

PHÄNOMENOLOGIE UND PHILOSOPHIE DER ERSCHEINUNG

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;
Quästor: Dr. Georg Maier
Ehrenmitglied: Prof. Dr. Gerhard Huber

Bulletin Nr. 7

Mai 2002

Inhalt

Vorwort

Vom Phänomen zur Erscheinung - eine Konfrontation (*Armin Wildermuth*) 2

Hinweise auf Beiträge zum Erscheinungsdenken

Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen (Jan Patocka: *Vom Erscheinen als solchem.*) (*Armin Wildermuth*) 3

Essay

Heinrich Barth und die Phänomenologie (*Armin Wildermuth*) 7

Hundert Jahre Phänomenologie

Eine Zwischenbilanz (*Jens Soentgen*) 14

Rezension

Heinrich Barth: Erkenntnis der Existenz. (*Hermann Schmitz*) 30

Hinweis

aus Ernst Oldemeyer „Zur kosmischen Bedeutung von Bewusstsein“ 35

Heinrich Barth-Gesellschaft

Zum Gedenken an Hans Rudolf Schweizer (*Armin Wildermuth*) 36

Veranstaltung; - Grabstein von Heinrich Barth auf den „Ehrenhof“ versetzt 40

Übersicht über die Bulletins der Heinrich Barth-Gesellschaft Nr. 1 – 6. 41

Vom Phänomen zur Erscheinung - eine Konfrontation

Die beiden Schwerpunkte der Barth'schen Philosophie sind Existenz und Erscheinung. Aus der Ferne stellen sich seine Werke wie eine versuchte Synthese aus Neukantianismus und Phänomenologie dar. Bleibt man bei den Schlagworten, kann man diese beiden Bewegungen auf weitere einfache Grundeinsichten zurückführen. Aus dem Marburger Neukantianismus eignet sich Barth als Erbteil, um ihn zu besitzen, die „reine Erkenntnis und den reinen Willen“ an, und in der distanzierten Hinblicknahme auf den phänomenologischen Aufbruch übernimmt er den Grundgedanken des „Erscheinens der Erscheinung“. Dass es sich in dieser Synthese um eine Philosophie der Erkenntnis handelt, mag denen zu schaffen machen, die das unhintergehbare Faktum des Erkennens mit Erkenntnistheorie oder Bewusstseinsphilosophie zu deuten sich bemühen. Wer darauf aufmerksam machen will, dass es sich hier um einen längst überholten Idealismus handle und die Wirklichkeit nicht im blossen Erscheinen aufgehe, dem darf man seinerseits vorwerfen, dass er immer noch in einem scholastisch-cartesischen Ontologismus steckt, den zu durchschauen und zu überwinden für heutiges Philosophieren eine fast hoffnungslose Zumutung bedeutet. Die Herrschaft des Theoretisch-Ontologischen ist gerade dort am deutlichsten und tragischsten wirksam, wo heute Philosophen von Praxis, Praktischer Philosophie und Ethik reden. Die Wut des Reduzierens zerstört die Fakta des „Guten“ und der „Erscheinung“.

Mit diesem Bulletin soll die Konfrontation der Erscheinungsphilosophie mit der Phänomenologie begonnen werden. Vielleicht ist es ein Missverständnis, Heinrich Barth als einen Aussenposten der phänomenologischen Bewegung namhaft zu machen. Doch in dem Augenblick, in dem die Phänomenologie sich selbst auf ihren Ansatz und ihre Grundlagen besinnt und dem Erscheinen den ihm gehörigen Respekt zu erweisen vermag, ändert sich die Situation. Umgekehrt ist die Öffnung der reinen Vernunftphilosophie zu der Fülle phänomenaler Wirklichkeit zu befürworten, allerdings nicht um den Preis ihrer Selbstaufgabe durch eine allzu beflissene Einbettung in Welt-Strukturen, wissenschaftliche Konstruktionen und theoretisch-ontologische Substruktionen. Die Furcht vor Metaphysik, Jenseitigkeit, Glaubenswirklichkeit und existentielltem Standpunktsbezug sollte heute - in post-postmoderner Zeit radikaler Unsicherheit - nicht mehr derart ausgeprägt sein, dass sie den Blick auf die allernächsten Offenbarkeiten verstellen müsste.

Es mag als philosophiegeschichtliches Sonderproblem erachtet werden, eine Denkposition wie den „kritischen Idealismus“ der Marburger Schule (als Neukantianismus mehr disqualifiziert als bloss benannt) mit der heute noch lebendigen Phänomenologie und dem Seinsdenken Martin Heideggers (ein Thema, das einem späteren Bulletin zugedacht ist) zu konfrontieren. Doch bei näherer Beschäftigung kann es einem vorkommen, als stosse man auf Granit. Irgendwann

macht sich eine „ontologische Frage“ geltend, die tatsächlich auf Kant zurückweist, der doch die Grundlage eines nicht-ontologischen, nicht-metaphysischen, nicht-aristotelischen Denkens bereitstellte. Dass Neukantianismus und Phänomenologie aufgrund ihres Kant-Bezuges durchaus offen zu einander sein können, zeigte schon das Spätwerk Paul Natorps an (dem übrigens Heinrich Barth den 2. Band seiner *Philosophie der Erscheinung* widmete) - die von Hinrich Knittermeyer eingeleitete *Philosophische Systematik*.

Dass der Diskurs zwischen den verschiedenen phänomenologischen und erscheinungsorientierten Positionen manchmal schwierig ist, erweist sich in der Rezension von Hermann Schmitz zu Heinrich Barths *Erkenntnis der Existenz*. Niemand, der sich einige Zeit mit der Philosophie Barths auseinandersetzte, dürfte an den Äusserungen des Begründers der Neuen Phänomenologie Freude empfinden. Sollten „wir“ - gemeint sind die für das Bulletin Verantwortlichen - in gleicher Weise wie der Rezensent antworten, Satz um Satz auseinandernehmen? Vorerst wollen „wir“ es beim Bedauern über einen gescheiterten Diskursversuch bewenden lassen.

Armin Wildermuth

Hinweise auf Beiträge zum Erscheinungsdenken

Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen

Jan Patocka: *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*. Hg. von Helga Blaschek-Hahn und Karel Novotný. Freiburg (Breisgau)/München (Alber), 2000. *Orbis phaenomenologicus*: 2, Quellen; Bd. 3

Armin Wildermuth

Die Phänomenologie sei die „Lehre vom Erscheinen als solchem“. Das versucht Jan Patocka in seinen Fragmenten in stets neuen Anläufen darzulegen. Die etwas schwerfällige, teutonisch anmutende Formulierung rückt das Erscheinen des Erscheinenden bzw. der Erscheinungen ins Zentrum philosophischer Analyse und Reflexion. Die Differenz von Erscheinen und Erscheinendem wird als derart gravierend erkannt, dass Patocka geradezu eine neue Disziplin (120) im Kommen sieht, auch einen neuen Typ des Wissens (49) und vor allem eine neue Form von Phänomenologie, die mit der Philosophie konvergieren soll. Liest man sich in dieses Fragmenten-Konvolut ein, stösst man plötzlich auf die urphilosophische Emotion des Staunens: „Ein Wunder aller Wunder - dass Dinge nicht nur sind, sondern erscheinen, sich kundgeben {...}“ (273). Patocka dringt zu einer „Sphäre des absoluten *Gebens*, des *Sich-Zeigens*, der *Manifestation*“ (119f) vor und stellt lapidar fest: „Das Sich-Zeigen ist eine Weltdimension.“ (120)

Jan Patočka und Heinrich Barth, der eine in Prag, der andere in Basel lehrend, kannten sich nicht. Der tschechische Philosoph denkt in den Umgrenzungen, die durch Husserl, Heidegger und Eugen Fink gezogen worden sind, bleibt dem phänomenologischen Ansatz treu und kritisiert ihn zugleich fundamental - der schweizerische Philosoph hält sich ebenfalls treu an seine Marburger Lehrer Hermann Cohen und Paul Natorp, wandelt aber deren kantianische Ursprünge um in eine Philosophie der Existenz, bezieht weite Bereiche der philosophischen Tradition in seine Darlegungen ein und weiss sich auch in grösseren geschichtlichen Horizonten zu positionieren. An diesen beiden Denkern wird deutlich, dass die Mauern zwischen den Phänomenologen und den Neukantianern selbst noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts von derart konsistenter Undurchlässigkeit waren, dass kaum eine Kunde von hien zu drüben dringen konnte. Und doch liegen die Parallelen auf der Hand. So formuliert Patočka: „Erscheinen, Offenbarwerden, Manifestwerden war seit jeher, von den Anfängen der Philosophie an, ein Problem. Es wurde aber als Erscheinen nicht thematisiert, sondern meistens wurde das Problem des Erscheinens sofort mit dem Problem der *Struktur und Relationen dessen, was erscheint, verschmolzen*.“ (273) Es bleibt Spekulation, sich vorzustellen, welchen Gebrauch Patočka bei Kenntnis von Barths zweibändigem Werk *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte* (aus den Jahren 1947 und 1959) gemacht hätte. Die Intention beider Denker scheint aber sehr ähnlich gewesen zu sein. Wir finden gleichlautende Begriffsbildungen in den Werken beider Philosophen, so z.B. „Erscheinenlassen“, „In-Erscheinung-Treten“, „Erscheinen des Erscheinenden“, „Bewegtheit der Existenz“, „Manifestation“, auch stimmen sie in den Oppositionen gegen Subjektivismus, Bewusstsein, Intentionalität u.a. überein. Ist die gegenseitige Unkenntnis zwischen Patočka und Barth zwar aus zeitgeschichtlichen Gründen verständlich, so doch weit weniger das gegenseitige Nicht-zur-Kennntnis-Nehmen von Eugen Fink und Heinrich Barth, die sich an der Universität Basel, der eine als Ordinarius, der andere als zeitweiliger, aus Freiburg i.Br. herbeieilender Gastprofessor tätig, persönlich gekannt haben müssen. Auch Eugen Fink drängt über die in ihrer theoretischen Haltung befangene Phänomenologie Husserls hinaus und sieht wie Patočka eine vergessene Form ursprünglicher Kosmologie.

Patočka versucht durch eine „asubjektive Phänomenologie“ den Subjektivismus der Husserlschen Phänomenologie zu überwinden. Sie liegt in der Konsequenz der Lehre vom Erscheinen oder der Phänomenologie, die als „Wissenschaft des Erscheinens des Seienden“ (218) konzipiert ist. Ihre Fragestellung sucht keine ichliche Instanz hinter den Erscheinungen, sondern richtet sich auf das Erscheinen selbst. Die Frage lautet nun: „...wie kommt *gerade dasjenige, was erscheint*, zum Erscheinen?“ (273) Dass nicht eine „objektive“ Phänomenologie versucht wird, ist im Akt der Epoché selbst angelegt. Methodisch tritt das untersuchende Subjekt zurück zugunsten des phänomenalen Grundprozesses, dem „In-Erscheinung-Treten“ (97) oder, anders formuliert, dem in den Phänomenen wirksamen Grundgeschehen, dem „Erscheinenlassen“ (193). Was Husserl vernachlässigte, nämlich zu fragen, was Erscheinung sei (154; 262ff) oder was Phänomen heisse (219), das will Patočka durch seinen neuen,

dynamischen Ansatz nachholen und durch eine tiefere Evidenz beantworten. Folgt man der Spur, die durch diesen Ansatz sichtbar wird, dann blitzt in Umrissen ein anderes, apriorisches Universum auf, ein „anderer Universumszusammenhang als der rein sachlich-kausale“ (93f), ein Kosmos des Erscheinens, der jeder physikalischen Kosmologie zuvorgeht (129).

Nun soll es nicht die Aufgabe dieser kurzen Besprechung sein, eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Philosophen Patocka zu leisten. Diese steht offenbar immer noch aus, wie Christian Rabanus¹ in einem orientierenden Bericht über die Patocka-Rezeption im deutschsprachigen Raum beklagt. Die Herausgeber betonen zu Recht, dass der vorliegende Band in den Zusammenhang weiterer Schriften Patockas einzureihen ist. Zudem versteht sich, dass man Texten, die von einem Autor nicht zur Veröffentlichung vorgesehen waren, immer mit Vorbehalt begegnen muss.

Doch es lassen sich einige Frontlinien bestimmen, an der Diskussionen mit dem Erscheinungs-Denken Patockas einsetzen könnten. Gerade eine Konfrontation mit der Erscheinungs- und Existenzphilosophie Heinrich Barths könnte dienlich sein, die ontologischen Grundlagen der Phänomenologie Patockas einer kritischen Analyse zuzuführen. Angesichts auch der grossen geschichtlichen Bedeutung, die Patocka der Entdeckung des „Erscheinens des Erscheinenden“ zuerkennt, und indem er sogar dem Erscheinen den Primat konzidiert, stellt sich die Frage, ob er nicht, ohne es zu bemerken, den Schlingen des ontologischen Denkens verfallen ist. Allzusehr ist er von Heideggers Seins-Obsession fasziniert, vom Ansatz des In-der-Welt-Seins in *Sein und Zeit* und von der späteren ontologischen Differenz von Sein und Seiendem, als dass er dem Erscheinen einen über die neutralisierende ontologische Begrifflichkeit hinausgehenden Wirklichkeitscharakter zugestehen könnte. Er beraubt sich durch die asketische Asubjektivität auch der Möglichkeit, den Vollsinn des Erscheinens als Ereignis ernst zu nehmen. In diesem ist doch die Bewegtheit der Existenz eingeschlossen - und wenn Existenz überhaupt einen Sinn besitzt, dann ist sie stets lebendiges Einzelereignis. Patocka konzipiert aber eine Lehre vom Erscheinen, die es gerade wieder dem theoretisch-ontologischen Horizont einfügt, in dem das Erscheinende, die Erscheinungen, beheimatet sind. Wenn schon das Erscheinen als solches den „Welt-Urhorizont“ bildet, sogar das Umfassende von Dingen und Subjekten bildet (123) und dazu eindeutig „kein Seiendes ist und es kann nicht wie auf ein Seiendes hingewiesen werden“ (119), dann muss man sich doch die

¹ Christian Rabanus : "Die Rezeption des philosophischen Werks von Jan Patocka im deutschsprachigen Raum. Ein Bericht", in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, hg. von Günther Figal und Enno Rudolph, Stuttgart 1998, Heft 1, S. 169f. - Die Beiträge dieses Heftes gingen aus einer Tagung vom 6. - 11. April 1977 in Prag hervor, die unter dem Titel: "Das Phänomen als philosophisches Problem. Grenzgänge mit Jan Patocka und Eugen Fink" veranstaltet wurde. Als Autoren zeichnen Walter Biemel (Aachen), Rudolf Bernet (Leuven), Natalie Depraz (Paris), Marc Richir (Brüssel), László Tengelyi (Budapest), Pavel Kouba (Prag), Hans Rainer Sepp (Prag), Filip Karfik (Prag), Ronald Bruzina (Lexington), Guy van Kerckhoven (Brüssel/Bochum), Christian Rabanus (Wiesbaden).

Frage stellen, ob diesem „apriorischen Weltphänomen“ (125) überhaupt noch mit den ausgelaugten ontologischen Begriffen beizukommen ist. Doch neben vielen weiterführenden Einsichten steht die beinahe furchtsame Bemühung, das Erscheinen als solches seiner Dignität zu berauben und es als „Weltstruktur“ (123) oder als „Spiel, das nur unter Einhaltung eines Feldes von Regeln möglich ist“ (138), zu zähmen und zu ontologisieren.

Es ist, als ob Patocka zwar deutlich sieht, dass die Erforschung des Erscheinens des Erscheinenden das Grundanliegen der Phänomenologie bildet, doch diese Aufgabe nicht anders anpacken kann, als sie sogleich in den vorgegebenen Spielraum der Phänomenologie einzufügen. Dieser ist gebildet durch einen Konnex von sich gegenseitig bedingenden Konzepten wie Epoché, Welt, Transzendentalität und Phänomenales Feld. Wie bereits angedeutet, wird sich Patocka über eine Art Entsubjektivierung der Phänomenologie der Dimension des Erscheinens bewusst, was zur Folge haben muss, dass das Ereignis des Erscheinens in theoretische Distanz rückt und seine „existentielle“ Virulenz, wie sie Kierkegaard entdeckte und Heinrich Barth philosophisch artikulierte, unsichtbar bleibt und nicht durchzubrechen vermag. Dies birgt die Gefahr in sich, dass Patockas „Lehre vom Erscheinen“ als eine Art phänomenologisch-scholastische Konstruktion rezipiert werden kann. Die an sich instruktive Darlegung von Filip Karfik ist dafür ein gutes Beispiel¹. Eugen Fink als Gesprächspartner von Patocka erweist sich in der Durchdringung des Problems des „Erscheinens der Erscheinung“ letztlich konsequenter und offensichtlich auch einfallsreicher, wie Guy von Kerckhoven in seinem Essay „Diesseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen bei E. Fink und J. Patocka“² zeigt. Er bezieht sich besonders auf Finks Werk *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomens*³, dem die Vorlesungen im Wintersemester 1955/56 zugrundeliegen sollen. Ein Satz weist z.B. ganz eindeutig in die Richtung einer eigenständigen Philosophie des Erscheinens, die von ontologischen (und damit auch metaphysischen) Vorurteilen befreit sein könnte: „Das Seiende macht nicht sein Erscheinen, es ist durch das Erscheinen vermittelt, es ist, was es ist, im Erscheinen.“⁴ Zu prüfen wäre, ob Fink selbst diesem einen Satz in seinen eigenen Darlegungen tatsächlich streng nachgedacht hat. Auch für Patocka stellt sich die ketzerische Frage, ob das Erscheinen nicht tiefer als das Sein anzusetzen sei.

Zum Schluss sei nochmals betont: Eine gründliche Untersuchung des phänomenologischen Phänomens und des erscheinungsphilosophischen Erscheinens bleibt nach diesen Erörterungen ein Desiderat, dem zu entsprechen sich lohnen dürfte. Ein solcher Diskurs käme nicht um die Aufgabe herum, unerledigte Traktanden der deutschsprachigen Philosophie endlich in grösserem Stil an Angriff zu nehmen,

¹ Ebd. S. 94 - 109

² Ebd. S. 124 - 142

³ Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt, Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Phaenomenologica Bd. 1, Den Haag 1958.

⁴ Vgl. Anm. 1: S. 139

nämlich einzudringen in das Beziehungsgeflecht von Lebensphilosophie, Neukantianismus, Immanenzphilosophie, Phänomenologie und den verschiedenen Varianten des Aristotelismus, wie sie sich z.B. im Neuthomismus, bei Brentano und Heidegger geltend machten.

Essay

Heinrich Barth und die Phänomenologie

Armin Wildermuth

Warum ist die Philosophie der Erscheinung keine Phänomenologie? Diese Frage scheint umso verwunderlicher zu sein, wenn man meint, dass es sich um synonyme Begriffe handelt, nur einmal in deutscher und einmal in griechischer Sprache gefasst. Dass sich hinter diesen Begriffen philosophische Anstrengungen verbergen, die sich in unterschiedlicher Richtung entwickeln, bedarf der Erläuterung. Nicht zu leugnen ist, dass es Bereiche gibt, in denen sich beide Sichtweisen überdecken und sich manchmal als kongruent erweisen. So mag es heute sinnvoll sein, Heinrich Barth als einen Spätankömmling in der „Phänomenologischen Bewegung“ zu begrüßen. Sicher ist Jens Soentgen zuzustimmen, dass dieser neben seinem Bruder, dem Theologen Karl Barth, unbekannt gebliebene Philosoph in die Reihe der grossen „Phänomenologen“ des 20. Jahrhunderts aufzunehmen sei. Zwar ist bei den Phänomenologen der unterschiedlichsten Richtungen unbestritten „die Erscheinung“ das führende Thema, doch was sie postulieren, entspricht nicht stets der tatsächlichen Durchführung ihres philosophischen Programms. Diese Kritik muss sich selbst Husserl gefallen lassen. Aus intensiver Auseinandersetzung mit dessen Phänomenbegriff kommt z. B. Jan Patocka zur Einsicht:

„Erscheinen, Offenbarwerden, Manifestwerden war seit jeher, von den Anfängen der Philosophie an, ein Problem. Es wurde aber als Erscheinen nicht thematisiert, sondern meistens wurde das Problem des Erscheinens sofort mit dem Problem der *Struktur und Relationen dessen, was erscheint*, verschmolzen.“¹

Es ist, als ob hier ein Schleier zerrisse, ein ganz neuer Horizont aufbräche und die Sicht auf einen originären, nicht-physikalischen Kosmos frei werde. Dieser läge allen Phänomenen der Phänomenologie voraus:

¹ Jan Patocka: *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*. Hg. von Helga Blaschek-Hahn und Karel Novotný. Freiburg/München (Alber) 2000, S. 273. - Vgl. auch die Rezension dieses Werkes in diesem Bulletin.

„Die Welt ist nur mit dem Inbegriff des wirklich Erscheinenden und des Erscheinenkönnenden gleichzusetzen: das bedeutet aber, das jeder spezifische und spezielle Weltbegriff, wie z. B. der einer Kosmologie im physikalischen Sinne, schon die vorgängige Struktur und Gesetzmässigkeit des Erscheinens voraussetzt.“¹

Die Grundlagenkritik Patockas an der Husserlschen Phänomenologie führt ihn vorerst zum Entwurf einer „asubjektiven Phänomenologie“ und weiter zu einer „Lehre vom Erscheinen als solchem“. Es ist geradezu spannend zu verfolgen, wie Patocka und Heinrich Barth, unabhängig voneinander, zu einer analogen Begriffsbildung gelangen. Vor allem wird beiden Denkern die Differenz von Erscheinendem und Erscheinen, von „phainomenon“ und „phainesthai“ zur Basis einer tatsächlich so zu bezeichnenden Erscheinungslehre oder Erscheinungsphilosophie. Man könnte sie auch - mit einigem Vorbehalt - als eine „Phänomenologie der Phänomenologie“ bezeichnen. Trotz Jan Patocka und auch Eugen Fink ist das „Erscheinen“ kein führender Gedanke der heute gängigen Phänomenologien geworden. Aber auch bei den beiden erwähnten Philosophen bleibt fraglich, ob sie das Dass als Phänomens-Ereignis und die existentielle Bedeutung des Erscheinens der Erscheinung erreicht haben. Dass zwischen dem kühl beschriebenen Phänomen etwa des Hörsaal-Katheders und dem existentiellen Weckruf einer Amsel in der Morgendämmerung, der in den Lebenszusammenhang eines bestimmten Menschen einbricht, ein geradezu abgründiger Unterschied waltet, stellte Jens Soentgen im Essay über den „Ruf der Amsel“ (Bulletin Nr. 5) eindrücklich dar. Eine Phänomenologie als „Lehre des Erscheinens“ tritt kaum aus dem Bannkreis des Theoretischen und Ontologischen.

Was Heinrich Barth von den Phänomenologen unterscheidet, ist die ihn leitende transzendente Idee einer „ursprünglich-synthetischen Einheit von Erscheinen, Existieren und Erkennen“. Dies klingt reichlich spekulativ, doch ist dieses Konzept der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in Kants Kritik der reinen Vernunft nachgebildet. Es soll, anders ausgedrückt, das Ineinander oder die gegenseitige Verwiesenheit von Erscheinen, Existieren und Erkennen bezeichnen. Dies bedeutet: Alles, was erscheint, ist offen für Erkenntnis und existentielle Erfahrung; das Existieren selbst ist immer erscheinend und nicht durch etwas anderes als durch sein eigenes Erkennend-Sein erklärbar, und das Erscheinen, nebst seinem Offensein für Erkennbarkeit, beglaubigt sich allein durch sich selbst. In unserer cartesianisch-claubergisch (letztlich scholastisch-nominalistisch) dominierten Traditions-Ontologie - (auch dort, wo sie diese durch eine gesteigerte Ereignis-Ontologie zu überwinden glaubt) - huldigt man anscheinend irreversiblen Grenzkontrollen zwischen den Bereichen der Ding-, Sachverhalts- und Gegenstands-Erscheinungen, der Existenz als Letztgrösse unter dem Titel von Subjekt, Individuum oder Person - und der Erkenntnis als einer Fähigkeit des Bewusstseins, das selbst wieder einen Bereich mit neuronalem und biologischem Bedingungs-Untergrund bilden soll. Der transzenden-

¹ Ib. S. 129

tale Ansatz Heinrich Barths unterläuft diese Unterscheidungen, die selbst nur wieder Resultate sind einer „Dialektik“ zwischen dem an sich nie objektivierbaren „Logos“ (als dem Urfaktum des Überhaupt-Denken-Könnens) und dem - auch bei Hegel so erkannten - „erscheinendem Wissen“, das sich in den Horizonten von Sprache und leiblicher Sinnlichkeit „inkarniert“. Das klingt darum für die meisten Leser „spekulativ“, weil sie, dem heute üblichen Verständnis folgend, die eigene Bereichs- und Grenzkontrollen-Spekulation zu Fakten und Gegebenheiten fixiert und versteinert haben. Philosophisch kann man aber Heinrich Barths transzendentalen Ansatz als eine Transformation von Hermann Cohens Ursprungs-Philosophie verstehen.

Verglichen mit den Ursprungsfunktionen von Erscheinen, Existieren und Erkennen bei Barth zeigen sich bei Husserl sehr rasch Begrenzungen. Zwar kann die genannte transzendente Einheit mit der „transzendentalen Subjektivität“ verglichen werden, deren anonym leistende Funktion an die erzeugende Mächtigkeit des Cohenschen „Ursprungs“ erinnert. Doch auch hier ist, nach Barth und übrigens auch nach Patocka, der Grundfehler unübersehbar: das grundgebende und fundamentale Prinzip wird durch eine objektivierende Distanzierung der theoretischen Reflexion verfügbar gemacht und als für die Erkenntnis grundgebendes Moment der Erkenntnis selbst unbemerkt entzogen. Das transzendente Denken der Erscheinungsphilosophie setzt grundsätzlich tiefer an als die transzendente Phänomenologie. Sie setzt aber auch nicht beim bereits schon eng begrenzten „Phänomen“ ein, das sich als Gegebenheit der Deskription darbietet. Bevor sich Phänomene überhaupt als solche zeigen können, ist jenes Grundgeschehen zu berücksichtigen, das sich im Zusammenspiel von Sich-Erscheinenlassen des Erscheinenden und der bestimmenden Erkenntnis vollzieht und diejenigen Horizonte herausarbeitet, in denen sich überhaupt Dinge, Gegenstände, Objekte, Atome oder Elemente, Substanzen, Archäen, Kräfte usw. darbieten können. Die von Heinrich Barth geleistete Arbeit in seiner *Philosophie der Erscheinung* wird verkannt, wenn man sie nicht in jener Dimension versteht, der jeder Phänomenologie zugeht. Nur ein Hinweis: eine Phänomenologie der alchemistischen Weltsicht ist/wäre grundsätzlich von anderem Charakter als eine Phänomenologie des von der wissenschaftlichen und technischen Intelligenz geprägten Weltwirklichkeit. Mag die Fülle, die sich der phänomenologischen Reflexion und Deskription öffnet, auch überwältigend sein (EE 23), sie darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie nur einen beschränkten Bereich der Erscheinungswirklichkeiten ausmacht. Umgekehrt gilt allerdings, dass eine derart konsequente transzendentalphilosophische Erscheinungsbesinnung die Probleme der „Lebenswelt“, in der sie sich selbst vollzieht, zu wenig berücksichtigt, und darum Schwierigkeiten hat, den Diskurs mit den zeitgenössischen Strömungen der Philosophie aufzunehmen.

Diese grundsätzlich Abklärungen dürften etwas verdeutlichen, weshalb sich Barth nicht als Phänomenologe, sondern als Nachzügler des Neukantianismus der Marburger-Schule - von Hermann Cohen und Paul Natorp - versteht. Seine Kritik an diesen beiden Grossen des Neukantianismus beschränkt sich nicht auf Schlagworte.

Barth treibt den kantisch-neukantianischen Gedanken der „reinen Vernunft“ an seine Grenzen: sie ist das Apriori aller Erhellung und alles Erkennens und unableitbar in ihrer Selbstgegebenheit und auf keine Gegenständlichkeit und keine Erscheinung zurückzuführen - wobei im Gegenzug zur Autonomie der Erkenntnis sich konsequenterweise die Autonomie der Erscheinungen und des Phänomenalen enthüllt. Von Barth aus gedacht, ist die Phänomenologie gegenüber ihren eigenen Grundlagen zu wenig reflexiv und nicht zum Verständnis dessen durchgedrungen, was sie selber „ermöglicht“.

Der Vorwurf von Hermann Schmitz gegenüber Barth, er hätte es versäumt, wirkliche phänomenologische Analysen oder Deskriptionen vorzulegen, mag richtig sein, wenn man eben annimmt, Barth hätte ein Phänomenologe im alten oder neu geforderten Stil sein wollen. Es könnte aber sein, dass gerade eine grundsätzlicher angelegte Erscheinungsphilosophie durch die Phänomenologie selbst gefordert sein könnte. Ein Blick in die Schriften von Jan Patocka¹, Eugen Fink², Michel Henry³ und auch von Walter Seitter⁴, Theda Rehbock⁵ und Thomas Rentsch⁶ kann überzeugen, dass es - neben Barth - ebenfalls Grundlagenreflexionen gibt, die den Bereich der Phänomenologie in Richtung einer umfassenderen Erscheinungs- und Existenzphilosophie zu überschreiten versuchen. Zu bedauern ist, dass Barth seine Überschreitungs-Arbeit nicht deutlicher an bestimmten „Sachverhalten“ durchführte, so dass die Beispiele, wie sie sich in der *Erkenntnis der Existenz* finden lassen, nicht nur als lockere Illustrationen bereits feststehender Gedanken wirken müssten.

Die wenigen, oft beiläufigen Äußerungen Barths zur Phänomenologie fallen recht negativ aus. Vor allem in der Frage des „Ursprungs“ und der grundsätzlichen Apriorität des „Logos“ vollzieht Barth - in kritischer Berufung auf Hermann Cohen - in der *Philosophie der Praktischen Vernunft* eine entscheidende Abgrenzung: „... keiner Phänomenologie ist der Nachweis gelungen, dass sich irgendwelche sei es auch ontologische Gegebenheit durch sich selbst als Erkenntnisinhalt zu beglaubigen

¹ Jan Patocka: *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*. Freiburg (Alber) 2000.- Ders.: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, in: J. Patocka. Ausgewählte Schriften. Stuttgart 1991

² Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Phaenomenologica Bd. 1, Den Haag 1958. - Ders.: *Welt und Endlichkeit*. Würzburg 1990, S. 82f; 186ff. - Mit dem Problem der Erscheinung konfrontiert sich Fink immer wieder in seinen Versuchen, die Ontologie durch eine neue Kosmologie zu überschreiten.

³ Michel Henry: *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Aus dem Französischen übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Rolf Kühn. Mit einem Vorwort von Jean-Luc Marion. Freiburg (Breisgau) / München (Alber) 1992. - Ders.: *L'essence de la manifestation*. 2 Bde., Paris (P.U.F.) Paris 1963, 1990

⁴ Walter Seitter: *Physik des Daseins. Bausteine zu einer Philosophie der Erscheinungen*. Wien (Sonderzahl) 1997 - Vgl. Rezension in Bulletin Nr. 2

⁵ Theda Rehbock: *Goethe und die <Rettung der Phänomene>. Philosophische Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbilds am Beispiel der Farbenlehre*. Konstanz (Hockgraben) 1995

⁶ Thomas Rentsch: *Negativität und praktische Vernunft*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2000, S. 335-350

vermochte. Logos als Idee kritischer Begründung bleibt in jeder Art von Wesenserfassung unausweichliche Voraussetzung. Im Geltendmachen der <Gegebenheit> sind Motive im Spiele, die eine genaue Berücksichtigung erfordern. Hier wird die eine wesentliche Abgrenzung vollzogen, dass durch sie die *Einheit der Erkenntnis* nicht zunichte gemacht werden darf.¹ Im letzten Teil des Werkes *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, betitelt „VIII. Systematische Auslegung“, wird auch deutlich die Distanz zu Heidegger und zu „einer phänomenologischen Ontologie der Existenz“² markiert und der Transzendentalphilosophie im Sinne Kants der Vorzug gegeben³.

Weiter grenzt sich Barth ab gegen die „phänomenologische Methode“⁴, gegen Husserls Begriff des „Bewusstseins“⁵ und gegen die Übermacht des Subjektiven in der Phänomenologie⁶, gegen die „verstandesmäßig schematisierten Phänomene“ im Gegensatz zur „reinen Erscheinung“ als „ästhetische Erscheinung“⁷. - Allerdings könnte sich eine Annäherung der Positionen von Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* an Probleme der *Philosophie der Erscheinung* und der *Erkenntnis der Existenz*, wie Eva Schürmann⁸ aufzeigte, sogar als methodisch

¹ PPV 34 Anm 1). Weiter: PPV 70; 102f; 126f. - H. Barth wendet sich in der PPV hauptsächlich gegen Max Schelers Anwendung der Phänomenologie auf die Ethik.

² Heinrich Barth: *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*. Basel (Helbing) 1935, S. 177

³ Ib. S. 177f: "Eben diese Ausrichtung, diese Richtung der Existenz <auf etwas hin> ist es aber, die in einer Transzendentalphilosophie reiner zum Ausdruck kommt als in einer phänomenologischen Ontologie der Existenz. Das existenzphilosophische Denken hat also keinen Grund sich von Kant abzuwenden. Denn Kant ist Existenzdenker; und der heute altertümlich anmutende Begriff der <Vernunft> bedeutet unserer Existenzphilosophie die Gewähr eben für das Moment der <Ausrichtung>, ohne das wir uns <Entscheidung> nicht denken können. Unsere Existenzphilosophie ist Philosophie der sich ausrichtenden Existenz. Dies ist aber nichts anderes als Philosophie der praktischen Vernunft..."

⁴ EE 23

⁵ EE 162ff. - Vgl. dazu Felix Belussi: "Reflexion und Manifestation. Zur Theorie des existentiellen Selbstbezugs im systematischen Spätwerk Heinrich Barths", in: *In Erscheinung Treten*. Basel 1990, S. 147 - 167; Daniel Kipfer: "Die begründende Funktion der Aporie für die Existenzphilosophie Heinrich Barths", ebd. S. 182 - 187. Ein besonderer Hinweis auf die Phänomenologie und die Epoché findet sich auf S. 185 - Beide Darstellungen und immanenten Kritiken klammern die Herkunft der deontologischen Existenz-Konzeption Barths aus der Marburger Schule (vor allem Hermann Cohens) und der aus diesem Anstoss entwickelten Neuinterpretation des "reinen Willens" in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* zu einer eigenständigen *Philosophie der Praktischen Vernunft* aus; auch könnte man sich denken, die an Augustins Entscheidungstheorie explizierte "existentielle Erkenntnis", die "Begründung" der Existenz in der "ewigen Zeit" und ihr Manifestwerden als "Sein in der Zeit" stärker zu berücksichtigen. Doch mag der Vorwurf ungerecht sein, versuchten doch beide Autoren sich auf das Problem einer theoretischen Explikation der Existenzproblematik und den Aufweis von dadurch entstehenden Aporien zu konzentrieren.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ EE 113f; 671

⁸ Eva Schürmann: *Erscheinen und Wahrnehmen. Eine vergleichende Studie zur Kunst von James Turrell und der Philosophie Merleau-Pontys*. München (Fink) 2000. - Vgl. die Rezension in Bulletin Nr. 4.

ergiebig erweisen. Brücken lassen sich (über die Phänomenologie hinaus) auch zur Erscheinungslehre als „Wissenschaft vom Ausdruck“ im Stile von Ludwig Klages schlagen, doch bestehen hier Differenzen im Grundsätzlichen. Jede Ausdruckstheorie muss sich den barthschen Einwand gefallen lassen, dass es erscheinungs-philosophisch unsauber gedacht ist, wenn einem Seienden nachträglich ein „Ausdruck“ zugeschrieben wird: „Denn wir dürfen einen Gegenstand nicht voraussetzen, um dann von ihm auszusagen, dass er irgendwie in die Erscheinung eingehe.“¹

Im übrigen ist der Einwand, Barth habe sich nur auf Textanalyse und somit auf Philosophiegeschichte konzentriert, nur bedingt richtig, denn ihm geht es nicht um Historie oder Rechtfertigung seiner Philosophie durch die Tradition (die er wie kaum ein anderer Philosoph kannte und „de(kon)struierte“) sondern vielmehr um den Aufweis von Unstimmigkeiten oder von neuen Einsichten durch Denkweisen, die trotz ihrer Fehler in den Grundpositionen (wie z. B. beim spekulativen Idealismus²) wirkungsgeschichtliche Anstoss-Mächtigkeit bewiesen und neue Denkhorizonte eröffneten. Philosophie ist selbst „erscheinendes Wissen“, das wiederum Erscheinungsweisen prägt und sogar in Grenzen auch determiniert. Anders gesagt: Philosophie ist als geistige Wirklichkeit auch erscheinungsevakativ. Alle Philosophien und Wissenschaften, die sich in Texten, Zeichen und anonymen Denkprozessen konstituiert und tradiert haben, sind selbst Erscheinungen, Kulturerscheinungen im Sinne Ernst Cassirers, die in irgendeiner Weise auf der direkten oder indirekten Verarbeitung des Ereignisses des Erscheinens ihrer „interpretierten“ Wirklichkeit beruhen.

Damit ist bereits der weitere Horizont des erscheinungszentrierten Erkennens und Denkens in Sicht gekommen. Erscheinungsphilosophie bedeutet streng genommen nur, in der Haltung philosophischer Reflexion das „Problem der Erscheinung und des Erscheinens“ zu erhellen. Erscheinungs-Erkenntnis geht grundsätzlich über die Philosophie hinaus, denn sie bedenkt die jeder Philosophie zuvorgehenden Bestimmungen dessen, was in einem vorerst der Bestimmbarkeit offenen Horizont sich zeigt. Darum ist das Panorama dieses Denkens unabsehbar. Es umfasst z.B. auch den Zugang zum Mythischen:

„Die mythische Vorgeschichte der Philosophie kann uns darauf aufmerksam machen, dass das >Phänomen<, wie es die Wissenschaft voraussetzt, nicht mit der >Erscheinung< zusammenfällt. Würde sich die >Erscheinung< im >Phänomen< erschöpfen, dann wüssten wir nicht, wo wir dem Mythos eine Heimat zuweisen dürften {...} Sonne, Mond und Gestirne, Himmel, Erde und Meer haben auf dem Boden der wissenschaftlichen Nachfrage jene faszinierende Kraft, die in der Unabsehbarkeit ihres Seins begründet war, eingebüsst. {...} Wie kommt es zu solch einer tiefgreifenden Veränderung des Weltbewusstseins, wie sie im Übergang vom Mythos zur Wissenschaft eingetreten ist? Dadurch, dass

¹ EE 108

² PE II 506ff

die >Erscheinung< auf ein So und So des Erscheinens gleichsam festgelegt worden ist,- auf dasjenige Erscheinen, dessen wir in unserer >Erfahrung< habhaft zu sein meinen“. (PE I 7)

Der Philosophie geht also voraus ein ihr selbst nicht voll zugänglicher Prozess, in dem die „Grundmöglichkeiten des Menschen, sich mit den Erscheinungen in Beziehung zu setzen“ (PE I 1), festgelegt werden. Diese tiefere phansische Geschichte, die Geschichte des Erscheinens der Erscheinung, kann in eine bedingte Analogie zu Heideggers Seinsgeschichte gerückt werden, insofern man sich bewusst ist, dass sich diese zu jener wie das ausgeflachte Schattenspiel auf einer Projektionswand verhält, hinter der sich das Theaterspiel der leibhaftigen Darsteller vollzieht. Analogien finden sich auch zu Schellings später Tiefengeschichte der Bewusstwerdung in der *Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, die Barth mit grosser Sorgfalt bei allen grundsätzlichen Vorbehalten in der *Philosophie der Erscheinung* darstellt. (PE II 537ff)

Das erscheinungszentrierte Erkennen umfasst im weitesten Sinne alle möglichen Erkenntnisweisen, so auch alle Formen der Kunst, der Kultur, der Naturerfahrungen, der Alchemie, der Politik, der Wissenschaft, der Technik, der Wirtschaft und vor allem auch der Offenbarungen. Es darf ohne falsches Augenzwinkern festgehalten werden, dass sich für Heinrich Barth in der Platonischen Philosophie und in den Biblischen Schriften, vor allem in den Evangelien und Briefen des Zweiten Testamentes, sinnhafte Kulminationen der Erscheinungsgeschichte ereigneten. Seine Hermeneutik versucht, aus der ältesten Geschichte des Erscheinens her das evangelische Wort vom Leben, das erschienen sei, sich anzueignen.

Ob Phänomenologie grundsätzlich in diese Dimensionen des Erscheinens und Erkennens vordringen kann, ist - so vermute ich - recht zweifelhaft. Bedenkt man den gewaltigen Anspruch, den die Philosophie der Erscheinung in sich trägt, so kann man die Vorbehalte Barths gegenüber der Phänomenologie - so wie er sich diese zurechtlegte - verstehen.

Damit ist das Thema der möglichen Beziehungen von Phänomenologie und Erscheinungsphilosophie sicher nicht erschöpft. Doch sind diesem Vergleich wegen den sehr unterschiedlichen Erkenntnis-Tendenzen - der Phänomenologie in die Fülle des Erscheinenden, der Erscheinungsphilosophie zum Prinzip des Erscheinens selbst - sehr bald unerbittliche Grenzen gesetzt.

Hundert Jahre Phänomenologie *

Eine Zwischenbilanz

Jens Soentgen

Mit den „Logischen Untersuchungen“, die in den Jahren 1900 bis 1901 erstmals veröffentlicht wurden, begründete Edmund Husserl eine neue philosophische Richtung. Seine Phänomenologie machte Schule: Viele berühmte Denker dieses Jahrhunderts haben sich als Phänomenologen bezeichnet oder haben doch eine phänomenologische Phase durchlaufen. Doch Husserls Wirkung blieb nicht auf sein eigenes Fach beschränkt, sie strahlte weit aus auf Psychologie, Soziologie, ja, sogar auf Biologie und Juristerei.

Gegenwärtig kommt es zu einer zweiten Blüte der Phänomenologie. Eine gute Gelegenheit, Stationen ihrer Entwicklung nachzuzeichnen und anhand einiger Beispiele zu zeigen, was bislang erreicht wurde. Die Geschichte begann in Halle. Dort war Edmund Husserl Privatdozent und zunächst alles andere als erfolgreich. Der Bielefelder Philosoph und Soziologe Jürgen Frese sagt dazu:

„Er war ein Einzelgänger. Ein einsamer Mann, der mit seinen Veröffentlichungen alle möglichen Bündnisangebote macht, die aber allesamt nicht zustandekommen. Weder überregional kommen Bündnisse zustande noch hat er einen Schülerkreis. Er bleibt isoliert. Dann haben die logischen Untersuchungen Erfolg, und er bekommt den Ruf nach Göttingen. Und in Göttingen macht er schlagartig Schule, sehr viele Leute kommen zu ihm, oder werden auch aus dem Grund, daß er nun literarisch bekannt ist, zu ihm geschickt. Zum Beispiel kommen aus dem Kreis von Lipps und Pfänder Leute zu ihm nach Göttingen, weil sie glauben, daß sie bei ihm noch etwas lernen können, zusätzlich zu dem, was sie schon in München gelernt haben. Der schlagartige Erfolg Husserls in Göttingen ist, wenn man es mit Halle vergleicht, auf keinen Fall eine Sache der unmittelbaren Wirkung. Diesen seinen Erfolg kann ich mir nur so erklären, daß er aufgrund der Veröffentlichungen eine Fama gebildet hat. Es gibt ein Gerücht: 'Da gibt's was Neues.' Aber keiner der Leute, die dann in Göttingen mit ihm zusammengearbeitet haben, hat wirklich seine, Husserls Sache betrieben, sondern alle haben in Wirklichkeit ihre eigene Version von Phänomenologie betrieben, und haben sich an ihrem Strang weiterentwickelt. Es gibt also keinen spezifischen Göttingischen methodischen Stil. Alle Leute, mit denen er Kontakt hatte, waren schon unterwegs, hatten eigene Projekte und haben sich durch Husserl zeitweise eine Bestärkung geholt, haben sich auf ihn berufen. Doch die Göttinger Phänomenologie ist in meinen Augen keine Schule von Jüngern, sondern es sind interessierte Zugelaufene, die für

* Dieser Aufsatz basiert auf dem Text einer Hörfunksendung für das Abendstudio des Hessischen Rundfunks. Aus diesem Entstehungszusammenhang erklären sich die längeren Wiedergaben "mündlicher Mitteilungen".

ein halbes Jahrzehnt mit Husserl in eine Kooperationsgemeinschaft eintreten, ohne daß sich dabei eine wirkliche Gruppe entwickelte. Das sind also keine 'Söhne', sondern das sind Zugelaufene, Sympathisierende, Zureisende, die sich ihre Freundlichkeit und Zugewandtheit zu Husserl bewahrt haben, die aber immer mehr aus ihren schon bestehenden Impulsen beschrieben werden können, als aus dem, was sie von Husserl gelernt haben, und die auch sehr eigenwillig geblieben sind.“¹

Die Phänomenologie entstand damals, an der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert, nicht im luftleeren Raum. Sie formierte sich in der spätbürgerlichen, wilhelminischen Epoche. Die Gesellschaft war geprägt von einer altbiedereren, idyllisch-patriotischen Verfassung. Die Familien waren patriarchal geführt, die Stände fast kastenartig voneinander isoliert, und die Rollen der Geschlechter starr definiert. Der Umgang war verstellt durch ein Gitter von Konventionen, das keinen Raum für Spontaneität ließ. Die Kompliziertheit der Epoche äußerte sich auch in den Weltbildern, die sich in Konstruktionen ergingen und von den sinnlichen Erscheinungen nichts wissen wollten. Das traf auch auf die naturwissenschaftlichen Weltbilder der Epoche zu.

Viele von Husserls Hörern waren junge Menschen, die die Künstlichkeit der bürgerlichen Welt hinter sich lassen wollten, und zum Einfachen, Direkten, zum sogenannten Ursprünglichen zurückkehren wollten. Sie wollten heraus aus den Bibliotheken. Die hohe Zeit der Phänomenologie war zugleich die Zeit der Wandervögel, und viele der jungen Schüler Husserls zogen in den Semesterferien in die Wälder, wo sie in Zelten schliefen und am Lagerfeuer Lieder zur Klampfe sangen. Husserls Phänomenologie traf sich mit den Intentionen der bündischen Jugend, jener spontanen Zusammenschlüsse städtischer Bürgerskinder, die aus der Enge der bürgerlichen Kultur, aus den starren Umgangsformen ausbrachen, und sich mit Rucksack und Klampfe auf „Fahrt“ begaben. Hans Breuer, der Herausgeber des ‚Zupfgeigenhansl‘, schrieb 1910 über den Ur-Wandervogel:

„Die Großstadt verschandelt die Jugend, verbildet ihre Triebe, entfremdet sie immer mehr einer natürlichen, harmonischen Lebensweise. Aus den großen Häusermeeren steigt das neue Ideal: Erlöse dich selbst, ergreife den Wanderstab und suche da draußen den Menschen wieder, den du verloren hast, den einfachen, schlichten, natürlichen.“²

Schlicht sollte es also werden. Dieselbe Aufbruchstimmung, die damals die wanderlustigen Jugendlichen aus der Stadt heraustrieb, erfaßte die Philosophie. Mit einem Mal wurde der Staub auf den ehrwürdigen Büchern sichtbar. Sie schienen auf einmal alt, stockfleckig, eines vom anderen abgeschrieben. Heraus aus den lebensfernen Konstruktionen der Akademiker! Das war der Sinn der Husserlschen Wendung zu den Phänomenen. Phänomenologische Reduktion nannte sich das im

¹ Mitteilung von Prof. Dr. Jürgen Frese in einem Interview.

² Zitiert nach: Helmut Schelsky: Die skeptische Generation, Düsseldorf-Köln 1963, S. 52.

Fachjargon, es war die Anweisung, alles, was bisher zum Thema gesagt worden war, einzuklammern, und sich nur auf das Erscheinen der Sache selbst zu konzentrieren. Husserl nennt dies das „Prinzip aller Prinzipien“:

„... daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich gibt.“¹

„Zu den Sachen selbst,“ so formulierte Heidegger wenig später plastisch das Credo der Phänomenologen. Das Verfahren wirkte zur damaligen Zeit ähnlich revolutionär wie die Forderung der Impressionisten, die braune Farbsoße des Akademismus wegzuschütten und unter freiem Himmel zu malen.²

Doch Husserl selbst war alles andere als ein Revolutionär. Er war durch und durch ein bürgerlicher Patriarch, wenn er auch mit seiner Phänomenologie etwas entwickelte, das neu war. Hans-Georg Gadamer erinnert sich:

„Ich habe Husserl ja noch selbst gehört, das war wirklich so, daß dieser ganz normale, überrnormale Professor, der immer mit einer großen goldenen Uhrkette über dem Bauch und immer mit einem Regenschirm und einem Strohhut bewaffnet durch die Welt marschierte, der wirklich alles andere als eine revolutionäre Figur war, über ein außergewöhnlich reiches deskriptives Vokabular verfügte. Sehr in Erinnerung geblieben ist mir auch seine Stimme: Sie hatte einen österreichischen Einschlag, vom Mährischen her, sie klang angenehm weich.“³

In der Tat war es Husserls Programm, sich von jedem philosophischen Programm zu lösen und vor aller Theorie zunächst einmal nur das zu beschreiben, was sich von sich aus zeigt. Keine großflächigen Konstruktionen, sondern Einzelheiten. Und kein hastiges Erklären, sondern schlichtes Beschreiben dessen, was erscheint. Husserl begann nicht oben, bei den Begriffen oder bei den Lehren der Überlieferung. Dieses Verfahren kritisierte er vielmehr immer wieder als 'Konstruieren'. Er zog es vor, unten anzufangen. Husserl wollte die ganze Philosophie, die sich nach seinem Urteil verstiegen hatte, noch einmal von vorn beginnen.

Aber wo ist vorn? Im Labyrinth der Tradition ist es nicht leicht, den Rückweg wiederzufinden. Die Phänomene sind der Anfang, so lehrte Husserl, das, was sich zeigt und was jeder Aussage vorausgeht. Deshalb begann er seine Philosophie mit

¹ Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. I, Hua Bd. III, Den Haag 1950, S. 52

² Vgl. Helmuth Plessner: Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls (1938), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften, Bd. 9, 122-147.

³ Mitteilung von Prof. Dr. Hans-Georg Gadamer in einem Interview.

*konkreten Beispielen*¹. Sie waren der Ausgangspunkt und das Zentrum seiner Philosophie.

Die Methode des Beispiels erhöhte den Reiz der Husserlschen Methode. Erstmals gelangte so etwas wie Lokalkolorit in die Philosophie. Wilhelm Schapp, Husserls erster Doktorand, verwandte in seinen „Beiträgen zur Phänomenologie der Wahrnehmung“ Beobachtungen von einem friesischen Bauernhof, und beschrieb eine den Hühnern hingeworfene Speckschwarte im Staub. Der Soldat und Feldarzt Hans Lipps analysierte in seinen „Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis“ auf über fünfzig Seiten philosophische Fragen rund um eine Eisenkugel. Von Jean-Paul Sartre hingegen, einem Fernschüler Husserls, der den Meister nur aus seinen Schriften kannte, erfahren wir in seinem Hauptwerk nicht nur vieles über das „Sein und das Nichts“, sondern auch einiges über seine Zigarettenschachtel.²

Die akribischen Analysen von alltäglichen Dingen, die von der frühen Phänomenologie gepflegt wurden, konnten bisweilen auch komisch wirken. Ein Beispiel etwa, das der Meister selbst immer wieder untersuchte, war eine Begegnung mit einer weiblichen Wachfigur in einem Berliner Panoptikum. Hans-Georg Gadamer erzählt:

„Das war die Groteske im Alltag, die bei ihm möglich war. Er erzählte das ganz treuherzig, in einer totalen Unschuld. Es kam ihm gar nicht die Idee, daß jemand denken könnte, daß er sich da auf erotische Abwege begeben habe. Man mußte in Berlin zuerst über die Eisenbahn hinweg, Richtung Hügelstraße, verlängerte Friedrichstraße, und da war also offenbar dieses Panoptikum. Und er geht also da rein und da winkt ihm - eine Dame. Er ist etwas zögernd, er klettert, geht die Treppe rauf, und dann sieht er, es war eine Puppe. Das war typisch für ihn. Das gab es unendlich oft. Eines seiner Lieblingsdinge war auch, zu erzählen, wie er einschläft. Da baute er einen auf einem Pferd sitzenden Araber mit Turban und Degen, ganz genau bis in alle Einzelheiten, das beschrieb er dann auch. Das waren natürlich die Merkwürdigkeiten in seiner Auswahl. Das kam aber dann den eigentlichen Lehren auch sehr zugute, daß er so anschauungskräftig war.“³

Husserls Kritik des Reduktionismus

Der Rückgang auf die Phänomene, und die geduldige Analyse von Beispielen

¹ Vgl. Gottfried Gabriel: Logik und Rhetorik der Beispiele, in: G.G.: Logik und Rhetorik der Erkenntnis: zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung. Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, S. 126-145. (Ohne Hinweis auf die Rolle des Beispiels in der Phänomenologie.)

² Zum Tisch bei Sartre vgl. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 23f, S. 29, zur Zigarettenschachtel S. 22f. Auch das Café regte Sartre zu mannigfachen Reflexionen an, vgl. ebenda, S. 59ff.

³ Mitteilung von Prof. Dr. Hans-Georg Gadamer in einem Interview.

geschah keineswegs aus bloßer Verschrobenheit heraus. Husserls Analysen hatten von Anfang an ein Ziel. Sie richteten sich gegen eine bestimmte philosophische Position, gegen den naturwissenschaftlichen Reduktionismus. Es ist dies die Auffassung, daß die sichtbaren Phänomene weiter nichts als die subjektive, dubiose Außenseite der vermeintlich objektiveren Strukturen sind, die von der Physik erforscht werden. Diese These vertrat etwa der britische Astronom und Physiker Sir William Eddington in einem Buch über die Natur der physikalischen Welt. Er ging in seiner Darstellung von einem naheliegenden Modell aus:

„Ich will mit der Niederschrift dieser Vorträge beginnen und rücke meine Stühle an meine beiden Tische. Zwei Tische? Ja, denn jeder Gegenstand meiner Umgebung hat einen Doppelgänger – also zwei Tische, zwei Stühle, zwei Federn ... Der eine von ihnen ist mir seit frühester Kindheit vertraut. Er ist ein gewöhnlicher Gegenstand meiner Umgebung, die ich Welt nenne. Wie soll ich ihn beschreiben? Er hat Ausdehnung, eine gewisse Dauer, Farbe, und vor allem, er ist substanzhaft.[...]

Tisch Nr. 2 ist mein wissenschaftlicher Tisch. Meine Bekanntschaft mit ihm ist jüngerem Datums, auch stehe ich mit ihm nicht auf ganz so vertrautem Fuße wie mit Tisch Nr. 1. Er gehört nicht zu der Welt, von der ich oben sprach – jener Welt, die unmittelbar rings um mich erscheint, so bald ich meine Augen öffne ... Mein wissenschaftlicher Tisch besteht zum größten Teil aus Leere. Spärlich eingestreut in diese Leere sind zahlreiche elektrische Ladungen, die mit großer Geschwindigkeit hin und her sausen; spärlich, denn ihr Gesamtvolumen beträgt weniger als den billionsten Teil von dem Volumen des ganzen Tisches. Trotz dieser merkwürdigen Zusammensetzung ergibt es sich nun, daß auch Nr. 2 als Tisch vollkommen seine Pflicht erfüllt. Er trägt mein Schreibpapier genau so zur Zufriedenheit wie Tisch Nr. 1, denn wenn ich das Papier auf ihn lege, so stoßen die kleinen elektrischen Partikelchen in ihrer ungestümen Hast unaufhörlich gegen die Unterseite des Blattes, so daß es wie bei einem Federballspiel dauernd ungefähr auf gleicher Höhe gehalten wird. [...]

Ich brauche wohl kaum zu sagen, daß die moderne Physik mit ihren empfindlichen Prüfmethode und ihrer unbarmherzigen Logik mir versichert, daß mein zweiter, wissenschaftlicher Tisch der einzige ist, der wirklich da ist, wo immer dieses „da“ auch sein mag. Aber ebenso selbstverständlich ist es, daß es der modernen Physik trotzdem niemals gelingen wird, den ersten Tisch zu verbannen – jenes merkwürdige Gemisch von Außenwelt, Einbildungskraft und ererbtem Vorurteil, das sichtbar und greifbar vor mir steht. [...]"¹

Für Eddington gibt es also zwei Welten²: Einmal die sogenannte Sinnenwelt, in der er lebt, und dann die physikalische Welt. Wie hängen beide Welten zusammen? Eddington versucht es gar nicht erst mit einer Vermittlung. Er erklärt kurzerhand die

¹ A.S. Eddington: Das Weltbild der Physik (The nature of the physical world, dt.) Braunschweig 1931, S. 1-5.

² Vgl. Gilbert Ryle: Dilemmas: The Tarner Lectures. 1953. V: The World of Science and The Everyday World.

eine Welt für Schein und die andere für das eigentlich Wahre.

Der dogmatische Physikalismus, den der berühmte Forscher Eddington hier vertritt, ist keine Erfindung der Neuzeit. Schon Demokrit hatte geschrieben: „Nur dem Schein nach gibt es Farbe, Geschmack, Geruch. In Wirklichkeit nur Atome und Leere.“ Doch war diese Auffassung in der Antike eher belächelt worden, und sogar Demokrit selbst hatte seinem Satz eine Antithese hinterhergeschoben: „Armer Verstand! Von uns nimmst du die Beweisgründe und willst uns damit niederschlagen? Zum Fall wird dir der Schlag.“

Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts wurde der Reduktionismus zum allgemein gültigen Weltbild. Mathematische Konstruktionen unterliefen den sinnlichen Eindruck.

Die Umdeutung der natürlichen Welt in einen Atomhaufen hinterließ freilich hartnäckige Rückstände, die untergebracht werden müssen. Sie wurden in den Geist, in die Seele verfrachtet. Farben, Gerüche usw. sind, so lautet die Hilfsüberlegung, unsere subjektive Zutat, die sich nach bestimmten Gesetzen um die objektiven Reize bildet und auf diese Weise das entstehen läßt, was wir als Außenwelt wahrnehmen. Insofern benötigt der Physikalismus die Konstruktion eines sehr leistungsfähigen Geistes, der die mageren Sinnesdaten zusammenhängt und ausstattet.

Gegen diese Theorie richtete sich die frühe Phänomenologie. Sie war die erste philosophische Richtung des zwanzigsten Jahrhunderts, die einen wissenschaftskritischen Impuls hatte. Husserl hat sich immer wieder mit der Kritik des Reduktionismus auseinandergesetzt, das Thema beschäftigte ihn von seinen ersten Veröffentlichungen bis zu seinem Alterswerk. Er zeigte, daß das vermeintlich fortschrittliche Weltbild der Physik in Wahrheit auf einer veralteten und widersprüchlichen Metaphysik beruht. Er wies nach, daß die farbige Wirklichkeit keineswegs eine Illusion ist, welche von der Physik decouvriert werden kann, sondern im Gegenteil die alleinige Voraussetzung für jegliche Physik bildet. Die von Eddington gepriesene „unbarmherzige Logik“ der Physik erwies sich in der Analyse des Mathematikers Husserl als holprig und lückenhaft. Denn wenn es auch Atome gibt, so widerlegen diese doch nicht die Wirklichkeit des farbigen Sinnendinges. Vielmehr wird das materielle Ding von jeder Physik logisch vorausgesetzt, weil sich Messungen nun einmal nur mit Meßgeräten verrichten lassen, und Meßgeräte können nicht als Atomwolken angesehen werden, sondern nur als feste Dinge. Husserl schreibt:

„Mag die Weltauffassung der Wissenschaft sich noch so sehr entfernen von derjenigen des vorwissenschaftlichen Erfahrens ..., es bleibt doch dabei, daß die schlichte Erfahrung, die unmittelbare Wahrnehmung ... ihr die Dinge gibt, die sie nur abweichend von der gewöhnlichen Denkweise bestimmt. Mag der Naturforscher auch sagen: Dieses [...] ist in Wahrheit ein Atomkomplex von der und der Beschaffenheit, begabt mit den und den Bewegungszuständen usw., so bestimmt er mit solchen

Reden doch immer dies Ding da, das er sieht“¹

Eine Physik, die unmittelbar bei den Atomen einsetzt, ist nicht vorstellbar. Vielmehr hebt alle Physik mit den Erscheinungen an, und sie setzt diese Erscheinungen bei allen Operationen voraus. Sie interpretiert die Erscheinungen nur in gewisser Hinsicht anders als der Alltagsverstand. Mag man sich auch manchmal über die Dinge täuschen, im Großen und Ganzen ist unser Eindruck von ihnen nicht zu widerlegen, am wenigsten von der Physik, die entscheidend von ihm abhängt. Gewiß, auch die physikalischen Theorien über Atome und Moleküle sind wahr.

Doch die Sinnenwelt hat insofern einen Primat, als sie die Welt ist, in der wir praktisch handeln und in der wir Dinge identifizieren. So lehrte Husserl. Er zeigte, daß es gerade nicht darauf ankommt, durch die Dinge hindurchzuschauen auf eine vermeintliche Hinterwelt, sondern im Gegenteil die sogenannte Oberfläche ernst zu nehmen und genau zu beschreiben. Das war neu, denn nicht nur in der Physik, sondern auch in der Philosophie war das Phänomen meist als etwas Minderwertiges betrachtet worden, als hinderliche Verzerrung auf dem Weg zum eigentlichen Sein. Die akademische Philosophie der Jahrhundertwende begann eben nicht mit Phänomenen, mit konkreten Beispielen, sondern mit Zitaten oder mit Begriffen. Der Kieler Philosoph Hermann Schmitz erklärt:

„Der Phänomenbegriff früher ist ja eigentlich ein eher suspekter Begriff, zum Beispiel unterscheidet Kant *phainomenon* und *noumenon*. Dabei handelt es sich um die Erscheinung, die *bloße* Erscheinung ist. Das Ding hat Autorität über die Erscheinung, so steht es in der Metaphysik der Sitten, und auch die Phänomenologie des Geistes von Hegel geht in diese Richtung. Sie ist eigentlich ein pädagogisches Buch, eine Heranführung des gewöhnlichen Bewußtseins an das absolute Wissen. Dabei ist es so, daß der Philosoph von oben herunter auf die Phänomenologie herabsieht, auf die Phänomene herabsieht, und erkennt, daß diese das wahre Wesen verhüllen. Daß dann die Phänomene wieder wichtig genommen wurden, verdankt sich erst der kritischen Wendung gegen die Naturwissenschaften, gegen den naturwissenschaftlichen Reduktionismus.“²

Phänomenologische Didaktik der Naturwissenschaften

Was waren die Erfolge der phänomenologischen Arbeit? Die phänomenologische Bewegung hat zahlreiche Wissenschaften beeinflusst, und ganze neue Zweige philosophischer Forschung hervorgebracht. Dies kann hier nicht gewürdigt werden. An dieser Stelle soll nur das wissenschaftskritische Motiv der Phänomenologie weiterverfolgt werden, die phänomenologische Kritik des Reduktionismus. Philosophische Erkenntnisse dringen nur langsam ins Alltagsbewußtsein vor. Wenn überhaupt. Gerade bei Naturwissenschaftlern sind reduktionistische Vorstellungen

¹ Gemeint ist hier im Original allerdings kein Tisch, sondern ein Stück Platin. Zitiert nach Husserl: Ding und Raum, erstes Kapitel.

² Mitteilung von Prof. Dr. Hermann Schmitz in einem Interview.

immer noch en vogue. Nach wie vor gilt es als ein Zeichen von Fortschrittlichkeit, die sinnliche Welt für mehr oder weniger unwirklich zu erklären. Doch entsteht dabei bisweilen eine doppelte Buchführung, wie etwa bei Eddington, der über seine zwei Tische spricht, und dann den einen gegen den anderen ausspielt. Eine ähnliche Schizophrenie ist auch bei Lehrern der Naturwissenschaft recht verbreitet, wie der Frankfurter Physikdidaktiker Walter Jung behauptet:

„Bei vielen Lehrern gibt es eine Art von Schizophrenie. Die denken, ein Ton ist doch *eigentlich* eine Luftschwingung, und eine Farbe ist *eigentlich* eine Frequenz im elektromagnetischen Spektrum. Die Physik beschreibt die *eigentliche* Welt. Und dann gibt's noch die andere Welt, die irgendwie damit zusammenhängt, und in der man selbst ja schließlich lebt.

Es gibt einen gewissen 'Jargon der Eigentlichkeit', so möchte ich ihn einmal nennen. Die Argumentation verläuft dabei so: 'In Wahrheit ist das ja die *eigentliche* Welt, diese Moleküle, Elektronen, elektromagnetische Schwingungen, und die andere gibt's auch noch, aber die ist eben subjektiv.'¹

Walter Jung ist von der Ausbildung her Physiker und Mathematiker. Er gehört zu einem kleinen Kreis von Didaktikern, die sich darum bemühen, daß im naturwissenschaftlichen Unterricht die Phänomene nicht abgeschafft, sondern gepflegt werden. Eine phänomenologische Richtung in der Physikdidaktik. Sie wurde nicht von Husserl initiiert. Sie leitet sich ab von dem Physiklehrer und Didaktiker Martin Wagenschein. Dieser kannte die Philosophie Husserls allenfalls vom Hörensagen. Dennoch hat Martin Wagenschein eine Form der Naturwissenschaftsdidaktik entwickelt, die genau dasjenige umsetzt, was die Philosophen bloß vom Schreibtisch her gefordert haben, nämlich einen aufmerksameren Umgang mit den Phänomenen, eine Form des naturwissenschaftlichen Unterrichts, welche die Integrität der ursprünglichen Wahrnehmung nicht durch eine Ideologie der Eigentlichkeit zerstört. In einem berühmt gewordenen Vortrag mit dem Titel „Rettet die Phänomene – Der Vorrang des Unmittelbaren“ aus dem Jahr 1976 hat Martin Wagenschein herausgearbeitet, daß die Physik nur einen Aspekt der erscheinenden Wirklichkeit behandelt, nämlich jenen, der sich wägen und messen, kurzum mathematisch erfassen läßt. Sie hat keine Universalkompetenz. Es ist widersprüchlich, das physikalische Wissen gegen die erscheinenden Phänomene auszuspielen, aus deren Beobachtung es doch letztlich gewonnen wird. Daraus leitet er einige Grundsätze für einen modernen Physikunterricht ab:

- „1. Als ein beschränkter Aspekt kann [die Physik] nur genetisch wirklich verstanden werden, denn man muß zuerst die unbeschränkte Wirklichkeit unmittelbar vor sich haben, um überhaupt zu bemerken, daß beschränkt wird. [...]
2. Der unmittelbare Umgang mit den Phänomenen ist der Zugang zur Physik.
3. Phänomene können nicht mit schon isoliertem Intellekt, sie müssen mit dem

¹ Mitteilung von Prof. Walter Jung in einem Interview.

ganzen Organismus („am ganzen Leib“) erfahren werden. [...]

4. Apparaturen, Fachsprache, Mathematisierung, Modellvorstellungen sollten nicht eher auftreten, als bis sie von einem beunruhigend problematischen Phänomen gefordert werden.

5. Auch auf höheren und späteren Stufen der Abstraktion muß der Durchblick zu den Phänomenen und auch der Rückweg zur Umgangssprache immer offengehalten werden.“¹

Man erkennt in diesen Forderungen ohne weiteres fast alle Thesen Husserls zur Philosophie der Naturwissenschaft wieder, nur in weniger prätentioser Form, klarer und vor allem ins Praktische gewendet. Es ist eine Art angewandter Phänomenologie, die hier gefordert wird.

In seinem Vortrag „Rettet die Phänomene“ faßte Wagenschein seine in jahrzehntelanger Arbeit entwickelten Thesen prägnant zusammen. Und es gab eine raffinierte Idee, die dem Vortrag eine außerordentliche *Resonanz* verlieh. Walter Jung erzählt:

„Die Resultate der Naturwissenschaft absolut zu nehmen, das war für Wagenschein immer der paradigmatische Fall von Idiotie. 'Rettet die Phänomene', so hieß sein Vortrag. An einer bestimmten Stelle mußte einer seiner Schüler einen Gong anschlagen, damit man einmal etwas *hörte*. Also bitte, das ist ein Ton, und der Ton *als Ton* ist nicht Gegenstand der Physik.“

Zunächst sollte der Gong dasjenige präsentieren, was man nach Wagenscheins Meinung nicht definieren kann: Das Phänomen selbst. Doch der unvermutete Gongschlag wirkte zugleich wie ein Weckruf, an den sich die Hörer noch lange erinnerten. Er war ein wortloses, aber klangvolles Argument. Denn er war ein wahrhaft unüberhörbarer Beleg für den Vorrang des Unmittelbaren. Das Phänomen in der Aktualität seines Erscheinens kann von keiner physikalischen Beschreibung eingeholt werden.

Martin Wagenschein, der für die Einbeziehung der Phänomene in den Physikunterricht warb, ist heute ein Klassiker der Naturwissenschaftsdidaktik. Seine Gedanken werden auch in der Chemiedidaktik gepflegt und weiterentwickelt.² Dennoch sind, so hebt Walter Jung hervor, immer noch reduktionistische Konzepte in Mode:

„In der Wissenschaftstheorie gibt es eine größere Gruppe von Forschern, die hat sich vollkommen der Neurophysiologie angeschlossen. Es gibt eine richtige Neurophilosophie. Und in Auseinandersetzung mit dieser Gruppe trifft man dann auf Aussagen

¹ Martin Wagenschein: *Rettet die Phänomene* (1976), in: M.W.: *Naturphänomene sehen und verstehen*. Stuttgart 1988, S. 90-104 (96f).

² Hier sind besonders die Arbeiten von Mins Minssen (vgl. ders.: *Der sinnliche Stoff*, Stuttgart 1986) und Peter Buck (vgl. zuletzt: *Einwurzelung und Verdichtung: tema con variazione über zwei Metaphern Wagenscheinscher Didaktik*. Kooperative Dürna: Dürna 1997) zu nennen. Auch der ausgezeichnete, mehrbändige Chemie-Lehrgang 'Stoffe und Stoffumbildungen' (Stuttgart: Klett 1979ff.), vom Kieler Chemiedidaktiker Johann Weninger konzipiert und mitverfasst, zeigt deutliche Einflüsse Wagenscheinscher Didaktik.

wie: 'Man weiß doch, was Wärme ist. Wärme ist eine Atombewegung.' Oder: 'Man weiß doch, was eine Farbe ist, das ist eine bestimmte elektromagnetische Schwingung.' Diese Identifizierung eines theoretischen Elements mit dem Phänomen der Farbe, die ich da sehe, das war für Wagenschein immer ein paradigmatischer Fall von Idiotie. Dagegen hat er gekämpft. Und auch ich selbst schreibe dagegen an.¹ Eine Farbe, die ich wahrnehme, mag alle möglichen Zusammenhänge mit Vorgängen im Gehirn haben, neurophysiologischen Vorgängen, Synapsen, Neurotransmittern und so fort, aber das ist doch etwas anderes, das ist nicht die *Farbe*. Was immer die Neurophysiologen an Korrelationen zwischen Gehirnvorgängen und Farbwahrnehmungen finden mögen, es sind zwei verschiedene Sachen, die verschiedenen Ordnungen angehören.“²

Es ist eine der Aufgaben eines guten Physik- oder Chemieunterrichts, den Weg sichtbar zu machen, der von den komplexen Phänomenen des Alltags zu den Phänomenen der Physik führt. Nicht alles, was man sieht, läßt sich gleich in Theorie ummünzen. Anhand einer fallenden Flaumfeder, die immer wieder unkontrollierbar hin- und herschwebt, hätte man niemals die Fallgesetze ermitteln können. Nur zurechtgestutzte Phänomene liefern reproduzierbare Resultate, wie sie eine mathematisierte Wissenschaft bracht. Ohne Simplifikationen gibt es keine Physik. Eine Alltagserscheinung unterscheidet sich von einem Physikphänomen. Walter Jung legt es so zurecht:

„Ein Phänomen - das ist zunächst einmal etwas, das Ihnen auffällt. Wenn Ihnen nichts auffällt, dann gibt es auch kein Phänomen. Wenn man in der Natur irgendetwas Bemerkenswertes sieht, einen Regenbogen, oder man kommt in eine Landschaft, und plötzlich öffnet sich ein Cañon, und das fällt Ihnen auf, dann ist es ein Phänomen. Die frühere Elektrizitätslehre war voller Phänomene, wenn etwa den Leuten die Haare zu Berge standen, weil sie elektrisiert worden waren. Das waren auffallende Phänomene. Der nächste Schritt in die Wissenschaft ist dann, solche Phänomene zu stabilisieren. Sie müssen standardisiert werden. Und in diesem Zusammenhang spielen natürlich auch Idealisierungen eine Rolle. Die Idealisierung ist die Grenzscheide zur Theorie hin, so würde ich das mal sagen. Und ich denke, daß diese Idealisierungen sehr viel zu tun haben mit dem Musterbild, mit dem Paradigma von idealisierten Phänomenen, und das ist die Geometrie. Denn die Geometrie ist natürlich eine Idealisierung. Haben sie je eine Gerade gesehen, haben sie je einen Punkt gesehen? Aber wenn sie einen Kristall sehen, dann sehen sie Geraden, dann sehen sie eine Kante, und an der Spitze sehen sie einen Punkt. Obwohl sie das gar nicht *wirklich* sehen.“³

Die Physik, so wird hier deutlich, schematisiert die Phänomene und implantiert

¹ Vgl. etwa Walter Jung: Anstöße. Ein Essay über die Didaktik der Physik und ihrer Probleme. Frankfurt am Main: Dieserweg. Ferner weitere Aufsätze insbesondere in der Zeitschrift *physica didactica*.

² Mitteilung von Prof. Walter Jung in einem Interview.

³ Mitteilung von Prof. Walter Jung in einem Interview.

unserer Wahrnehmung auf bestimmte Blickschienen. Das ist der Preis, den sie für ihre Genauigkeit zahlt. Unser Wort exakt, mit dem wir die Schärfe der physikalischen Erkenntnis preisen, leitet sich her vom lateinischen Wort exigere, was soviel wie heraustreiben heißt. Und praecidere, die Wurzel des Wortes präzise, bedeutet nichts anderes als abschneiden.

Ein vergessener Phänomenologe: Heinrich Barth

Die Aussagen der Physik beziehen sich auf reduzierte Phänomene. Wie aber muß man sich ein „unverkürztes“ Phänomen vorstellen? Gibt es so etwas überhaupt? Wie ließe sich feststellen, daß man es mit einem „unverkürzten“ Phänomen zu tun hat? Ist unsere Wahrnehmung nicht immer mit allen möglichen Interessen und Gewohnheiten durchsetzt?

Das ist eine Frage, die für die Physikdidaktik nur bedingt von Interesse ist. Umso mehr geht sie aber die Phänomenologie an. Gleichwohl finden wir weder bei Husserl noch bei einem seiner Schüler eine befriedigende Antwort auf die Frage. Der philosophische Impuls der frühen Phänomenologie konzentrierte sich auf die Abwehr reduktionistischer Vorstellungen. Was aber das Erscheinen in einem positiven Sinn bedeutet, darauf fand man nur vage oder traditionelle Antworten. Erst in jüngerer Zeit zeigt sich, daß gerade die Verfolgung dieser Thematik zu Ansätzen führt, die über die traditionelle Phänomenologie hinausführen und in die Zukunft weisen.

Es ist der schweizer Philosoph Heinrich Barth, der sich mit der Frage nach dem ursprünglichen Erscheinen auseinandergesetzt hat. Er wurde 1890 geboren, er starb 1965 und ist der Bruder des weltberühmten Theologen Karl Barth. Seine Bücher sind heute vergessen. Dennoch kann kein Zweifel daran bestehen, daß Heinrich Barth zu den großen Denkern des zwanzigsten Jahrhunderts zu rechnen ist. Er hat die Frage nach dem Phänomen mit einer Intensität aufgerollt, die an kritischer Tiefe und historischer Gründlichkeit, aber auch an Originalität alles übertrifft, was zu diesem Thema von seiten der Phänomenologie zu hören war. In seinem zweibändigen Werk „Philosophie der Erscheinung“ hat er die Bedeutung des Begriffs der Erscheinung durch zweitausend Jahre Philosophiegeschichte verfolgt. Ein einzigartiges Unternehmen, das es überhaupt erst ermöglicht, die Phänomenologie im Kontext zu sehen. Denn es ist nicht zu leugnen, daß die Phänomenologie selbst, trotz ihrer immensen Erfolge und trotz ihrer unbestreitbaren wissenschaftlichen Fruchtbarkeit, dem eigentlichen Zentralbegriff der Schule nur wenig theoretische Sorgfalt angedeihen ließ. Weder Edmund Husserl noch Martin Heidegger noch irgendein anderer Forscher aus ihrem Umkreis¹ haben je den Versuch unternommen, die

¹ An dieser Stelle muß auf die wenig bekannte Erscheinungsphilosophie von Ludwig Klages erinnert werden. Klages zählt zu den wenigen Philosophen, die sich kontinuierlich mit dem Thema 'Erscheinung' befaßt haben. Seine Philosophie erreicht jedoch trotz mancher aufschlußreicher Einsichten nicht die historische und systematische Tiefenschärfe der Barthschen Überlegungen. Zu Klages vergleiche Michael Großheim: Ludwig Klages und die Phänomenologie. Berlin 1994.

Tiefendimensionen des Phänomenbegriffs so gründlich auszuloten, wie es Barth unternahm! Doch die „Philosophie der Erscheinung“ von Heinrich Barth wurde in den Nachkriegsjahren nicht rezipiert, sie paßte nicht zur Zeitstimmung. Auch das systematische Spätwerk, die „Erkenntnis der Existenz“, war ein totaler publizistischer Mißerfolg. Vielleicht lag es daran, daß sich der Autor zu keiner der geläufigen Schulen bekennen wollte?

Heinrich Barth hat sich mit gutem Grund auch von der Phänomenologie distanziert. Dennoch kann man seine Arbeiten als kaum zu überbietende Radikalisierung der phänomenologischen Frage lesen. In seinem Werk kommt die Phänomenologie zu sich selbst.

Wie geht das zu? Wodurch unterscheidet sich Barths Philosophie von den Überlegungen Husserls? Die Kritik an dem verkürzenden Denken der Naturwissenschaften teilt Barth mit der klassischen Phänomenologie. Er kritisierte jedoch, daß diese Philosophie den Phänomenbegriff ableitet, statt ihn konsequent an den Anfang zu stellen. Husserl ging in der Tat von einem traditionellen Subjekt-Objekt-Schema aus, wobei dann die Erscheinung zum Vermittler zwischen Subjekt und Objekt wird. Sie ist gegenüber Subjekt und Objekt sekundär. Barth setzt den Begriff viel grundlegender an.

Denn das ursprüngliche Erscheinen unterläuft die Subjekt-Objekt-Spaltung. Nur indem mir etwas erscheint, indem ich etwas spüre, sehe, rieche oder höre, komme ich überhaupt zu mir selbst. Es gibt überhaupt keine Situation, in der man nichts wahrnimmt. Es ist unsinnig, ein Ich anzunehmen, das unabhängig von Erscheinungen ist. Armin Wildermuth, ein Schüler Heinrich Barths, erläutert diesen Gedanken anhand eines Beispiels. Was erfahren wir, wenn wir uns in eine ganz reduzierte Landschaft, etwa eine Meerlandschaft, versenken? Die Grenze von Subjekt und Objekt löst sich auf.

„Wenn ich richtig schaue, ist es ja so, daß ich in dieses Erscheinen miteinbezogen bin. Es ist ja nicht so, daß ich sage, *ich* sitze hier und schaue, das ist nur mein erster Einstieg. Eigentlich ist es ja so, daß ich sage, ich bin im Aufgang dieses Himmels und im Erscheinen dieses Meeres *involviert*. Und ich kann mich eigentlich nur erkennen als denjenigen, der diese Wirklichkeit jetzt schaut. Wenn ich mich überhaupt davon trennen muß. - Der tiefere Gang ist der, daß ich das Gemeinsame meines Schauens erfahre, und zwar meines Schauens im *Angesehenwerden* von diesem Himmel. Das 'Erscheinen der Erscheinung', von dem Barth spricht, übersteigt meine Subjektivität. Man ist oft verleitet, hier irgendeinen 'Ichpunkt' anzunehmen. Doch es gibt keinen solchen Ichpunkt. Was es aber gibt, das ist dieses Schauen selbst, dieses Erfahren, in dem ich mich eigentlich bestimmen könnte.“¹

¹ Mitteilung von Prof. Dr. Armin Wildermuth in einem Interview.

In Erfahrungen dieser Art löst sich die Grenze zwischen Subjekt und Objekt auf. Meer, Mensch und Himmel bilden eine Einheit. Es ist wie bei einer Hypnose, da gibt es kein separates Ich mehr, das zu einem Du herausspaziert, sondern nur einen stehengebliebenen Augenblick, in dem alles enthalten ist.

Für das Werk von Barth ist zentral, daß er den Begriff des Erscheinens nicht innerhalb des herkömmlichen Schemas deutet, sondern gerade umgekehrt Subjekt und Objekt vom Erscheinen her begreift. Er dreht die herkömmliche begriffliche Hierarchie um. Was wir von den Objekten wissen, das wissen wir nur aufgrund ihres Erscheinens. Da hätte natürlich auch Husserl zugestimmt. Aber Barth geht weiter: Auch was wir von den Subjekten wissen, geht auf ihr In-die-Erscheinung-Treten zurück.

Das ist nur eine Folgerung aus seinem Ansatz. Das In-die-Erscheinung-Treten ist nicht nur für die Physik primär – es ist auch zentral für die menschliche Existenz. Barth erweitert den phänomenologischen Ansatz. Auch der Mensch muß neu gedacht werden als einer, der in die Erscheinung tritt. Es gibt bei Barth, anders als bei Husserl, kein Ich, das in einem transzendenten Raum existiert.

Auch die Erscheinung des Menschen, zeigt Barth, darf nicht durch das Studium einer vermeintlich erscheinungsfremden Seele ersetzt werden. Für ihn gibt es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Innen und Außen. Was innen ist, ist außen. Barth schreibt:

„Die Leiblichkeit des Andern ist uns nicht ein substanzielles Etwas, das seine Seele in einem verbirgt und doch irgendwie anzeigt. Mit der „Leiblichkeit“ ist vielmehr ein In-die-Erscheinung-Treten gemeint – ein In-die-Erscheinung-Treten, das wie alle Erscheinung „etwas bedeutet“. Worin liegt aber die Bedeutung dieses In-die-Erscheinung-Tretens? Offenbar in der Existenz eines Menschen! Nicht in einem unbestimmten „Gegenüber“, sondern in seinem In-die-Erscheinung-Treten ist er mir der „Andere“. Dieser Andere wird in dem, „was“ er ist, „verstanden“, indem erkannt wird, „was“ seine Erscheinung „bedeutet“.“¹

Gewiß hat sich auch Husserl mit dem Leib beschäftigt. Später wurde das Thema auch von Sartre, Merleau-Ponty und zuletzt mit originellen Akzenten von Hermann Schmitz bearbeitet. Gleichwohl fällt auf, daß alle diese Autoren der Frage, was es bedeutet, daß der Leib ein Phänomen ist, daß er erscheint, fast gar keine Beachtung schenken. Dabei ist doch gerade dies in unserem Umgang mit anderen von entscheidender Bedeutung: Daß wir sie überhaupt sehen können! Barth macht Schluß mit dem populären Platonismus, der den Leib als Hülle der Seele ansieht. Für ihn ist der Leib das In-die-Erscheinung-Treten des Menschen. Diese abstrakte Bestimmung ist höchst lehrreich, weil sie von einer hartnäckigen

¹ Heinrich Barth: Erkenntnis der Existenz. Basel 1965, S. 373.

materialistischen Assoziation freimacht, die sich unter Leib den sichtbaren Körper vorstellt. Barths Bestimmung des Leibes ist antimaterialistisch, denn zum In-die-Erscheinung-Treten eines Menschen gehören ganz wesentlich auch Stimme und Blick. Das In-die-Erscheinung-Treten läßt sich nicht wie der Körper fassen, es ist momenthaft und entzieht sich dem Verfügungswillen.

Natürlich ist es alles andere als simpel, einen Menschen in seinem Erscheinen zu erkennen. Es ist dazu eine Art von Hellsichtigkeit erforderlich; Gefühle und Stimmungen liegen nicht immer ganz offen zu Tage. Aber daraus folgt nicht, daß der Leib bloß eine bedeutungslose Maschine ist. Das Erscheinen eines Menschen ist vielmehr das komplizierteste Phänomen, das sich denken läßt, es stellt maximale Ansprüche an den Beobachter:

„Wer ein Gestein oder eine Pflanze wissenschaftlich bestimmt, erkennt aus der ... Bestimmtheit der entsprechenden Phänomene deren Bedeutung. ... Eine derart einfache Rationalität ... darf natürlich beim Menschen nicht vorausgesetzt werden.“¹
„Das Verstehen des in die Erscheinung tretenden Menschen ist ... 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.“²

Es zeigt sich hier, daß Barth von einer platten Populärphysiognomik weit entfernt ist. Zwar vertritt er die These, daß es separate psychische Gegebenheiten, die sich im Erscheinen des Menschen nicht in irgendeiner Weise wiederfinden, nicht gibt. Aber er ist weit davon entfernt, zu sagen, daß man das Wesen des Menschen aus seiner Erscheinung anhand eines Schemas entschlüsseln könnte. Im Gegenteil ist für ihn die menschliche Erscheinung das schwierigste Phänomen überhaupt. Es ist eben schwer zu verstehen, was uns das Erscheinen eines anderen sagt – aber daraus darf man eben nicht schließen, daß es uns gar nichts sagt.

Es ist, so schreibt Barth, die Kunst, die in diesen Dingen oft eine eigentümliche Intuition zeigt. Im Gegensatz zum eiligen Alltagsmensch ist der Künstler auch für feinste Nuancen empfänglich. Er deckt damit neue Erfahrungsmöglichkeiten auf:

„Im Unterschiede zu aller von einem Begriffe oder von einer Zwecksetzung geleiteten „Beobachtung“ ... liegt im Wesen des ästhetischen Erscheinens der Erscheinung jene ... Offenheit der Sicht, die nur einer ästhetischen Empfänglichkeit

¹ Heinrich Barth: Erkenntnis der Existenz. Basel 1965, S. 392.

² Heinrich Barth: Erkenntnis der Existenz. Basel 1965, S. 393.

zugetraut werden darf. Nur der ästhetischen Aufgeschlossenheit ist eine unbegrenzte Bereitschaft für ein visuelles und akustisches Erfassen auch der unausgesprochenen und unsagbar bleibenden menschlichen Existenz zu eigen. [...] Für die ästhetische Sicht wird es eine „flüchtige“ Erscheinung des Menschen ... überhaupt nicht geben.“¹

Diese Aussage ließe sich mit vielen Beispielen illustrieren. Armin Wildermuth zieht eine Parallele zu den Arbeiten des schweizer Maler und Bildhauer, Alberto Giacometti, der sich vor allem in seinen Plastiken immer wieder mit der Wirklichkeit des flüchtigen Bildes beschäftigt hat:

„Es gibt ein frühes Manuskript von Heinrich Barth, in dem er eine Skizze macht für eine 'Philosophie des wirklichen Seins'. Und da gibt es eine Analyse, wo er in etwa sagt, wenn ich da drüben ein Gesicht sehe, dann ist dieses Gesicht in einer Distanz von mir, und kommt es näher zu mir, dann ist im Grunde dieses Gesicht in jedem Augenblick ein anderes Gesicht. Wir machen aber die Voraussetzung, da ist eben ein Gesicht, das in jedem Augenblick anders erscheint. Barth dreht es um: 'Nein, im Grunde genommen ist es immer ein anderes Erscheinen. Wenn mir also ein Mensch begegnet, kommt mir in jedem Augenblick eine andere Erscheinung entgegen.' Und genau das expliziert ja Giacometti einmal. Die Situation: Er sitzt in einem Café und sieht Personen, die auf dem gegenüberliegenden Bürgersteig entlanggehen. Und es leuchtet ihm ein, daß diese Menschen dort drüben immer dort drüben sein werden. Die sind immer so groß, die werden dort drüben sein, und wenn einer herüberkommt zu mir, dann ist es eine andere Wirklichkeit. Und genau das verdeutlicht Giacometti auch in seiner Kunst. Er macht etwa eine Figur, die genau in dem Augenblick zur Erscheinung kommt, wo ich sie identifizieren kann als Mensch, als Mann oder als Frau, als Stehende, Schreitende. Diesen Augenblick faßt Giacometti in seinen Skulpturen. Man kann gerade noch sagen, es ist ein Gesicht, ein Gesicht, das soeben in die Erscheinung tritt. Das ist genau das Thema, das sich Giacometti in seinen Skulpturen stellt.“²

Der Stehende und der Schreitende ist bei Giacometti nicht bloß ein Vorbote der vollwertigen Erscheinung des Menschen. Giacomettis Skulpturen machen uns aber bewußt, daß es sich hier um Erscheinungen eigener Art handelt. Dabei erfaßt der Künstler genau den Moment des Auftauchens, genau den Moment, da man bemerkt, 'aha, da steht jemand', oder, 'aha, da geht jemand', ohne schon sagen zu können, es ist der und der. Giacometti hat einen Stil entwickelt, der es uns ermöglicht, das Erscheinen des Menschen neu wahrzunehmen. Seine Kunst bringt uns das Unscheinbare, das durch die Maschen unserer Wahrnehmungsraster fällt, zu Bewußtsein.

¹ Heinrich Barth: Erkenntnis der Existenz. Basel 1965, S. 442f.

² Mitteilung von Prof. Dr. Armin Wildermuth in einem Interview.

Die aktuelle Phänomenologie ist zerrissen. Die Forscher sind untereinander zerstritten und bekriegen einander statt zu kooperieren. Wenn man damit die kollegiale Eintracht und die gepflegte Streitkultur in der analytischen Philosophie vergleicht! Dabei steckt in dem phänomenologischen Ansatz ein Potential, das auch heute noch von großer Bedeutung ist. Keine andere philosophische Richtung verfügt über einen vergleichbaren Erfahrungsschatz im Nachdenken über das Erscheinen. Anders als in anderen philosophischen Schulen präsentiert die Phänomenologie nicht nur Argumente und Begriffe. Sie versucht, durch Beschreibungen neue Erfahrungen zugänglich zu machen und sich dem Reduktionsdruck zu widersetzen, dem unser Wahrnehmen in der technischen Zivilisation allenthalben ausgesetzt ist.

Hermann Schmitz, der wohl kreativste zeitgenössische Phänomenologe, unterstreicht die inventorische, antikonventionelle Funktion der Phänomenologie. Der Phänomenologe sprengt mit seinen Beschreibungen die Verkrustungen unserer Sichtweisen und macht neue Wahrnehmungen möglich.

„Erst, wenn man sich von den zunächst leitenden Konventionen löst, merkt man, was denn eigentlich von diesen Konventionen alles verdeckt wird. Das ist genau, was in der von mir gern zitierten Geschichte von Uexküll, einem seinerzeit berühmten Biologen erzählt wird. Uexküll hatte die Angewohnheit, wenn er bei seinem Freund zu Mittag aß, aus einem Tonkrug Wasser zu trinken. Und eines Tages vermißte er das Wasser, woraufhin der Freund sagte, also bitte, direkt vor ihm stünde es doch. Uexküll sah nichts. Doch plötzlich schossen, so schreibt er, verschiedene Glanzlichter, die auf dem Tisch „herumlagen“ zusammen zu der Erscheinung einer Glaskaraffe. Der Diener hatte nämlich den Krug zerschlagen und an seine Stelle war eine Glaskaraffe gesetzt worden. Unser Mann, Uexküll, suchte aber einen Krug. Und weil dieses *Suchbild* des Kruges ihm das *Merkbild* verdeckte, fand er gar nichts, kein Wasser.“¹

Der Phänomenologe im Sinne von Schmitz führt nicht, wie bei Platon, den einzelnen aus einer Sphäre der Falschheit, aus der Höhle, heraus in eine Welt ewiger Wahrheiten. Sie will lediglich aus den geläufigen Schematisierungen der Wahrnehmung herausfinden und eine offenere Haltung der Wirklichkeit gegenüber einnehmen.

Und eine solche unverkrampfte Haltung ist für uns heute so nötig wie das Wasser in der Geschichte von Uexküll.

Auch ein anderer zeitgenössischer Forscher, Heinrich Rombach, hat der Phänomenologie die Aufgabe zugewiesen, sie müsse sich mit demjenigen befassen, das für den Alltagsblick unsichtbar sei. Weil der moderne Stadtbewohner sich immer stärker in den Höhlen des Datenraums einquartiert, könnte die moderne Phänomenologie auch heute eine wichtige korrigierende Funktion wahrnehmen. Sie kann zu einem vertief-

¹ Mitteilung von Prof. Dr. Hermann Schmitz in einem Interview.

ten Bewußtsein der sinnlichen Welt hinüberleiten. Freilich, wenn die Phänomenologie noch einmal eine Rolle spielen will, wird sie zunächst ihre Hausaufgaben machen müssen. Sie wird zu einem volleren Bewußtsein ihrer selbst vordringen. Die beschränkte Aufmerksamkeit, die nur einige wenige Stammväter mitsamt den zugehörigen Positionen zuläßt, wird einem komplexeren Bild weichen. Ein neues Interesse an Phänomenologie könnte heute eine sehr reichhaltige Tradition wieder lebendig werden lassen. Die Phänomenologie hat sich immer wieder einem fanatischen Realismus entgegengestellt, der in den sogenannten Tatsachen eine felsenfeste Grundlage unter die Füße bekommen zu haben meint, und alle anderen Erfahrungsmöglichkeiten blockiert. Die Phänomenologie hat sich als erste philosophische Richtung der dominanten Wissenstradition, den Naturwissenschaften, kritisch entgegengestellt und ist eben deshalb auch heute noch von Bedeutung.

Rezension

Heinrich Barth: Erkenntnis der Existenz.

Grundlinien einer philosophischen Systematik, Schwabe & Co. Verlag Basel / Stuttgart 1965, 740 Seiten.

Hermann Schmitz

Zu Lebzeiten des Verfassers (1890-1965) war die Existenzphilosophie in aller Munde, so daß er, wenn er eine solche als (postum erschienene) Summe seines systematischen Philosophierens ankündigte, auf ein breites Vorverständnis des Gemeinten rechnen konnte. Seine Existenzphilosophie folgt Kant in den beiden Schienen der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der (ästhetischen) Urteilskraft.

Schiene der praktischen Vernunft:

Die Aktualisierung der Existenz des Handelnden vollzieht sich im Eintreten des Sein-Sollenden in das Seiende (186). Die Existenz entwirft sich auf das hin, was sie werden soll, indem sie mit ihrem Selbstverständnis die Vorwegnahme ihres künftigen Seins vollzieht (263). Entwurf (Norm als Programm für möglichen Gehorsam) und Sollen (geltende Norm) werden in eines gesetzt, als Leitmotive dieses existentiell-praktischen Gedankenarms; man könnte, um sich das Gemeinte zu verdeutlichen, vielleicht an so etwas wie das individuelle Gesetz nach Simmel denken.

Im Ästhetischen erschließt sich, was wir unter integraler Erscheinung zu verstehen haben (112), nämlich mit gleichmäßiger Vertiefung auch in jene „scheinbar belanglosen phänomenalen Elemente“, die in der „verstandesmäßigen Auseinandersetzung mit der Erscheinung“ vernachlässigt werden (113f.). Erscheinung ist Prinzip der Individuation, indem sie von Abstraktionen unversehrte und aus abstrahierten Teilen nicht wiederherstellbare Einheiten im Mannigfaltigen darbietet (307, 319f.); nur das ästhetische Erfassen, in dem der Begriff der Anschauung nicht vorgreift, erfaßt den Menschen (z.B. im Porträt) in seinem integralen, ungebrochenen Erscheinen (343). „Sowohl die Besonderung des Vorhandenen wie das Ästhetische hat zur Erscheinung eine unmittelbare Beziehung. Dies ist es, was uns in Kants Lehre von der Urteilskraft zu weiterem Nachdenken wertvolle Anregung geben kann.“ (47)

Wenn Barth von Erscheinung spricht, denkt er nicht wie Kant an die Stellvertretung eines bloß erscheinenden, nicht direkt sich selbst zeigenden Dinges an sich, sondern an eine Epiphanie, ein Hervortreten in sinnfällige Anwesenheit, etwa so, wie der Freischütz in C.M.v. Webers Oper das Wort meint, wenn er in der Wolfsschlucht den Teufel mit „Samiel! Erscheine!“ heraufbeschwört, oder wie wir das Wort verwenden, wenn wir von einem Prominenten (einem Minister, einem Filmstar) sagen, er erscheine bei einem Fest oder habe sein Erscheinen angekündigt (Beispiel von Gernot Böhme). Demgemäß hebt Barth von der Erscheinung selbst das In-die-Erscheinung-Treten ab, als integrierendes Zubehör des Individuums (325) mit den Beispielen des Schreibens (188, 323, 345) und der zum Schlag erhobenen Hand (320). Überhaupt gilt ihm Leiblichkeit als ein In-die-Erscheinung-Treten, das wie alle Erscheinung etwas bedeutet (373). „Es gibt keine Erscheinung, die zunächst bedeutungslos wäre, um dann sekundär die Bedeutung zu gewinnen“. (374) Das ist ein wichtiger, sehr begrüßenswerter Gedanke; nur leider erklärt sich Barth nicht näher darüber, was er unter „Bedeutung“ versteht, etwa, ob es sich - wie bei den meisten Denkern, die zu Lebzeiten Barths Bedeutsamkeit als Leitmotiv gewählt haben - um mediale, vermittelnde Bedeutung für etwas (einen Zweck, die Funktion von Teilen im Ganzen, ein Bedürfnis, eigene Möglichkeiten usw.) oder um „absolute“ Bedeutung (daß etwas an sich etwas zu sagen hat, zu verstehen gibt) handelt. Auf die zweite Sinngebung für das Wort hätte Barth in den Spuren Kants durch dessen Konzept der ästhetischen Ideen geführt werden können, einer „Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.“ (Kritik der Urteilskraft, 3. Aufl. 1799, S. 192f.) Hier hätte Barth obendrein das wichtige Motiv der pränumerischen, binnendiffusen, eine unerschöpfliche Aufgabe für die sprachliche Explikation bietenden Fülle von Bedeutsamkeit finden können. Obwohl es ihm nicht thematisch wird, beschreibt er schön und ausführlich die damit zusammengehörige unabschließbare Flüssigkeit sensiblen Verstehens der Erscheinung des Mitmenschen (392-399). Die Verschachtelung und Überkreuzung solcher Höfe oder Herde unausgeschöpfter Bedeutsamkeit steht auch hinter dem, was Barth

als intensive Mannigfaltigkeit der Erscheinung beschreibt (454-461): daß dieselbe Erscheinung in verschiedenen Kontexten sich mit jeweils anderen Gesichtern und Charakteren zeigt, wie etwas nach Schleier derselbe Wald dem Förster, Jäger und Spaziergänger ein anderes Milieu ist; mit Recht bringt Barth in diesem Zusammenhang die Situationsgebundenheit des Wirklichen, seine Relativität auf Weisen des Erscheinens, zur Sprache (460). Hinter dieser Betonung des Erscheinungshaften steht eine sehr berechtigte zeitkritische Sorge: „Die apollinische Klarheit und Helle des Bewußtseins ist durchgehend von der Auflösung in einen fadenscheinigen Intellektualismus und vom Versanden in einer zerstreuen Zivildisation bedroht.“ (475) Segensreich ist dem gegenüber Barths Hinweis auf die „Tragweite der unbewußten Erinnerung für die Aktualisierung menschlicher Existenz“: „Unsere Existenz, verstanden im Aspekte ihrer Zeitlichkeit, vermag sich aus ihrem unbewußten Sein nur episodisch zur Bewußtheit zu erheben.“ (453)

Die Erscheinungslehre Barths mit dem originellen Ansatz einer existenzphilosophischen Ästhetik - der allerdings durch das Motiv des In-Erscheinungs-Tretens nur unzulänglich mit der anderen Richtung dieser Existenzphilosophie auf der Schiene der praktischen Vernunft vermittelt wird - ist wohl der wertvollste Ertrag des Buches. Er wird leider durch eine Ausschweifung intellektueller Phantasie, die die auch von Barth geschätzte (467f.) Sachlichkeit arg vermissen läßt, empfindlich getrübt. Ich meine seinen Umgang mit den Worten „transzendental“ und „Transzendenz“. Geradezu stolz streicht er diese Provokation heraus: „Daß die Existenz auch in ihrer Aktualisierung in der transzendental verstandenen Transzendenz begründet sein soll - dies muß einem durchschnittlichen philosophischen Bewußtsein zum Anstoß und zum Ärgernis werden.“ (615) Ärgerlich ist mir vielmehr, daß solchen großen Worten kein Sinn außer durch nebelhafte Redensarten gegeben wird. Die Zusammenstellung des Substantivs „Transzendenz“ mit dem Adjektiv „transzendental“ - z.B. 476: „transzendental verstandene Transzendenz“ als „grundlegende, wegleitende Entscheidung unserer Existenzphilosophie“ - ist von der Tradition (speziell von Kant) her überhaupt nicht verständlich. Das wäre noch kein Schaden, denn jedermann kann seine Worte wählen, wie er will; er muß dann aber sagen, was er meint. Und was meint Barth mit „transzendental“? Nach S. 225 *den Sinn, die Vernunft, die Erkenntnis* als Idee, als Voraussetzung sinngebender Akte. Wie er zu diesen Hypostasierungen kommt, sagt er nicht. Auf S. 590 ist es die Idee der Wahrheit: „Mit dem transzendentalen Ich der Vernunftkritik kann letztgültig nur die transzendente Idee der Wahrheit gemeint sein - gemeint in dem Sinne, daß die Wahrheit, als das Prinzip des Sich-zu-erkennen-Gebens, für das transzendente Ich konstitutive Bedeutung hat.“ Hier beschert er uns die unmotivierte Einführung der Rede von einem Prinzip. Wahrheit erklärt er einerseits als das Offenbarwerden des Seienden in seinem Sein (227). Das klingt wie von Heidegger. Auf der nächsten Seite steht dann aber: „Wahrheit kommt dem Urteil zu, nicht dem Begriff. Das Urteil ist insofern wahr, als es als ein Erkennen von Seiendem der Ausrichtung auf das „transcendentale“ des Seins gerecht wird.“ (228) Was ist denn nun das transcendentale des Seins? Das Transcendentale wird durch die Idee der Wahrheit, diese durch das transcendentale

des Seins erklärt - wie soll man aus diesem Zirkel zu einem Sinn des Wortes „transzendental“ finden? Da hilft es auch nicht, wenn auf S. 237 eine „über die Epochen sich erstreckende Kontinuität des transzendentalphilosophischen Denkens“ behauptet und dafür auf der nächsten Seite folgende Erläuterung gegeben wird: „Die Philosophie aller Zeiten ist in ihrem besten Gehalte durchgehend, wie wir einmal sagen wollen, eschatologisch orientiert.“ Und dafür sollen u.a. die Transzendentionen oder Transzendentalien der Scholastiker (Seiendes, Sache, Etwas, Eines, Wahres, Gutes) zusammen mit ihrer willkürlichen Verdrehung durch Kant (Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl., S. 113-116) als Zeugen dienen (213f.)! Wie großzügig Barth mit der zur Sinngebung von „transzendental“ herangezogenen Idee der Wahrheit verfährt, zeigt sich nicht nur darin, daß er jedem Urteil - auch dem absurden, einen Widerspruch implizierenden, wenn z.B. jemand eine Quadratur des Kreises gefunden haben will (wie einst Hobbes)? - mögliche Wahrheit zugesteht, sondern erst recht darin, daß er im abschließenden „Ausblick“ (683-722) christliche Glaubensartikel unbedenklich als Glaubenswahrheiten ausgibt und als Angebot von anderer Seite mit philosophischen Wahrheiten koordiniert (692).

Besser als der Ausflug in transzendente Transzendenz fügt sich in die gedankliche Konsequenz des Buches ein Handstreich ein, der sich von der ingressiven Akzentuierung der Erscheinung (als In-Erscheinung-treten) her gegen die traditionelle erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Scheidung richtet: Diese soll durch ein „Einleuchten, das keines Gegenstandes bedarf“ (175) ersetzt werden. „Es ereignet sich die Manifestation von etwas.“ (588) „Wo wir bis dahin ein erkennendes Subjekt hypostasiert haben, reden wir jetzt von Sich-zu-erkennen-Geben. Wo bis anhin ein Objekt vorausgesetzt wurde, steht jetzt etwas, das sich zu erkennen gibt.“ (589). Auf die Hypostase des Erkenntnissubjektes wird Verzicht geleistet (586). Diese blitzartig angerissene Perspektive, die an Lichtenbergs „Es denkt“ statt „cogito“ erinnern könnte, wird aber nicht vertieft, obwohl das weiterführen könnte und bei Barth immerhin die Frucht eines gesunden Mißtrauens gegen die von Husserl betriebene Einmietung alles Bewußtseins einer Person in deren sogenanntem Bewußtsein (166) mit sich bringt. Tatsächlich setzt Barth an die Stelle eines hypostasierten Subjektes „irgend ein konkretes, in die Erscheinung tretendes menschliches Individuum“ (590), und damit hat sich an der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt eigentlich nichts geändert außer dem Fortfall der Hypostase, und wer glaubt schon noch (wie Husserl) an ein „reines Ich“?

Barth vereinsamt sogar das Individuum mehr als billig. Der Einzelne ist in seiner Existenz auf sich gestellt, in Distanz zu nahen und fernen Menschen, die Menschen gehen an einander vorbei (676, 677, 124). „Nur durch ein transzendentales Transzendieren“ werden die Individuen einig, nur so überwinden sie die Hindernisse der Koexistenz (431). Nun ist es zwar richtig, daß die Subjektivität des affektiven Betroffenseins unmittelbar ist, aber das hindert nicht die Einbettung von Persönlichkeiten (zuständlichen persönlichen Situationen von Personen) in gemeinsame, sie implantierende Situationen. Ich habe dafür folgendes Beispiel

gegeben: Unter Liebenden ist jeder allein mit seinem Lieben als affektivem Betroffensein von Liebe als einer ergreifenden Atmosphäre des Gefühls, aber sie teilen mit einander die gemeinsame Situation, in die sie mit ihren Persönlichkeiten einwachsen, und jene in dieser Situation gleichsam aufgehängte Atmosphäre, die von jenem Lieben unterhalten wird (Die Liebe, Bonn 1993, S. 106). Statt solcher gleichsam gerechten Verteilung von Gemeinsamkeit und Einsamkeit auf mögliche gemeinsame (aktuelle oder zuständige) Situationen und unüberschreitbarer Subjektivität kennt Barth nur ein nicht genauer charakterisiertes Zusammengehen von Ferne und Nähe unter Menschen (376).

Barth hat ein gestörtes Verhältnis zur Phänomenologie. Phänomene sind für ihn Projektionen der nicht feststellbaren Existenz in den Bereich des Seienden und damit der Ontologie, der er wegen ihrer „Bezogenheit auf theoretisch-wissenschaftliche Welterfahrung“ die „Sphäre des Menschlich-Belangreichen“ fernhalten will (148f.). Phänomene wären demgemäß Gegenstände eines gewissen Typs von Projektionen oder Projekten. Über diesem inhaltlichen, denunziatorischen Phänomenbegriff versäumt er den wesentlicheren formalen: Phänomen für jemand zu einer Zeit ist alles, was er dann gelten lassen muß, in dem Sinn, daß er ihm bei gewissenhaftem, kaltblütigem Prüfen die Anerkennung des tatsächlichen Vorkommens nicht in ernsthafter Überzeugung verweigern kann. Solche Phänomenologie ist der Weg einer nüchternen Rechenschaft, der sich eine Existenz so gut wie alles andere stellen kann und muß, so sehr sie sich auch kausaler Erklärung entziehen mag. Solche nüchterne Rechenschaft bringt Barth nicht auf. Statt sorgfältig abgestützter, gründlicher Analyse, die bei geschickt angesetzter Grabungsrichtung auch dem nicht gleich sympathetisch mitschwingenden Rezipienten ein Aha! - Erlebnis abgewinnen kann, läßt er Beteuerungen auf Beteuerungen folgen, mit einem auf mich peinlich wirkenden unaufhörlichen Gebrauch der rhetorischen Figur des pluralis modestiae („wir“ in jedem zweiten Satz, namentlich in der ersten Hälfte des Buches) - sonderbar bei einem Existenzphilosophen, der sich scheut, in der grammatischen Form auszudrücken, daß er selber der ist, dessen Meinungen und Neigungen zu dieser oder jener gedanklichen Stellungnahme mitgeteilt werden. An die Stelle geduldiger, kaltblütiger Prüfung der Phänomene im formalen Sinn tritt bei Barth der ständige kritisch wägende Rückgriff auf die überlieferte klassische Philosophie, manchmal die Ungeduld des Lesers reizend, der lieber wissen möchte, was der Autor im eigenen Namen zu bieten hat. Dabei bleibt nicht aus, daß Barth mit dem Erbe der Überlieferung gelegentlich auch ererbte Vorurteile übernimmt. In seiner Abhandlung über das Böse (509-530) wundert er sich, daß sogar ein Augustinus sich zu dessen Verharmlosung zum vermeintlich Nichtseienden, zum Mangel an Vollkommenheit, bereit gefunden hat. Das ist so lange erstaunlich, wie man mit der traditionell eingeschliffenen begriffsgeschichtlichen Einstellung annimmt, daß Augustinus sich über das Böse irgend welche Gedanken gemacht hat. Ich vermute dagegen, daß unsere Auffassung des Bösen als moralischer Makel nicht älter als die Aufklärung des 18. Jahrhunderts ist. Augustinus spricht vom malum, und das ist nicht das Böse, sondern wie sein griechisches Pendant kakón das Schlechte, für das die Deutung als

Mangel an Vollkommenheit gleich einleuchtet. Außerdem kennen die Alten das, was wir „böse“ nennen, als das Widergöttliche, Sündhafte; das ist keine moralische, sondern eine religiöse Kategorie (auch im Fall der manichäischen Gegenüberstellung von Gott und Gegengott). Wie sich damit von Platon bis Luther die Koordinaten der Sittlichkeit gegen die unseren verschieben, kann man etwa an *Theätet* 176 e ablesen.

Hinweis

Herr Prof Dr. Wilhelm Perpeet, Königswinter/Bonn, auf dessen Werk „Das Kunstschöne“ (1987) schon in unserem Bulletin 2/1998, S. 7 hingewiesen wurde, weil er darin auf das „Sich-erscheinen-Lassen von Erscheinungen“ eingegangen ist, begleitet unsere Anliegen aufs Freundlichste. Nun hat er uns auf einen Artikel in einer Festschrift hingewiesen. Wir danken sehr für diese erfreuliche Art der Mitarbeiterschaft und möchten die Überlegungen des Textabschnittes auch unseren Lesern anbieten.

Es handelt sich um den Schluss eines Beitrages von Ernst Oldemeyer „Zur kosmischen Bedeutung von Bewusstsein“ in: „Gegenwärtiges Denken. ‚Metaphysische‘ Fragen zwischen Philosophie und Pädagogik.“ Festschrift für Jürgen-Eckart Pleines zum 65. Geburtstag, Hg. von Thorsten Bürklin und Christoph von Wolzogen. Hildesheim/Zürich/New York 1999:

„Sein ist in einer rätselhaften Weise auf Gewusstsein angelegt oder, mit einem geläufigeren Ausdruck aus der philosophischen Tradition: Sein ist auf *Erscheinen* angelegt. Erscheinen ist eine ganz eigenartige Beziehung *von* etwas *für* etwas (die sich z. B. nicht auf eine einfache Ursache-Wirkungs-Beziehung reduzieren lässt). Erscheinen bedeutet konkret: Gewusstsein *von* etwas, und dies setzt in dem, *für* das es erscheint oder durch das es gewusst wird, Bewusstsein voraus. Erscheinen verwirklicht sich also nur in dem Beziehungsgefüge von Gewusstsein und Bewusstsein. Bewusstsein ist damit eine notwendige Bedingung des Erscheinens. Ohne offenes Bewusstsein erscheint nichts. Aber auch: ohne Sein erscheint nichts. Das Sein (von Gewusstem wie von Bewusstem) ist daher ebenfalls eine notwendige Bedingung des Erscheinens. Wenn nichts wäre, könnte auch nichts erscheinen. Man könnte weiter spekulieren: dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, oder: dass überhaupt schlicht Seiendes (*vor* allem Entstehen von Bewusstsein) ins Sein gelangt, ist schon der erste Schritt zum Erscheinen, d.h. zur Polarisierung des Seins in Bewusstsein und Gewusstsein. So gesehen wären Bewusstsein und Gewusstsein in einem etwaigen Übergang von Nichts zum Sein bereits angelegt. Mit Hegelschem Gestus fragte schon Goethe: „Das Wesen, wär es, wenn es nicht erschiene?“¹ Wenn wir im gegenwärtigen

¹ Goethe, Johann Wolfgang von: Die natürliche Tochter, Vers 1067

Zusammenhang statt „Wesen“ in diesem Satz „Sein“ einsetzen, trifft es hier das Gemeinte.

Selbstverständlich vermag diese spekulative Annahme nichts im wissenschaftlichen Sinne zu „erklären“. Sie hat eine bloße Sinngebungsfunktion, die nur für ein in bestimmter Richtung orientiertes menschliches Bewusstsein etwas bedeuten kann. Bei dem hier geübten Verzicht auf metaphysische Übertreibungen kann sie auch nur einen Sinnhorizont mittlerer Reichweite eröffnen. Denn es ließe sich durchaus weiter fragen: *warum* ist das Sein des Seienden auf Erscheinen angelegt? „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“¹ usw. Beantwortungsversuche solcher Warumfragen, wie sie in einer spekulativ übertreibenden Metaphysik üblich waren und sind, entfernen sich aber zu sehr von der Basis phänomenaler Indizien. Dahin gehören heute z.B. Gottesspekulationen verschiedenster Art, Annahmen über Bewusstsein als eigentliches Urelement im Weltaufbau, über „Geist“ als ursprüngliches Weltsteuerungsprinzip, über einen „Punkt Omega“ als äusserstes Telos der Evolution.

Was wir aber mit einem *fundamentum in phaenomenis* sagen können, ist: in einer Welt ohne Bewusstsein käme nicht nur ein solches Fragen nicht vor. Es gäbe auch kein Gewusstsein, also kein Erscheinen, also keine Phänomene. Es gäbe nur gewaltige Eruptionen und Umwandlungen von Energie, Ballungen und Zerfall von Materiemassen, eventuell „blinde“ Informationsprozesse, aber keine Instanz, für die sie bedeutsam wären und die ihnen Sinn zu geben vermöchte. Über eine solche Welt könnte das Urteil, wenn denn jemand da wäre, es zu fällen, nur gut mephistophelisch lauten: Ein großer Aufwand, schmähhlich! wär vertan.

Heinrich Barth-Gesellschaft

Zum Gedenken an Hans Rudolf Schweizer

Armin Wildermuth

Ansprache, gehalten am Samstag, 8. Dezember 2001

Wir haben Abschied genommen von Hans Rudolf Schweizer. Heute wollen wir uns seinen philosophischen Gedanken zuwenden. Diese waren in einem fast bestürzenden Sinne lebenspraktisch. Abstrakt Gedachtes, sokratisch Erwogenes lösten bei ihm Impulse aus, die man seinem zurückhaltenden Wesen kaum zutraute. Man kann mit Recht den Begriff der „sinnlichen Erkenntnis“ als Leitmotiv seines Lebens verstehen. Widersprüchliches, Sich-Ausschliessendes scheint in diesem von Alexander Gottlieb

¹ Leibniz 1965, 427 (Prinzipien der Natur und der Gnade, § 7), Heidegger 1951, 20f.

Baumgarten geprägten Kunstbegriff zusammengezwungen zu werden. Wie soll Erkenntnis sinnlich - wie soll Sinnlichkeit erkennend sein? Der Ästhetik lässt man vielleicht diesen Widerspruch durchgehen, doch wiederum nur, weil man das Ästhetische zwar allpräsent erfährt, aber nicht im Zentrum von Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Philosophie wähnt. Es scheint ein ästhetisches, künstlerisches Motiv zu sein. Es lässt sich nur schwer, vom gewohnten Verständnis her, mit einer sozialpraktischen Aktivität verbinden.

Das Ästhetische - so haben wir es in den letzten Jahrzehnten erkannt - ist umfassender und fundamentaler als das, was als „Kunst“ zur Kulturercheinung, zur beruflichen Tätigkeitsform und zum Sachverhalt der Kunstwissenschaft wurde. Der Aufstieg des Ästhetischen in der Moderne, oftmals gänzlich unbemerkt, ist sicher bedingt durch das Defizit, das die Wissenschaften und Techniken im Erfahrungshaushalt der menschlichen Sinne erzeugten. Die wirkliche Welt entschwand in unsinnliche, unsichtbare und erscheinungsflüchtige Hinter- und Untergründe, so wie Nietzsche diesen nihilisierenden Prozess in einem berühmten Aphorismus formulierte. Sonnenuntergang und Sonnenaufgang wurden zu Sinnestäuschungen, die erst als erklärte Phänomene eine relative ontologische Respektabilität erreichen. Was sich aber in den Tiefen der Welterfahrungen in den letzten 3000 Jahren vollzog, bis wir in einen Zustand gerieten, in der Phantasmen, Virtualitäten, Science Fiction, Imaginationen zur Basis des Alltagslebens werden konnten, bleibt zu erforschen einer konstanten philosophischen Reflexion vorbehalten und aufgetragen. Tröstlich und vielleicht das Rettende an diesem unheimlichen Zustand ist das Faktum der Einsicht in dieses Faktum selbst.

Nun zeigt sich dieser Weltzustand in zwei Aspekten: 1. als ein gewordener und 2. als ein in der Erfahrung gegenwärtiger.

1. Weil sich Hans Schweizer an der Philosophie Heinrich Barths ausrichtete, möchte ich eine - meiner Ansicht nach - grossartige Passage aus der *Philosophie der Erscheinung* zitieren (PE II, 97ff), die das Kapitel <Der mathematische Weltbegriff in der beginnenden Neuzeit> einleitet und in die Genese der neuzeitlichen Welterfahrung einführt:

„Im Goldgrund der mittelalterlichen Altartafel scheint die neuplatonische Metaphysik des Lichtes ihre Darstellung zu finden. Die heiligen Begebenheiten, gesehen in unbelichteter, intensiv gesteigerter Grundfarbe, erscheinen auf dem Hintergrunde eines absoluten, wenn man so sagen will metaphysischen Lichtes. In diesem Goldgrunde wird das Licht in der Reinheit und Ungebrochenheit überirdischen, geistigen Seins erkennbar. Indem insbesondere das Haupt der begnadeten Persönlichkeiten mit der goldenen Corona gekrönt wird, tritt die göttlich-menschliche Auszeichnung ihres Geistes in die Erscheinung. {...}

„Der sich wandelnde Geist einer neuen Zeit macht sich nun nicht etwa darin bemerkbar, dass die sichtbaren Gestalten vordergründlichen, diesseitigen Daseins ihres Rückhaltes an einer in sich vollendeten, glanzvollen und doch fast jenseitigen

Phänomenalität beraubt werden {...} Wir dürfen Rembrandt so verstehen, dass in seiner Kunst die vordergründliche Erscheinung für das absolute Licht transparent wird. Eben darin möchten wir einen Ausdruck des <magischen> Weltbewusstseins dieser Epoche erkennen. [...]

„Die Konkurrenz des magischen und des mathematischen Weltverständnisses in der beginnenden Neuzeit - eine Konkurrenz von zwei Erkenntnisprinzipien, von denen jedes auf totale, integrierende Erkenntnisbedeutung Anspruch erhob - wird uns zum Hinweis auf einen vielsagenden Sachverhalt: Die Erscheinung ist in jeder Weise ihres Erscheinens bestimmt durch Qualität; sie wird von dem Eidos qualitativer Bestimmung gleichsam durchgehend begleitet, von der vordergründlichen Evidenz des uns vor Augen liegenden Phänomens bis in die tiefsten Hintergründe. Allein sie ist wiederum nicht minder durchgreifend bestimmt durch den mathematisch-eidetischen Charakter ihrer Grösse, ihrer Gestalt, ihrer Bewegung. Wie verhalten sich diese Erkenntnisprinzipien zueinander, die doch beide auf die Erscheinung als Ganzes bezogen sein wollen? Dies ist die bis heute ungelöste Frage, die uns durch unsere Darstellung begleiten wird.“ (PE II 97-99)

Der Konkurrenzkampf der beiden Erkenntnisprinzipien scheint zugunsten des mathematisch-eidetischen Prinzips, vertreten durch „Zahl“, „Mass“ und „Bewegung“, entschieden worden zu sein, ungeachtet dessen, dass heute mathematische Modelle in den Rang von Beschreibungen und - wissenschaftstheoretisch gesehen - zu reinen Hypothesen, ja zu Dichtungen mutiert sind. Die Faszination des Mathematischen lag in der sinnlichen Unfassbarkeit, in ihrer Abstraktheit, die sich in einer Reinheit manifestierte, die auf einen „transzendierenden Ursprung alles Seins“ zurückzuweisen schien. Es war die in Formen manifeste Repräsentanz einer als unfassbar verstandenen Transzendenz.

Die Umwälzungen, die mit den Namen Nicolaus Cusanus, Kopernikus, Giordano Bruno, Johannes Kepler, Galileo Galilei, Descartes und Newton verbunden sind, können als ein Prozess der Entleerung, der Homologisierung der Dinge, der Reduktion des erscheinenden Kosmos auf ein „Ungeheuer an Kraft“, der Verflüchtigung des Qualitativen und zur Ressource technischer Konstrukte verstanden werden. Die Gegenbewegungen dürfen aber nicht unterschlagen werden. Sie konzentrieren sich auf das, was von der überwältigenden kosmischen Wirklichkeit übrig geblieben ist, auf das Erscheinende, auf das Wahrgenommene, auf das Subjektiv-Gewisse, auf den plötzlich als akosmischen Binnenbereich des Psychischen vom „unendlichen Universum“ Eingeschlossenen und doch Ausgeschlossenen. In die Gegenbewegung der Perzeptionsphilosophien von Leibniz, Berkeley und Thomas Reid schreibt sich nun auch, als Versuch der Sinnlichkeitsrettung, die *Aesthetica* Baumgartens ein. Gerade weil in ihr die Astronomie eine grosse Rolle spielt, ist sie als eine gegen die Domination der kopernikanischen Weltsicht gerichtete Denkweise verstanden worden. Gewichtiger aber ist ihre Absicht, die Durchdringung von Sinnlichkeit und Erkenntnis aufzudecken. Das stellt sich als die Aufgabe einer

Ästhetik, die selbst die Ereignisse des Erkennens als Darstellung und Ausdruck versteht.

In dem von Heinrich Barth eröffneten Horizont des Erscheinungsdenkens ordnet sich die philosophische Arbeit Hans Schweizers ein. Er versteht Baumgarten und auch Goethe als erscheinungsphilosophische Denker und deren Ästhetiken als Aufruf zum Handeln. Die künstlerische Darstellung, die bei Baumgarten noch in der Rhetorik gründet und sich bei Goethe in wissenschaftliche Forschung rationalisiert, wird bei Hans Schweizer zu einem weltoffenen ästhetischen Verstehen der Umwelt, des eigenen Körpers und des sich selbst organisierenden Lebens der Natur. Es ist damit der Punkt erreicht, an dem das ästhetische Erkennen in ästhetisches Handeln umschlägt. Baumgarten, Goethe und Barth werden zu Inspiratoren der Ökologie.

2. Sind auch die Versuche, die als Erscheinungsphilosophie verstandene und erweiterte Ästhetik als Basis der Ökologie zu verstehen, beeindruckend und zugleich natürlich anfechtbar, so muss man doch ebenfalls nach dem existentiellen Antrieb zum ökologischen Handeln fragen. Es geht nicht um psychologische Erörterung, sondern um die Erfahrung des Ökologischen, die für Hans Schweizer primär eine ästhetische Erfahrung war. Ästhetische Erfahrung ist letztlich Erfahrung sinnlich-existentieller Erfüllung. In seinem Fragment, das die Überschrift trägt: <Heinrich Barths Ästhetik als Basis des ökologischen Denkens> (vgl. Bulletin Nr. 6, S. 28), spürt man die Enttäuschung, dass Barth eine „Zurückhaltung dem Umweltthema gegenüber“ pflegt. Das Ästhetische besitzt gegenüber dem „Organischen“ einen Vorrang - was bei Barth auf abgründigeres Naturverständnis hindeuten könnte. Grob gesprochen: das Erscheinen der Erscheinung ist gewaltiger und kontingenter als alle „Natur“. Vergleicht man diesen Aspekt mit Hans Schweizers Suche nach Natur-Einbettung, so erinnert man sich von Ferne an roussauistische Sehnsüchte. Doch er war ein zu rational denkender Mensch, als dass man ihm Naturschwärmerei vorwerfen dürfte.

Was aber doch zu erkennen ist: nur ein Mensch, der an der Umwelt leidet, sowohl an der menschlichen als auch an der natürlich-organischen, kann sich aufgerufen fühlen sie in lebensbejahendem Sinn zu verändern. Der „Weckruf der Sinne“, von dem wir philosophisch sprechen, ist auch mit einem Moment des Leidens verbunden. Und Leiden entsteht durch das Wegsehen von den Auswirkungen eines technischen Handelns, das die Natur oder die Erscheinungen nicht mehr in ihrer Eigenwirklichkeit, in ihrer Würde anzuerkennen versucht. Das Hinsehen auf die Auswirkungen des Wegsehens kann zur Erweckung werden. Noch deutlicher wird dieser Leidensaspekt im zwischenmenschlichen Umgang - und hier glaube ich, war es die Stärke von Hans Schweizer, dass er das Soziale in die einfache Begegnung mit Menschen zurückbuchstabierte und in Einzelsituationen aktiv wurde.

Eine auf sinnliche Erkenntnis ausgerichtete Mitmenschlichkeit und Naturbewahrung kommt dort in Schwierigkeiten, wo durch die Unsichtbarkeit der schädigenden

Mächte, wie es bei der Vergiftung der Atmosphäre, der Beimischung von Chemikalien in die Nahrungsmittel oder bei der radioaktiven Strahlung der Fall ist. Plötzlich ergibt sich der Zwang zur abstrakten Argumentation über Folgenabschätzungen und zu Handlungen, die auch die politische Gewaltbarkeit nicht scheuen. Hans Schweizer hat, wie Sokrates, die agora der Diskurse, ja auch den heimatlichen Marktplatz nicht gescheut. Das Paradox, dass sinnlich wirksame Potenzen abstrakte Ideologien fordern, die machtdurchwirkte Prozesse auslösen - die man aufgrund der eigenen Sozialästhetik ablehnt - ist nur durch einen konstanten Dialog mit allen Beteiligten einigermaßen erträglich zu gestalten. Daraus entstand für Hans Schweizer in einem uns unbekannten Masse ein stilles Leiden, das durch die erfüllten Augenblicke offener, ungebrochener Mitmenschlichkeit vergolten wurde.

Armin Wildermuth

Veranstaltung

Samstag, 8. Juni 2002, 10.30 Uhr,
Restaurant „Schnabel“ am Rümelinsplatz, Basel, I. Stock.

Herr *Christian Graf* arbeitet zur Zeit an einer Lic.-Arbeit über Heinrich Barth. Wir haben ihn eingeladen, uns von den Vorbereitungen zu dieser zu berichten. Der Titel seines Beitrags lautet:

„Heinrich Barth und die Fixierungen gegenwärtigen Denkens“

Grabstein von Heinrich Barth auf den „Ehrenhof“ versetzt

Das Grabmal von Heinrich Barth (1890-1965) und Gertrud Barth-Helbing (1901-1968) wurde im Januar 2002, nach der Aufhebung des Grabes am ursprünglichen Ort, auf Antrag der Heinrich Barth-Gesellschaft bewahrt und mit freundlicher Unterstützung der Stadt (Bestattungsbureau) auf dem „Ehrenhof“ im Friedhof „Hörnli“ neu aufgestellt. Die Inschrift sagt mit 1.Kor. 13, 12a: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort – dann aber von Angesicht zu Angesicht“.

Man findet den „Ehrenhof“, wenn man um das obere Ende des linken Kapellenbaues herumgeht.

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft für erscheinungsorientiertes Denken
ISSN 1424-4780

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

Übersicht über die Bulletins der Heinrich Barth-Gesellschaft:

Nr. 1, 1997 **ERSCHEINEN UND VERSTEHEN** - *Günther Hauff*: Aufbrüche zum Erscheinungsdenken. *Armin Wildermuth*: Der Anfang der Philosophie und die Erscheinung.

Nr. 2, 1998 **PHAINESTHAI** - *Hans Rudolf Schweizer* zu Wilhelm Perpeet: „Vom Schönen und von der Kunst“. *Günther Hauff* zu „Die Macht des Erscheinens“ (Martin Seel). *Armin Wildermuth* zu Walter Seitter: „Physik des Daseins“. Referate: *Josef Arnoth*, *Georg Maier*, *Günther Hauff*: Heinrich Barths „Anschauungsweise“, zu Johann Friedrich Lohmann: „Karl Barth und der Neukantianismus“ - *Heinrich Barth*: Zwei frühe Texte.

Nr. 3, 1999 **ERSCHEINUNG UND MATERIALITÄT** - *Armin Wildermuth* zu Gernot Böhmes Atmosphären-Ästhetik, zu Jens Soentgens „Verweise auf das Unscheinbare.“ *Armin Wildermuth*: Materialität und Erscheinung. *Jens Soentgen*: Ein zukunftsweisendes Werk (zu Heinrich Barth). *Armin Wildermuth* zu Elfriede Huber-Abrahamowicz: „Das Problem der Kunst bei Platon“, zu Gerhard Huber: „Eidos und Existenz“, zu Dorothea Grund über die Existenzphilosophie von Heinrich Barth.

Nr. 4, 2000 **PHILOSOPHIE DES ERKENNENS** - *Armin Wildermuth*: Die Philosophie des Erkennens bei I. P. V. Troxler, Rudolf Steiner und Heinrich Barth. *Armin Wildermuth* zu Eva Schürmann: „Erscheinen und Wahrnehmen“, zu Martin Seel: „Ästhetik des Erscheinens“, zu Helmut Pape: „Die Unsichtbarkeit der Welt“.

Nr. 5, 2001 **EXISTENZ** - Hans W. Grieder zum Gedenken. *Armin Wildermuth*: Philosophie der Existenz – heute. *Jens Soentgen*: Der Ruf der Amsel. *Armin Wildermuth*: Was ist transzendente Existenz? *Günther Hauff*: Immerhin geht es um Besinnung auf unsere „Existenz“.

Nr. 6, 2001 **SINNLICHE ERKENNTNIS UND LEBENSPRAXIS** - *Armin Wildermuth*: Hans Rudolf Schweizer (21. Juni 1932- 28. Juni 2001). *Rudolf Bind*: Griffel und Geige, *Felix Belussi*: Das Fragen als die eigentliche Behausung, *Armin Wildermuth*: Grundlagen und ästhetische Lebenspraxis, zu H. R. Schweizers philosophischem Denken. Texte von *Hans Rudolf Schweizer*: Gemeinschaft; Schmerzen und Freuden; Ästhetisches Weltvertrauen bei Goethe; Heinrich Barths Ästhetik als Basis des ökologischen Denkens; Sinnlich-ästhetische Erkenntnis als Grundlage radikalen Denkens (ausgewählt von *Werner Handschin*). *Georg Maier*: Ästhetik und Umwelt. *Harald Schwaetzer* zu: „Natur erkennen und anerkennen“. *Armin Wildermuth*: Elfriede Huber-Abrahamowicz zum Gedenken.