlassen“ geht und nicht mehr um eine – aus einem begrifflichen Wissen entstandene – Systematik von Existenzphilosophie überhaupt? Früher sagte man schlicht: „Prüfet alles, und das Beste behaltet.“

Dem Gedanken eines pluralistischen Patchwork-Denkens begegnet der Verdacht und Vorwurf, es sei aus der Willkür des jeweiligen „Ichs“ entstanden und im Raume der Kommunikation ohne Bestand. Dabei wird freilich im Sinne einer noch immer herrschen wollenden Philosophie übersehen, dass wir in einer Patchworld leben. Demgegenüber gibt es zumindest den Hinweis auf die „*Stimmungen*“, die der Willkür des Ichs vorausliegen, ihr entzogen sind. Heute denken wir an

Zeitstimmungen, die eine geistige Situation der Zeit reflektieren, oder zum Beispiel an eine Abendstimmung oder andere „Atmosphären“ (Gernot Böhme). In unserem Buch erinnert *Detlev von Uslar* an die innerpsychisch bedingten Stimmungen, und zwar in der Reihenfolge eines Heilsweges. Er beginnt mit den gedrückten Stimmungen, in denen einem nichts einleuchten will, Wahrheit zwar rational erfasst, aber in ihrem Sinn gleichsam nicht eingesehen wird. Daneben gibt es „aber auch etwas wie die Heiterkeit des Einleuchtens und der Evidenz. Eine Wahrheit kann uns aufleuchten. Sie kann sich gleichsam strahlend ausbreiten und uns erfüllen. Es gibt eine Lust des Einsehens und der Wahrheit.“ Einsicht in die Wahrheit kann sich sogar zeigen, und zwar darin, „dass ein Gesicht sich aufhellt“. Es gibt aber auch ein „Erlebnis der Lust, zu sein. Es ist das Erlebnis des Sinns des Daseins, ein Erfülltsein. Es gibt gleichsam eine Heiterkeit des Seins...“ Daneben wird an die Stimmung der Angst vor der Offenheit und Unbestimmtheit der Zukunft erinnert, mit der sich Ludwig Binswanger näher beschäftigt hat. Mit Heidegger, durch den von Uslar in seinen Schilderungen angeregt ist, wird auch von der „Möglichkeit der Unmöglichkeit des eigenen Daseins“ gesprochen und von der Erfahrung des Gewichts des Seins. Demgegenüber kann sich im „Ausgefülltsein des Augenblicks“ das „Jetzt und Hier der Gegenwart“ finden lassen: „Die Leuchtkraft des Seins kann sich in der Wirklichkeit des Augenblicks zeigen“. Zukunft erschliesst sich als „ein offener Horizont von Möglichkeiten“. - Der hintergründige Zusammenhang mit dem aus ganz anderen Quellen schöpfenden Denken der Psychoanalyse von Freud wird erkennbar. Und die „Begegnung im eigentlichen Sinn, etwa so wie Martin Buber sie sieht, nicht vorausberechenbar und nicht manipulierbar“, steht nahe. „In ihr erscheint das Du in strahlendem Glanz und strahlender Heiterkeit.“ (Lassen wir die Frage am Rande, wie weit hier ein „strahlender Glanz“ aus dem Raum griechischer Erfahrungen mitspielt, und auch die andere, wie wir „in der Begegnung“ einen intensiven Bezug zum Sein „haben“, weil es eine Begegnung „mit dem Sein des Du“ ist.) Näher als eine solche auf ein Sein und Haben fixierte Interpretation kann uns vielleicht die andere Rückbeziehung stehen: „Zugleich liegt in dem Ereignis der Begegnung aber auch der Anspruch des Du auf eine Antwort durch unsere eigene Existenz.“ Das führt von Uslar zur Erinnerung an die Begegnung mit einem letzten Du, das ein so überraschendes Du ist, dass wir ihm nie gerecht werden können. In Aufnahme des Gedankens des Paulus sagt er: „Die wahre Rechtfertigung der eigenen Existenz ... kann nur darin liegen, dass wir uns beschenken lassen.“ Damit ist ein auch für Jaspers wesentlicher Gedanke einbezogen.

Nachdem von Uslar mit seinen eigenen Worten zur Geltung gebracht hat, was uns unter den Bestimmungen der mittelalterlichen Transzendentalien von *ens*, *verum* und *bonum* bekannt geworden ist, sei es doch erlaubt, noch einen äussersten Gedanken beizufügen. Die Fragen nach der „Heiterkeit“ und die nach dem Gerechtfertigtsein durch ein „Sich als geschenkt verstehen“ führen an die Grenze zwischen einem eigenen Anstreben und purem Empfangen. Wir wissen aber um ein Geschehen, das gleichsam jenseits dieser Grenze beheimatet ist, jedenfalls einem direkten Streben von vornherein nicht als Ziel gegeben sein kann. Man sprach von *pulchrum*. Wir können das Erscheinen von Schönheit nicht vergessen. Es bleibt zu erinnern an die

Liebe zum Schönen, die vor aller Ästhetik von unseren Gnaden liegt. Ein paar sehr alte Texte mögen zeigen, an was gedacht ist. „Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen“ habe Moses gebeten, und vor den Werken der Schöpfung kann gestaunt werden: „Wie anmutig sind alle seine Werke, und wie herrlich sind sie anzuschauen“, und zuletzt können sie zur Frage nach dem Urheber der Schönheit führen.⁹

Neuerdings findet ein Gesichtspunkt grosse Beachtung, der geeignet sein mag, „Existenzphilosophie“ samt ihren sie ergänzenden Folgeerscheinungen aufzunehmen, und dies nicht nur im Sinne einer Sammlung oder Auflistung, sondern um eines eigenen Interesses willen: „*Lebenskunst*“. Die Frage nach der Lebenskunst, nach „Lebensführung“ durch das Individuum, die im 19. und 20. Jahrhundert in der Philosophie fast ganz in Ausfall geraten war, soll jetzt als Frage nicht nur nach dem „guten“, sondern auch nach dem „schönen“ Leben aufgeworfen werden. Es geht um eine Perspektive, die dem Leben Sinn geben soll. Darum wird auch über „Lebensgestaltung“ als Schulfach gesprochen. Dafür sollte die von Wilhelm Schmid in seinem Artikel „Selbstsorge“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie vorgelegte historische Einleitung beachtet werden. Inwieweit die Entfaltung einer „Erlebnisgesellschaft“ (Gerhard Schulze) direkt in Beziehung zur bewussten Lebensführung steht, wäre zu prüfen.¹⁰

VII.

Die *verschiedenen Entwürfe der Existenzphilosophie* können von verschiedenen philosophischen Ausgangslagen herkommen (wie Neukantianismus und Phänomenologie), sie können auch unterschiedliche Erfahrungsbereiche berücksichtigen (wie den des „Feldweges“ oder der Dichtungen Hölderlins) und uns damit eine Bereicherung anbieten. Man muss die Angebote nicht alle in gleicher Weise interessant für sich selbst finden, aber man sollte sich wohl hinweisen lassen auf bisher zu wenig beachtete Einsichten.

Der hier schreibende Referent konnte in seiner Studienzeit die Anliegen mehrerer Existenzphilosophien aufnehmen - und hat wohl manches davon verinnerlicht. Er hat auch Spannungen zwischen einzelnen Belehrungen aushalten und verarbeiten müssen. Sie stehen ihm heute nicht nur als alte Erinnerungen an verschiedene Ansätze nahe, sondern eher wie ein Chor, aus dem sich einzelne besonders eindruckliche Partien herausheben und im Hörer oder Mitsingenden weiterleben.

Es kann nur Weniges genannt werden. Zum Verstehen von Bultmanns „existentialer Interpretation“ war es unerlässlich, „Sein und Zeit“ zu kennen. An Heideggers Daseinsanalyse faszinierte weniger die abstrakte Benennung von Existenzialien, z.B. eines „Mit-Seins“, als das Eingehen auf die Stimmungen, die dann O.F. Bollnow weiter beschrieben hat. Die Existenziale liessen zumindest die Unterscheidung zwischen „existenzial“ und „existenziell“ und zwischen „ontologisch“ und „ontisch“ bedeutsam werden, die in Marburg als Unterscheidungsmerkmal für angenommenes Verständnis und totales Unverständnis ausgegeben wurde. (In Erinnerung bleibt aus

jenen Tagen die Charakterisierung: „Der kann ja nicht einmal ‚existenzial‘ und ‚existenziell‘ unterscheiden.“) Die Existenziale weckten aber die Frage, wie es von ihnen aus zu einer erfüllten Existenz kommen soll. - Heideggers Vertiefung in die Problematik der „Zeit“ begleitete einen als bleibende Frage. Später trat dazu der Satz „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“ In Basel hat Gerhard Huber 1954/5 mit einem Seminar zu „Sein und Zeit“ kritische Distanz geweckt und in einer Vorlesung auch Vorbehalte gegenüber der „Lehre“ vom „Umgreifenden“ bei Jaspers angemeldet.

Doch Jaspers' Haltung eines offenen „Appellierens“ an „mögliche Existenz“ (auch im Unterschied zu „Philosophie als Wissenschaft“) überstrahlte alles. Saner sagt: Jaspers „sucht den gründenden Sinn von Transzendenz für Existenz. Ihre weiteste Definition hat Jaspers in der Geistigen Situation der Zeit (1931) gegeben. ‚Existenzphilosophie ist das alle Sachkunde nutzende, aber überschreitende Denken, durch das der Mensch er selbst werden möchte. Dieses Denken erkennt nicht Gegenstände, sondern erhellt und erwirkt in einem das Sein dessen, der so denkt. In die Schwebelagebracht durch Überschreiten aller das Sein fixierenden Welterkenntnis (als philosophische Weltorientierung), appelliert es an seine Freiheit (als Existenzerschließung) und schafft den Raum seines unbedingten Tuns im Beschwören der Transzendenz (als Metaphysik) ... Als solche ist sie die Philosophie, die wieder über den Menschen hinauskommt“ „¹¹ Die Aufforderung zur Kommunikation und der Satz „Wahrheit ist, was uns verbindet“ blieben unvergesslich. Der Auftrag zur Kommunikation wurde in seiner weiterwirkenden Bedeutung noch einmal deutlich, als 1995 der Karl-Jaspers-Preis an Jürgen Habermas verliehen wurde und dieser in der Dankrede der Herkunft dieses Auftrages gedachte - durchaus mit eigenen Anpassungen an die Erfordernisse der öffentlichen Kommunikation. (ZEIT vom 8.12.1995)

Fritz Buri hat von Jaspers' Vorlesungsreihe „Der philosophische Glaube“ (1948) gelernt und dem eine theologische Vorlesungsreihe „Denkender Glaube. Schritte auf dem Wege zu einer philosophischen Theologie“ (1966) an die Seite gestellt. Bei ihm wurde der Weg von einer „Theologie der Existenz“ zu einer Theologie der personalen, „unbedingten Verantwortung“ weiterentwickelt. (vgl. Anm. 4)

Die Studenten von Heinrich Barth lernten während seiner Amtszeit den Entwurf seiner Existenzphilosophie nur aus einer Vorlesung und durch eine kursierende alte Vorlesungsnachschrift und dann 1960 in einer allerdings glänzenden Zusammenfassung von Gerhard Huber in der Barth-Festschrift kennen. Erst nach Barths Ableben 1965 zog man seine Abhandlungen aus der mittleren und späteren Zeit heran sowie die zwei Bände der „Philosophie der Erscheinung“.

Aus der Vielzahl der sich damals anbietenden Werke zur Existenzphilosophie soll hier nur ein Beispiel herausgegriffen werden. Heinrich Knittermeyer, der mit Barth allein schon durch seine Herkunft von Natorp verbunden war und mit ihm korrespondierte, hat eine Geschichte der Existenzphilosophie von der Renaissance an verfasst (1952) und später u.a. ein Werk „Der Mensch der Erkenntnis“ (das ebenfalls erst postum erschien).

Zu den Angeboten der Existenzphilosophie in einem weiten Sinne gehören heute zweifellos auch die vielfältigen der psychologischen „Schulen“. Von den

Psychologen kann man jedoch lernen, dass sie sich nicht mehr ausschliesslich einer „Schule“ verpflichtet wissen, sondern um der verschiedenen Menschen und deren unterschiedlichen Belastungen willen mit mehreren Methoden arbeiten. Es gilt also nicht mehr, die Fragestellungen der eigenen psychologischen Herkunft zur Geltung zu bringen, sondern im Interesse eines Zieles, nämlich einer Heilung, eines Integrationsprozesses, möglichst angemessen auf die Fragen und Probleme der einzelnen Menschen einzugehen.

Entsprechend kann auch unser Verhältnis zur Existenzphilosophie nicht darin eine anzustrebende Entwicklungsstufe erreichen, dass wir eine als „richtig“ erkannte oder auch nur vermutete Lehre auf einen Sockel stellen, sondern die Aufgabe der persönlichen Sinnerfahrung im Vordergrund sehen, wie das Gerhard Huber, wenn wir recht begreifen, für die je eigene Existenz gefordert hat. (Die intellektuelle Bevorzugung einzelner Leistungen der Philosophen kann dann auf einem anderen Blatt stehen.)

VIII.

Ein ganz ungewöhnliches Vorgehen hat *Fritz Buri* gezeigt. Kaum hatte er für sich die Bedeutung von Jaspers entdeckt und vieles von ihm übernommen, hat er 1950 in einem Vortrag vor der Basler Studentenschaft über „Albert Schweitzer und Karl Jaspers“ seine beiden Lehrer miteinander verglichen, und zwar so, dass er einen vom anderen her kritisierte und so von beiden das, was ihm wichtig schien, für sich als zukunftsweisende Anregungen aufnahm. Das konnte natürlich zunächst einmal als ungehörig empfunden werden. Albert Schweitzer hingegen sah sich daraufhin veranlasst, Buri zum „authentischen Interpretieren“ seiner Werke zu bestimmen. Eine kleine Sensation schien es dann in der damaligen Situation in Basel, als Buri 1960 einen Aufsatz vorlegte, der den schockierenden Titel trug „*Theologie zwischen – oder mit Jaspers und Heidegger*“. Damals stand „man“ in Basel zu Jaspers – oder (dies aber eher nur im Verborgenen) zu Heidegger. Von einem „und“ konnte da gar keine Rede sein. Nun nahm Buri zwei neue Publikationen zum Anlass, die grossen Unterschiede zwischen den beiden genannten Denkern herauszustellen und beider Grenzen aufzuzeigen. Bei Jaspers bedrohe die unablässige Bewegtheit des Denkens, die Unabschliessbarkeit des Chiffrenlesens, den „Verbindlichkeitscharakter der Sprache der Transzendenz“. Es gelte, einen „Ausweg aus den offensichtlichen Schwierigkeiten“ seiner Position zu suchen, der „einen gemeinsamen Weg in die Zukunft eröffnen“ könnte. – Dagegen hat „Heideggers Denken seinen legitimen Ort im Ursprungsgeschehen aller Philosophie als Entsprechung des Ereigniswerdens von Wahrheit durch Offenbarung“, aber so sehr es dem Wesen der Offenbarung entspreche, „so wenig wird es dem Wesen des Glaubens und seiner Aussagen gerecht.“ Es müsse „der kritischen Vernunft des periechontologischen Denkens des Jaspers-schen Philosophierens unterworfen werden.“ Denn „die positive Bedeutung der Philosophie von Jaspers für die Theologie besteht darin, dass sie ihr die Möglichkeit gibt, das im Sinne des Seinsdenkens Heideggers verstandene Offenbarungereignis der Wahrheit des Glaubens systematisch zu entfalten und zu überprüfen und damit zugleich echt theologisch und philosophisch zu reden.“ – „Mit alledem ist aber nichts

anderes ausgesprochen als die Grundhaltung der Dogmatik des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens. Der von ihr eingeschlagene Weg stellt die Konsequenz unserer geistigen Situation dar, wie sie durch Jaspers und Heidegger bestimmt ist.“ (in: ThV 71-84, vgl. Anm.4) Die Überraschung konnte bei denen, die die Denkwege von Jaspers und Heidegger kannten und respektierten, nicht grösser sein.

Doch *die eigentliche Lehre*, die wir aus Buris Vorgehen entnehmen können, sollte nicht verkannt werden: nicht die verschiedenen Anmarschwege, so weit und mühsam sie gewesen sein mögen, sind das Ziel, sondern unser Leben als die gemeinsame geschenkte Zeit. Buri spricht in dem Text vom „Weg in die Zukunft“, und damit nennt er sein Anliegen. Freimütig hat er sich zu seinen Lehrern bekannt und Dankbarkeit bezeugt, aber deren Gedanken nicht als Verbot des Weiterdenkens verstanden, sondern im Gegenteil als Aufforderung, als Verpflichtung dazu. Wollte man die dabei angewendete Methode des Vergleichs zweier Denker (wofür Buri noch weitere Beispiele liefert) als ein mehr oder weniger spielerisches Ermitteln eines besseren Weges verstehen, hätte man übersehen, wie sehr die formale Anzeige „Weg in die Zukunft“ von einer tiefen *Verantwortung* bestimmt war. Seine Lehrer haben es übrigens ähnlich gehalten: Jaspers etwa mit der frühen Aufnahme von Kierkegaard und dann auch Nietzsche in den Bereich einer Universitätsphilosophie. Schweitzer wie Jaspers haben die Autorität ihrer weltweiten Beachtung eingesetzt, um vor den Gefahren der Atomversuche und der Atombombe als politischem Mittel zu warnen. Buris Vorwärtsdrängen zeigte sich im Entwurf einer philosophischen Theologie. Philosophie und Theologie waren für ihn nicht (wie damals noch weithin) gegebene begrenzte Spielfelder, auf denen man sich nach festgelegten Regeln zu bewegen hatte. Das weit herausragende Beispiel gab er aber mit seiner Beschäftigung mit dem Buddhismus der Kyoto-Philosophen, die ihn nicht nur zum Aufweis von Grenzen und Schwierigkeiten führte, sondern zum Dialog als solchem und zum Hinweis auf ein gemeinsames Ziel, das er mit dem Buchtitel aussprach: „Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst“ (1982).

Im Sinne von Buris Vorgehen, das wir auch als ein Voran-gehen verstehen möchten, kann uns das Stichwort „Existenzphilosophie“ einen Aufruf bedeuten, sich nicht in der Vielzahl zurückliegender Angebote zu verlieren und nicht in der Weise eines „postmodernen“ Pluralismus alles und nichts ernsthaft verstehen zu wollen. Die Unterscheidung zwischen einer geschehenden Verwirklichung und deren Nachzeichnung unter dem Namen „Existenz“ mag dabei eine Richtschnur bleiben. Ein Abrutschen in eine Beschreibung von „Existenz“, so als sei das ein substanzhaft zu denkendes, zeitloses Wesen ohne Originalität, wird sich dadurch bemerkbar machen, dass dabei nicht mehr eine offene Zukunft, keine Anforderung mehr auf dem Spiel steht.

IX.

Die Frage nach der „Aktualität“ der Existenzphilosophie soll zum Schluss noch im Blick auf Heinrich Barths Denken in seiner „*Erkenntnis der Existenz*“ bedacht werden. Als das Werk 1965 von Armin Wildermuth herausgegeben werden konnte, hatte dieser schon zuvor auf das Besondere dieser Existenzauslegung hingewiesen, auf den dabei ins Spiel gebrachten Gesichtspunkt der Erscheinung.¹² Zwar hatte Barth die „Erscheinung“ in zwei Bänden durch die Philosophiegeschichte hindurch untersucht, aber man hat das als eine gesonderte Problematik genommen. Nun fiel Wildermuth die Aufgabe zu, eine detaillierte Inhaltsübersicht zu erstellen. Diese beansprucht dichte vierzehn Seiten und verlangt eine eigene, aufmerksame Lektüre. Es sind Hervorhebungen zu beachten, die den mitunter verschlungenen Bahnen des Textes Profil geben. Da kann die Rede sein von der „Konstituierung der Existenz durch das In-Erscheinung-Treten“, und dieses wird als „Mittelpunkt der philosophischen Systematik“ erklärt. Der letzte Abschnitt vor dem „Ausblick“ ist nun überschrieben: „Das Erscheinen der Erscheinung als gemeinsame Voraussetzung der menschlichen Existenz und des kosmischen Seins“. Daraufhin konnte gesagt werden: „Wird *Existenz als Erscheinung* begriffen, dann öffnet sich der Philosophie der Existenz ein neuer Horizont.“

Bei der Gründung der Heinrich Barth-Gesellschaft entschloss man sich, um dem Verdacht einer nur historisch-bewahrenden Interessiertheit entgegenzutreten, eine Arbeitsrichtung anzugeben: die Gesellschaft heisst jetzt „Heinrich Barth-Gesellschaft für erscheinungsorientiertes Denken“. In seinem Einführungsvortrag hat Wildermuth 1996 von „zwei Urprinzipien“ in der Philosophie Barths gesprochen, von „Vernunft“ und „Erscheinung“.¹³ Dabei konnte auffallen, dass nicht mehr „Existenz“ als der selbstverständlich gültige Bezugspunkt eingesetzt war. Allerdings soll nach Wildermuth der Charakter dieser beiden „Prinzipien“ bedacht werden und davor gewarnt sein, sich durch die beiden „prinzipiellen Apsiden“ dieses Denkens vom „Zentrum der Denkbewegungen, von dem alles ausgeht“, ablenken zu lassen. Freilich bleibt zu fragen, wie es von dem „Zentrum“ aus zu den beiden „Prinzipien“ gekommen ist. Denn das dürfte ja ein Problem von Barths Sicht sein, dass er nicht mehr wie Kant von einem „Ich“ aus denken will, aber nicht einfach sagt, wie ihm der vorerst philosophiehistorisch untersuchte Problembegriff der Erscheinung zu einem zweiten Prinzip seines Denkens neben Existenz geworden ist. (vgl. dazu in IET 68) Angesichts dieser Frage konnte es nicht ganz überraschend sein, dass in der Dissertation von Dorothea Grund über „Erscheinung und Existenz“ befunden wurde, Barth könne, wenn er vom Prinzip des Erscheinens ausgehe, den Menschen nicht philosophisch „begründen“. - Hier zeigte sich, dass der zunächst ungewohnte Gesichtspunkt des Erscheinens als Mittelpunkt der philosophischen Systematik heute der näherliegende werden kann. Das gilt zumindest für ein spielerisches Theoretisieren, das von der Erscheinung her eine metaphysische Begründung für den Menschen suchen will, aber auch für ein ästhetisches Denken, dem es vor allem um „Wahrnehmung“ geht und nicht zugleich um die gesamte Existenz. Inzwischen hat sich die Reihe der Beiträge zum Erscheinungsdenken verlängert um die Arbeiten „Ästhetik des

Erscheinens“ von Martin Seel und „Erscheinen und Wahrnehmung“ von Eva Schürmann.¹⁴ Nachdem in den 80er Jahren bis in die pädagogische Literatur hinein eine „Wende zur Wahrnehmung“ konstatiert werden konnte, kann jetzt ein wachsendes Interesse für das „Erscheinen“ nicht übersehen werden.

So etwa auch bei Peter Handke, wenn er von einem „Sich-einlassen“ und „Auf sich wirken lassen“ spricht, wobei er das Einzelne im Blick hat, das nicht schon vorweg begrifflich erfassbar ist. Handke ist ein Gewährsmann dafür, dass es nicht einfach um ein neues Schema von Erscheinen und Sich erscheinen lassen geht, sondern um Vollzüge, die nur mit immer wieder neuen Beschreibungen als wirkliche erfasst werden können.¹⁵

X.

Offenbar soll dieses neue Interesse angesprochen werden, wenn jetzt *„Ausgewählte Texte“* aus Heinrich Barths Hauptwerk *„Erkenntnis der Existenz“* (so der Untertitel) unter dem Haupttitel *„erscheinenlassen“* herausgegeben wurden, und dazu als Titelbild ein beobachtendes Auge (aus einem Gemälde) den Eindruck bestärkt, es gelte, auf irgendein Erscheinen zu warten. Ein so suggerierter Wechsel des leitenden Gesichtspunktes von „Existenz“ hin zum „Erscheinen“ dürfte aber nicht wirklich beabsichtigt sein. Wenigstens wäre er mit der Darstellung von Barths „Hauptgedanken“ durch H.R.Schweizer nicht gefordert und nicht gerechtfertigt. Daher kann man wohl davon ausgehen, dass mit dem Titel nicht ernstlich an eine neue Gewichtung unter den beiden „Prinzipien“ gedacht ist, sondern lediglich an einen möglichen neuen Interessentenkreis. Man kann sich der vorliegenden Textauswahl zum ersten Kennenlernen ruhig anvertrauen.¹⁶

Wenn ein dichter Text von über 700 Seiten auf knapp 200 (in kleinerem Format) reduziert wird, muss natürlich interessieren, was ausgelassen und was ausgewählt und damit hervorgehoben wird. In den Kommentaren zumindest wird besonders die Gegenüberstellung „Der einzelne und die Gemeinschaft“ ins Auge gefasst, zu der am Schluss gesagt wird, die „Herausgeber des vorliegenden Auswahlbandes sind zunehmend zu der Überzeugung gekommen, dass Heinrich Barths Hinweise auf Koexistenz und Gemeinschaft weiter verdeutlicht werden können und sollten“, womit aber „ergänzt, verstärkt, verbessert“ gemeint sein dürfte. Barths Hinweis auf die Liebe als „Lebenselement einer transzendental begründeten Koexistenz“ (EE 715) kann nicht genügen.

In den hilfreichen Erläuterungen von Georg Maier zum „Zeitverständnis“ und zur „Individualität“ wird dann nicht mehr nach der „Gemeinschaft“, sondern nach dem „einzelnen“ gefragt, ausgehend von dem konkret geschehenden Erkenntnisprozess. Maier kann sagen: „In der Erscheinung manifestiert sich für die Erkenntnis der Existenz der Auftrag, dem das Individuum sich verpflichtet, wenn es sich selbst treu bleibt. Umgekehrt gerät die Existenz auf bedenklichste Abwege, wenn sie sich der Quelle verschliesst, die sie je gegenwärtig belebt.“ Damit wird die Forderung nach „menschlicher Beteiligung“ aufgenommen, denn es gehe ja nicht um eine nur

„programmatische Überwindung“ einer herkömmlichen Auffassung der Individualität des Menschen, vielmehr letztlich um „Anregungen zur biographisch fälligen Wendung“ hin zu einem „weniger egoistischen und vielleicht weniger anspruchsvollen Verhältnis zum Dasein.“

Als „Denkanstoss“ legt uns Georg Maier seinen dabei eingebrachten Standpunkt nahe: „In uns finden wir die Instanz, welche nach wahrer, aktuell gültiger Erkenntnis strebt... Dieses ‚Innere‘ ist aber durchaus nicht das Besondere in unserem Dasein; es (sc.dies) ist vielmehr das *Vertrauen zur Bejahung dessen, was uns die Erscheinung ... jetzt zu erkennen gibt*. In dieser ist allerdings dieses Besondere gegeben, das nur uns selbst betrifft.“ Doch „Mut und Vertrauen“ sind keineswegs zugleich mit der philosophischen Einsicht gegeben. „Bis zum letzten Kapitel fragt Heinrich Barth nicht nach den Quellen solcher Aufrichtung des Menschen, er scheint sie implizit vorauszusetzen.“ Diesem Kapitel, bei Barth nur „Ausblick“ genannt, widmet Maier unter dem Titel „Philosophie und Glaube“ die notwendige Aufmerksamkeit. Er findet: „Was herkömmlich ‚Kontingenz‘ hiess, verliert um so mehr den Geruch der Sinnlosigkeit, je mehr Vertrauen zum Sich-Ereignenden wirksam wird.“

Hier wäre nun weiter zu fragen, wie weit dieses Vertrauen sich der Zuversicht zu den Momenten der eidetischen Ordnung verdankt, die überall zu finden seien (vgl. Anm. 9), und wie diese Zuversicht durch die uns erreichende Sprache der biblischen Tradition bestärkt wird. Zum zweiten wäre zu prüfen, wie das Ich der Verantwortung, auf das sich Barth beruft, nach der neuen kopernikanischen Wende, die er fordert (weg vom Ich als Mittelpunkt der Erkenntnis, hin zur Vernunft als dem Mittelpunkt) sich unterscheidet von einem Ich, das sich in unserer Humanität begründet wusste. Diese Humanität war in der Wende der „dialektischen Theologie“, die Heinrich Barth wesentlich mit eingeleitet hat, als ungenügend erkannt worden.(vgl. dazu IET 38-40)

Die Heinrich Barth-Gesellschaft hat für ihre Jahrestagung vom 2.Dezember 2000 jedenfalls die Frage gestellt „Was bedeutet ‚*transzendente Existenz*‘?“ und damit bezeugt, dass ihr die Frage nach der „Existenz“ einer erneuten Besinnung (anhand von EE 207-239) wert ist, und sie wird dieses Thema an einer weiteren Tagung weiter verfolgen (vgl den Aufsatz von Armin Wildermuth in diesem Bulletin). Barth hat Existenzphilosophie in der Kontinuität der Geschichte der Philosophie verstanden und darauf hingewiesen, dass sie „im deutschen wie im französischen Sprachbereiche Gefahr läuft, allzu selbstgenügsam ihre je eigene Spur zu verfolgen.“(EE 22) Doch „eine wohlverstandene Existenzphilosophie – wir meinen damit eine solche, die die persönlich ansprechende, persönlich aktuelle Bedeutung der menschlichen Existenz nicht aus dem Auge verliert – hat ihre Vorgeschichte, die bis zur Frühzeit der Philosophie zurückreicht. Wir dürfen die Philosophie der Existenz nicht erst mit Kierkegaard beginnen lassen.“ (EE 48)

Gerade diese ihres Beginnes bei Sokrates bewusste Existenzphilosophie muss jetzt gegen jede einseitige Hervorhebung des Erscheinens weiter bedacht werden. Auch wenn Existenz, indem sie sich verwirklicht, unweigerlich in Erscheinung tritt, ist dieses Moment der Verwirklichung nicht als das Ganze zu nehmen, und auch nicht das Moment ihres Erkennens, wenn es denn als „Sich erscheinen lassen von

Erscheinung“ begriffen wird. An der Existenz, der es „um etwas geht“, hängt das ganze geschichtliche Geschehen. „Wir könnten es aber nicht verantworten, die Philosophie um die Orientierung am Problem der Existenz zu verkürzen.“ (EE 662/3)

An dieser Stelle ist darauf aufmerksam zu machen, dass Barth sich über die geschichtliche Existenz ungewöhnlich tief ansetzende Gedanken gemacht hat. Zum Einen hat er die *unbewusste Existenz* in Erinnerung gerufen: „Wir existieren individuell und sozial nicht nur in dem, worin wir uns aktuell wirklich wissen, sondern auch in dem grenzenlosen Bereiche dessen, was uns nicht zum Bewusstsein kommt.“ (EE 76) Das gibt ihm Gelegenheit, „auch den *Begriff der ‚Möglichkeit‘* zu bedenken und überhaupt das ganze Problem der Modalontologie“. Das „Eindringen in dieses Problemfeld wird bald zu der Einsicht führen, dass schon in der *Philosophie der Modalität* über die Sinnhaftigkeit einer Existenzphilosophie die Würfel fallen.“ (EE 77) Neben dem „wirklichen“ Sein der Existenz ist eine „Möglichkeit“, andererseits eine „Notwendigkeit“ in Erwägung zu ziehen, und damit die Frage der „Kontingenz.“ (EE 530) „Wenn nach der heutigen Terminologie in der ‚Existenz‘ eine Auszeichnung beschlossen ist, dann beruht sie nicht auf einer akzidentiellen qualitativ eminenten Entäusserung des menschlichen Daseins, in der es sich ‚über die Natur‘ erheben würde. Die Auszeichnung der ‚Existenz‘ ist tiefer und grundsätzlicher zu verstehen. Sie besteht darin, dass in diesem Dasein das Seiende als solches nicht den Vorrang behält. Vielmehr wird der Mensch, wie er ‚ist‘, *überholt von dem Menschen, der in seinem Sein in der Zeit einen Raum offener Möglichkeiten und damit einen Raum zur Erfüllung des Sinnes seiner Existenz gewinnt.*“ (EE 634) Sofern mit dem Erscheinen aber „die gemeinsame Voraussetzung der menschlichen Existenz und des kosmischen Seins“ auf dem Spiel steht, braucht es einen Sinn für diese „Voraussetzung“, der nicht ein Wahrnehmungssinn ist, vielmehr einer Besinnung entspricht, die sich in Anspruch nehmen lässt von Sinn. (vgl. EE 267)

Das Reden von „Erscheinen“ und „Sich erscheinen lassen“ verliert seine existentielle Relevanz, wenn damit nur ein menschliches Verhalten angesprochen wird. Mag es einer vertieften Erkenntnistheorie geschuldet sein oder einer metaphysischen Systematik dienen oder einer im weitesten Sinn ästhetischen Betrachtung, es bleibt ohne den Einsatz bei der Existenz, die sich als gefordert versteht und dem mit einem geschichtlich-konkreten „Hier bin ich!“ begegnet, geschichtsferne Theorie. Existenz bekennt sich aber zu ihrer Geschichtlichkeit, wenn sie das „ist“ des Geschehens anerkennt, etwa im Sinne des alten Wortes, das Heinrich Barth gelegentlich in Erinnerung gerufen hat: „Das Leben ist erschienen.“ Von 1. Joh. 1,1-4 her ist zu fragen, ob über den abstrakten Gedanken der „Koexistenz“ hinaus wirklich eine „Gemeinschaft“ angestrebt wird, die in der „Gegenwärtigkeit“ eines solchen „ist“ lebt und in dieser „realen Gegenwart“ auch tragende „Freude“ findet und sich bewahrt. Peter Handke fragt im Blick auf den zitierten Text, der auf „Gemeinschaft“ und „Freude“ abzielt: „Hatte er sich die Freude erhalten? - „Nicht wirklich“ (dachte der Priester, der sich das Wort „Das Leben ist erschienen“ zum „Wahlspruch“ hat werden lassen) „oder zumindest nicht immer.“¹⁷ Wer heute noch gegenüber einer alten

Einsicht, wenn sie nicht von den Griechen, sondern aus Israel stammt, irgendwelche Berührungsängste entwickelt, wird vielleicht lieber Barths philosophische Ausdrucksweise lesen: „In welche Lage der Existenz würden wir geraten, wenn das Verständnis des Mitmenschen und die Überlieferung von der Erfüllung der Existenz in der Geschichte ausfallen sollte? Ohne den zentralen Erkenntnisfaktor der geschichtlichen Bezeugung würde alle Relevanz menschlichen Existierens zusammenbrechen.“¹⁸

Anmerkungen

- 1) Jürg Berthold (HG.) Existenzphilosophie heute, Chronos Verlag Zürich 2000, 140 S. sfr.32. - Die unterschiedliche Schreibweise von „existent(z)ial“ etc. wird im folgenden Referat nicht vereinheitlicht.
- 2) Heidegger findet heute erneut reges Interesse durch das fortschreitende Erscheinen der Gesamtausgabe. Darin liegt als GA Bd. 65 (1989) vor: „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). – Aus der Sek.-Lit. sei hingewiesen auf Otto Pöggeler, Heidegger in seiner Zeit, 1999
- 3) Karl Jaspers – Rudolf Bultmann. „Die Frage der Entmythologisierung, 1954;- Bibliographie und Sek.-Lit. in der Rowohlt Bildmonographie „Karl Jaspers“ von Hans Saner, 1970
- 4) Albert Schweitzer – Fritz Buri, Existenzphilosophie und Christentum, Briefe 1935-1964, hg. Andreas Urs Sommer, München 2000. – Fritz Buri, Albert Schweitzer und Karl Jaspers, 1950; ders. Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens, 3 Bde. 1956, 1962, 1978; ders.: Zur Theologie der Verantwortung, hg. Günther Hauff, 1971 (mit Bibliographie) (zit.ThV) - vgl. auch Hans Saner, Einmütigkeit und Differenz. Zur philosophischen Begegnung von Fritz Buri und Karl Jaspers, in: Bulletin der Internationalen Fritz Buri-Gesellschaft für Denken und Glauben im Welthorizont, 1/1998
- 5) Heinrich Barth, Echter und falscher Existentialismus, (1952) in: Reformatio H.2 (1952) (Die Titel-Formulierung wurde Barth nahegelegt; sie entspricht nicht seiner Wortwahl). Jetzt in: ders.: Existenzphilosophie und neuteamentliche Hermeneutik. Abhandlungen. In Verbindung mit Hans Grieder und Armin Wildermuth hg. von Günther Hauff, 1967 (zit. Abh.), 100-110
- 6) Heinrich Barth, Transzendierende Existenz, in: Studia Philosophica, 7(1947) 4-26, abgedruckt in: Abh. 54-71, vgl.61; im Vorwort zu „Erkenntnis der Existenz“ wird im Vorblick auf dieses Buch von einer „nicht zur Ruhe kommenden Polemik gegen alle ontologische Begründung der Existenzphilosophie““ gesprochen. (EE 8)
- 7) Christian Geyer, Am Ende steht die Tat, FAZ 12.Dez.2000
- 8) Heinrich Barth, Gotteserkenntnis, (1919); zitiert in: Günther Hauff, Ursprung und Erscheinung, in: G.Hauff, H.R. Schweizer, A. Wildermuth (Hrsg.), In Erscheinung Treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen (1990) (zit.IET) 38. - Zum zweiten Zitat vgl. den Zürcher Vortrag „Die Krisis der Vernunft“, Reformatio 1957, 614-627, Zitat in: IET 59; (vgl. auch EE 502) Zu dem Ausdruck „Voraussetzung einer sinnvollen Bewegung“ könnte verglichen werden: Sap.Sal. 7,24: „Die Weisheit ist beweglicher als jede Bewegung ...“
- 9) vgl. 2.Mose 33,18; Jes.Sir. 42,22; Sap.Sal. 13,3; - Barth spricht von einer „Beglückung darüber, dass etwas ‚da-ist‘“ (EE 671) und sieht überall Momente eidetischer Ordnung. Barth nennt sie: „Zahl, Mass und Struktur“. (EE 672, vgl. Sap. Sal. 11,20)
- 10) Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, 1998, 6.Aufl.2000. Mit 36 (!) Seiten Bibliographie. - vgl. ders: Art: „Selbstsorge“ in: Histor.Wörterbuch der Philos., Bd.9, 1995, Sp. 528-535 - vgl. Volker Caysa, Aktuelle deutschsprachige Konzeptionen einer Philosophie der Lebenskunst, in: Information Philosophie, 5/ Dez.2000. - vgl. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, 1995, 8.Aufl 2000
- 11) Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, 1931, S. 161,150, zit. aus Hans Saner, Karl Jaspers, romono, 96

- 12) vgl. Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft Nr.2/Juni 1998, S.15
- 13) Armin Wildermuth, Der Anfang der Philosophie und die Erscheinung, in: Bulletin ...
Nr.1/Sept.1997, 9-18;
- 14) vgl. die Besprechungen von Armin Wildermuth zu Walter Seitter, Gernot Böhme, Jens
Soentgen, Dorothea Grund, Martin Seel und Eva Schürmann in: Bulletin ... Nr. 2, 3 und 4
- 15) zu Peter Handke vgl. Günther Hauff in: Bulletin ...Nr. 1/Sept.1997, S.8
- 16) erscheinenlassen Ausgewählte Texte aus Heinrich Barths Hauptwerk ‚Erkenntnis der Existenz‘.
Mit Hinführungen von Rudolf Bind, Georg Maier, Hans Rudolf Schweizer , 1999
- 17) Peter Handke, Mein Jahr in der Niemandsbucht, 1993, S. 623
- 18) Heinrich Barth, Abh. 309

Generalversammlung am 2. Dezember 2000 in Basel, Malzgasse 9

Bericht des Präsidenten

Seit der ersten Generalversammlung am 5. Dezember 1998 haben sich einige Lichtblicke eingestellt, die der langjährigen Beschäftigung einiger Mitglieder mit dem Werk und den philosophischen Intentionen Heinrich Barths zu verdanken sind. Vor allem ist erfreulich, dass sich auch ausserhalb unseres „Basler Kreises“ philosophisches Interesse regt oder wir (aus unverantwortlicher Unkenntnis) schon bestehendes Interesse nicht wahrgenommen haben und uns deswegen eine Dissertation über Barths Philosophie überraschen konnte. Aus dieser Arbeit von Dr. Dorothea Grund, *Erscheinung und Existenz. Die Bedeutung der Erscheinung für die Ansatzproblematik der transzendental begründeten Existenzphilosophie Heinrich Barths*, Amsterdam/Atlanta (Editions Rodopi B. V.) 1999 ist ersichtlich, dass die bis anhin publizierten Schriften von und Studien zu Heinrich Barth als Grundlagen für eine intensive Auseinandersetzung benutzt werden konnten. Inzwischen ist auch eine Rezension dieser Arbeit von Dr. Harald Schwaetzer (Trier) in den *Phänomenologischen Forschungen, Neue Folge* (2000) erschienen. Dass es sich hier um einen Neukantianismus-Forscher handelt, ruft die philosophische Herkunft Barths wieder in Erinnerung, der, wie der Rezensent anregt, endlich einmal im Kontext von Ernst Cassirer, Nicolai Hartmann und Martin Heidegger dargestellt werden sollte. Dr. Jens Soentgen (Frankfurt) führte in einer vom Hessischen Rundfunk im Januar 1999 ausgestrahlten Sendung über „Hundert Jahre Phänomenologie“ die Erscheinungsphilosophie Barths in den Kreis der massgebenden phänomenologischen Denker ein. Zudem nahm er die Publikation des Barth-Readers von Rolf Bind, Georg Maier und Hans Rudolf Schweizer *erscheinenlassen*, Basel (Schwabe) 1999 zum Anlass, einen engagierten Essay in der NZZ zu veröffentlichen - unter dem Titel „Der vergessene Bruder. Über den Philosophen Heinrich Barth“ (NZZ, Beilage Literatur und Kunst, 27./28. November 1999). Weiter ist zu erwähnen eine Dissertation von Dr. Eva Schürmann, *Erscheinen und Wahrnehmen. Eine vergleichende Studie zur Kunst von James Turrell und der Philosophie von Merleau-Ponty*, München (Wilhelm Fink) 2000, die sich erhellende Anregungen aus den Werken Barths und den Studien zu seiner Erscheinungsphilosophie holt und zu erregenden Einsichten in eine neu zu formulierende Ontologie vordringt. Bei ihren ästhetischen Kunst-Untersuchungen und philosophischen Auseinandersetzungen konnte sie sich auch auf zwei Lehrer persönlich beziehen, die im Ansatz weitgehend mit Barth übereinstimmen und bereits auch als Autoren von Beiträgen in der Publikation *In Erscheinung Treten*, Basel (Schwabe) 1990 fungierten – die Professoren Gottfried Boehm (Basel) und Michael Bockemühl (Witten/Herdecke).

Die Thematik des Erscheinens ist in unterschiedlicher Weise auch von Martin Seel aufgenommen worden. Seine Abhandlung *Ästhetik des Erscheinens*, München/Wien

(Carl Hanser) 2000, kann sogar in einer gewissen Bezugnahme auf die barthschen Position gelesen werden, die von dem Autor allerdings als „fundamentalistisch“ bezeichnet wird. Wie schon aus früheren Schriften bekannt, hat sich der tschechische Philosoph Jan Patočka (1907-1970) in seiner Distanzierung von der Husserlschen Phänomenologie intensiv mit dem Erscheinungsproblem auseinandergesetzt. Aus dem Nachlass ist nun ein Band veröffentlicht worden, der tiefere Einblicke in seine Untersuchungen gewährt: *Vom Erscheinen als solchen, Texte aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Helga Blaschek-Hahn und Karel Novotný. Reihe ORBIS PHAENOMENOLOGICUS, Freiburg/München (Karl Alber) 2000.

Diese Hinweise betreffen den weiteren Horizont des sichtbar werdenden „erscheinungsorientierten Denkens“. Die engere Arbeit der Gesellschaft ist allerdings nicht ganz den projizierten Zielen gerecht geworden. Die zur Verfügung stehenden Mittel und Kräfte sind äusserst beschränkt – doch die bereits erwähnten Lichtblicke dürfen als Ansporn für intensivere Anstrengungen einverwandelt werden. In die Chronik einzutragen sind drei Tagungen:

4. Dezember 1999: Vortrag von Prof. Dr. Helmut Holzhey über „Kontingenz“ : Begriff und Bewältigung in Gerhard Hubers *Eidos und Existenz*

8. April 2000: Kolloquium über Heinrich Barth – I. P. V. Troxler – Rudolf Steiner mit Kurzreferaten von H. R. Schweizer über Troxler, Rudolf Bind und Georg Maier über Steiner.

2. Dezember 2000: Textarbeit zur Frage: Was bedeutet „Transzendente Existenz“?

Erschienen sind zwei Nummern unseres „Bulletins“, neu mit dem Eintrag ISSN1424-4780 versehen: Nr. 3/Dezember 1999 „Erscheinung und Materialität“ und Nr.

4/November 2000 „Philosophie des Erkennens“. Es sollte möglich sein, im Jahr 2001 mindestens zwei Nummern zu publizieren. An dieser Stelle sei den Mitgliedern Günther Hauff, Georg Maier und Rolf Bind für die Betreuung des Lektorates und des Druckes gedankt. Wegen der jeweils sorgfältigen Vorbereitung der Tagungen stehen wir bei Günther Hauff und wegen der guten Buchführung unserer Finanzen bei Georg Maier ebenfalls in der Dankesschuld.

Im Verlauf der Berichtsperiode verloren wir vier Mitglieder, denen die Philosophie Heinrich Barths auch ein existentielles Anliegen war – Frau Verena Conzetti und Herr Hans Scholer, beide aus Basel, Frau Ursula LaRoche und Herr Dr. Hans Grieder, beide aus Zürich. Herr Grieder gehörte auch zu den Herausgebern von Heinrich Barths „Abhandlungen“ von 1967.

Die Mitgliederanzahl ist konstant um 25 geblieben. Die besonderen Schwierigkeiten der Mitgliederwerbung sind bekannt. Sie zu überwinden bedarf es der Ideen und der Anstrengungen des „kleinen Restes“, der, wie ich glaube, die Lichtstreifen, die sich in den letzten beiden Jahren zeigten, in optimistischem Sinne interpretieren darf.

Der Präsident:

Prof. Dr. Armin Wildermuth

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