PHAINESTHAI

Bulletin

der Heinrich Barth - Gesellschaft
für erscheinungsorientiertes Denken

Basel

Nr. 2 / Juni 1998

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

Bulletin Nr. 2

Inhalt

Hinweise auf Beiträge zum Erscheinungsdenken
Wilhelm Perpeet: Vom Schönen und von der Kunst - Ausgewählte Studien
(Hans Rudolf Schweizer) 2
„Die Macht des Erscheinens" *(Günther Hauff)* 4
Walter Seitter: Physik des Daseins. Bausteine zu einer Philosophie der Erscheinungen. *(Armin Wildermuth)* 6

Referate:
aus der Jahrestagung der Heinrich Barth-Gesellschaft am 8. November 1997:
Kristallform-Kristallgestaltung
- Gedanken eines Ausstellungsmachers *(Josef Arnoth)* 10
Leben in der intensiven Mannigfaltigkeit der Erscheinung *(Georg Maier)* 12

Berichte: Aus Heinrich Barths Umfeld
Heinrich Barths „Anschauungsweise" *(Günther Hauff)* 15
- Zwei frühe Texte von Heinrich Barth 31

Einladung: Vortrag von *Prof. Gerhard Huber* am 13. Juni in Basel
- Zusammenfassung 34
Hinweis: Tagung der Stiftung Lucerna 28. 9. - 30. 9. 1998 36

nächstes Bulletin: im November 1998

Wilhelm Perpeet: Vom Schönen und von der Kunst - Ausgewählte Studien

Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Beiheft 4, 166 S., Bouvier-Verlag, Bonn 1997.

von *Hans Rudolf Schweizer*

Im Titel dieses sehr reichhaltigen und anregenden Buches ist das „und" mit Nachdruck zu lesen. Der Autor unterscheidet, einer alten, bis an die Schwelle der Neuzeit fortgeführten Tradition folgend, zwischen einer Ästhetik, die sich mit der Erfahrung des Schönen befasst, und der Philosophie der Kunst. Das Schöne ist für ihn ein Urphänomen, ein im Augenblick aufscheinendes Licht; sein Kunstbegriff bezieht sich dagegen primär auf die Gestaltung der Lebenswelt und schliesst auch die handwerkliche Gebrauchskunst in sich ein. „Über die Selbstverständlichkeit des Schönen verwundert sich die *Ästhetik*...Die *Kunstphilosophie* wird noch am ehesten ihre Aufgabe lösen, wenn sie sich als Werkphilosophie versteht" (27) .

Zwei grössere Kapitel sind der Phänomenologie des Schönen gewidmet. Hier schöpft der Autor mit vollen Händen nicht nur aus der ästhetisch-philosophischen Überlieferung und aus der Dichtung, sondern auch aus der Kulturgeschichte im weitesten Sinne. Einige Bestimmungen des Schönen lauten wie folgt: Das Schöne wird „erfahren". Es ist „aus sich schön", erscheint aber nicht „ohne unsere Hinwendung" (31) . Es ist in diesem Sinne „zwischen" Subjekt und Objekt. Der Autor übernimmt eine Formulierung von F.Th.Vischer:"In 'schön' befasse ich...Objekt und Subjekt. Das Schöne ist Kontakt zwischen diesen zweien." (37). Die Erfahrung des Schönen ist an den Augenblick gebunden, nicht wiederholbar. Sie erregt „Bewunderung" (35) und macht sprachlos. Das Schöne ist ein „Geschenk" (7o), und es wirkt verbindend, denn es „befreundet uns mit uns selbst und erweitert das eigene Lebensgefühl zum Mitgefühl mit anderen und anderem" (71).

Durch den Rekurs auf den Erscheinungsbegriff nähert sich der Autor der Erscheinungsphilosophie H. Barths. Vor allem mit seiner Übernahme einer Formulierung von O. Becker, „Das Schöne ist das Phänomen als solches, Erscheinung als Erscheinung" (36), setzt er die gleiche universale Bedeutung von „Erscheinung" voraus wie Barth. Ebenso in Übereinstimmung mit Barth spricht er von der „erscheinenden Erscheinung", die nicht „von eidetischer Eindeutigkeit" (36) und „in begrifflicher Hinsicht von Seiendem zu unterscheiden" sei und die nicht so erscheine, „als ob noch etwas dahinter stecke" (37).

Diese Aussagen über „Erscheinung" sind durchgehend auf die Erfahrung des Schönen bezogen, und zwar in dem Sinne, dass die Schönheit zum Wesen der Erscheinung gehört. In der Erscheinungsphilosophie Barths dagegen ist „Schönheit" kein Grundbegriff. Dennoch gibt es auch bei Barth gewichtige Aussagen, die den Ausführungen Perpeets über das Schöne entsprechen. In grosser Zurückhaltung formuliert Barth im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Kosmos und Existenz:..."dass in der Erscheinung als solcher ein Moment der Beglückung enthalten ist: der Beglückung darüber, dass etwas 'da-ist'" (EE 671).

Damit stellt sich freilich die Frage, welches der Status des „Hässlichen" im Hinblick auf die Universalität des Schönen sein kann und wie die Ausführungen in dem vorliegenden Buch verstanden werden müssen, in denen das Schöne eher als seltene Ausnahmeerscheinung auftritt. In den gleichen Zusammenhang gehören die Aussagen, die der Autor aus A.G.Baumgartens „Aesthetica" (1750) heranzieht (42) : „Das Ziel der Ästhetik ist die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis...; damit aber ist die Schönheit gemeint" (§14). Auch hier ist gemäss pythagoreisch-platonischer Tradition vorausgesetzt, dass die Erscheinung als solche schön ist. Doch ihre Schönheit muss „sinnlich", d.h. mit allen Sinnen „erkannt" werden, und diese Erkenntnis kann zu immer grösserer Vollkommenheit gebracht werden. Entsprechend kann die Hässlichkeit (Unvollkommenheit), die nicht gleich ursprünglich ist wie die Schönheit, vermieden werden (ib.). Nur wenig später verbindet Baumgarten die Begriffe „Schönheit" und „Erscheinung" in folgender Definitionskette: Schönheit der sinnlichen Erkenntnis = Harmonie (consensus) der Vorstellungen = Erscheinung (phaenomenon) (§ 18). Dieser ästhetisch-philosophische Ansatz steht in naher Beziehung sowohl zu H. Barth wie zu W. Perpeet. Im Anschluss an das Referat dieser Zusammenhänge stellt sich für den Autor freilich die Frage, ob eine Perfektionierung der sinnlichen Erkenntnis zum Schönen hinführen kann, wo doch das Schöne als Geschenk des Augenblicks dem gestaltenden Zugriff unerreichbar bleiben muss. Um mit diesem Problem umgehen zu kennen, zieht der Autor anschliessend u.a. folgende Grundbegriffe der neuzeitlichen Aesthetik heran: „Geschmack" (Chr. Thomasius, J.G.Sulzer), „Billigung" (M. Mendelssohn), „Wohlgefallen aus freier Gunst" (Kant), „Genuss" und „Freude" (Goethe, Schiller, J.Paul). Unter dem Titel „Vom lebendig Schönen" werden schliesslich auch die Forschungen A. Portmanns über die von Selektionsmechanismen unahängige „Selbstdarstellung bzw. Selbsterscheinung" (78) der Lebewesen herangezogen.

In den letzten drei Kapiteln geht der Autor gezielt und konzentriert auf bestimmte ästhetische Theorien bzw. Kunsttheorien ein. Das erste über „Ursprung und Probleme der Einfühlungsästhetik" distanziert sich von einer Auffassung des Ästhetischen, in der die Lebendigkeit des Schönen nur als Produkt des subjektiven Erlebens des Einzelnen gesehen wird. Die letzten zwei Kapitel behandeln zwei markante Entwürfe einer Kunstphilosophie: von L. Klages und von M. Heidegger. Der Autor hebt zunächst hervor, dass für Klages nur dasjenige „wirklich" genannt zu werden verdiene, was die "Kraft zur Selbsterscheinung" in sich habe (116). Diese Kraft sei aber in besonderem Masse dem Kunstwerk eigen. Und so schliesst sich der Autor an die These von Klages an: Kunstwerke „befreien von Illusionen, ja sie schliessen Wirklichkeit auf" (115). Hier sei wiederum an H. Barth erinnert, der dem Künstler die Aufgabe zuweist, „die

gewohnte Gewöhnlichkeit der Welterfahrung zu durchbrechen" und als „Neuentdecker" und „Neugestalter der Wirklichkeit" „die Integrität der Erscheinung zu bezeugen" (EE 310f.).

Das sich an Heideggers Kunsttheorie orientierende letzte Kapitel geht noch weit über die Ansätze von Klages und Barth hinaus. Der Autor unterscheidet drei „Grundsätze", in denen Heidegger „den Grund der Kunst" „weder aus dem Schaffenden noch aus dem Erlebenden, sondern aus dem Werk herausdenkt" (147). Gemäss dem ersten Grundsatz eröffnet Kunst Wahrheit, von der wir immer schon angesprochen sind. Gemäss dem zweiten entwirft Kunst Welt als menschliche Lebenswelt, in die wir von Anfang an einbezogen sind. Diese Ansätze Heideggers halten Perpeet zufolge einer kritischen Ueberprüfung stand, während der „dritte Grundsatz", der „Natur und Geschichte mit der Kunst zusammendenkt" und das „Geviert" von „Erde und Himmel", „den Göttlichen und den Sterblichen" entfaltet (134) - so die Schlussthese des Autors - neu befragt und durch eine angemessenere Interpretation der Geschichte überboten werden muss.

„Die Macht des Erscheinens"

Günther Hauff

Unter dieser Überschrift, die aufhorchen lässt, hat der Giessener Philosophieprofessor *Martin Seel,* Jg. 1954, der 1991 durch seine „Ästhetik der Natur" aufgefallen ist, einen Artikel im Nietzsche-Heft der Zeitschrift „*du*" (Juni 1998) veröffentlicht. Er sagt über Nietzsche grundsätzlich: „Der Kraft seiner Zerstörungen entspricht die Kraft der Sätze, in denen er eine eigene Antwort sucht." Ausgehend von der frühen Schrift „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralische Sinn" von 1871 beobachtet er als Nietzsches Leitmotiv „die Abwesenheit jedes der menschlichen Kultur vorgegebenen Sinns". An dessen Stelle wird *die individuelle Lebensführung* bedeutsam. Das wiederum bringt zu Bedenken gegenüber dem begrifflichen Erkennen: „Das Übersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff." So fragt Seel im Sinne Nietzsches: Wie dasjenige bezeichnen, was unter- und unbestimmt bleibt in allen Regelungen, Interpretationen, Aneignungen, Verarbeitungen des Wirklichen...Wie jene nicht-schematisierbare Wirklichkeit bezeichnen...? Was auf dem Spiel steht nennt Seel „das Ereignis der Begegnung mit der Individualität des Wirklichen."

Aber „Nietzsche selbst hat keinen passenden Ausdruck für das, was im ästhetischen Zustand erfahren wird." Er erkennt etwa, dass die Musik „eine Sphäre symbolisiert, die über allen Erscheinungen und vor aller Erscheinung ist" (in der Tragödien-

Abhandlung). Seel muss also weiterfragen: Was soll den Erscheinungen entgegengesetzt werden, wenn nicht länger im Namen eines irgendwie höheren Seins gesprochen werden kann? Und er gibt die Antwort: „*.eine Begegnung mit dem Erscheinen.*" Um zu verstehen, worauf Nietzsches Ästhetik mit ihrer ganzen innovativen Anstrengung gerichtet ist, muss die erkennbare Welt der *Erscheinungen* strikt unterschieden werden von einer dem erkennenden Durchdringen entzogenen Wirklichkeit des *Erscheinens.* "

Gemeint ist damit „das Hervortreten einer phänomenalen Fülle des Wirklichen, die im erkennenden Begreifen von etwas *als etwas* Bestimmtes und in seiner Bestimmtheit Wirkliches zwangsläufig übergangen, missachtet oder, wie Nietzsche sagt, 'übersehen' werden muss. Was im Erkennen unbestimmt bleibt, tritt hier 'in Erscheinung', ohne jedoch auch nur annäherungsweise bestimmt werden zu können. Es wird ekstatisch, als ein Rauschen, als ein Geschehen ohne (identifizierbar) Geschehendes, erfahren." Ob diese Unterscheidung, die Seel hier macht, nur für Nietzsche oder allgemein gültig sein soll, wäre zu prüfen. Dann wäre der springende Punkt zu bedenken; ob nämlich nur im „erkennenden Begreifen" etwas „in seiner Bestimmtheit Wirkliches" erfasst wird. Ist denn etwas „Wirkliches" durch begriffliches Erkennen definiert?

Seel sieht „Erscheinen" noch am Massstab des Seins gemessen. Wohl unterscheidet er „Dieses Erscheinen ist nicht etwas vor oder hinter dem Sein der pragmatisch beherrschbaren Welt. Es ist nicht das eigentliche Sein oder das wahre Wesen der Dinge... Dieser Fülle des Erscheinens kann nur begegnet werden in einer Aufmerksamkeit für das Hier und Jetzt der wahrgenommenen oder vorgestellten Phänomene - so wie sie sich in diesem Augenblick darbieten, und nachher nie wieder." Der Verweis auf die „Phänomene" lässt den Verdacht aufkommen, dass diese „Gegebenheit" das Beständige anzeigen soll, und dieser Verdacht wird von Seel auch bestätigt: „Die von Nietzsche immer wieder umschriebene Erfahrung des Erscheinens ist eine dramatische Erfahrung der Gegenwart des eigenen Lebens." Um das also geht es, um eine besondere „Erfahrung". Soll, darf man sich solche „Erfahrung" leisten?

Nietzsche kann sagen: "Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen, der eine in Angst vor der Intuition, der andere in Hohn über die Abstraction...." . Würde nicht zu beidem, so fragt Seel für Nietzsche - und doch wohl auch für sich selbst- „eine gehörige Gleichgültigkeit gegenüber dem Sein, ein Vorbeigehen an vielem, was so und nicht anders ist", gehören? Solche Gleichgültikeit gegenüber dem Sein und den Gegebenheiten möchte Seel wohl doch nicht allgemein empfehlen. „Aber dieses Vorbeigehen wäre unmöglich, wenn es nicht in relativer Kenntnis und relativer Schätzung der Gegebenheiten geschähe, die es sein lässt, und es bliebe armselig, würde es nicht von Zeit zu Zeit die eine oder andere Weise der Abwendung vom Seienden wählen." Das würde bedeuten, dass ein erscheinungsorientiertes Denken für „besondere Erfahrungen", die man"von Zeit zu Zeit" machen möchte, gut wäre, aber eigentlich doch einem Seinsdenken untergeordnet bleiben müsste. Hier liegt die Front, an der weiterdiskutiert werden muss. Vorderhand freuen wir uns, dass Martin Seel zur Interpretation von Nietzsches verborgener Ab-

sicht auf „die Macht des Erscheinens“ hingewiesen hat. Damit hat er aber tieferreichende Fragen aufgeworfen, vielleicht sogar den ersten Schritt zu einem eigenständigen Beitrag zum Verstehen des Erscheinens unternommen.

Walter Seitter: Physik des Daseins. Bausteine zu einer Philosophie der Erscheinungen.

Wien, Verlag Sonderzahl, 1997

Armin Wildermuth

Auf eigenen Wegen kommt Walter Seitter zum Begriff der Erscheinung. Dass diese schon gepfadet sind, muss nicht erstaunen, doch dass sich ein Denker entschliesst, ihnen auch mit unerwarteten Konsequenzen zu folgen, ist heute nicht selbstverständlich. Ausgetretene Pfade sind mit guten Verlagshäusern und einladenden Institutionen gesäumt - Ethik und Ästhetik sind heute begehrt. Doch Erscheinung? Zwar ist gerade das Ästhetische nicht ohne das Erscheinen zu denken, doch auf dieses Zentrale lässt man sich nicht ein. So weiss man nicht, wovon in den Abhandlungen über Ästhetik eigentlich die Rede ist.

Der Titel des Buches, der zahlreiche Aufsätze, Artikel und Vorträge Seitters anzeigt, ist recht sperrig. Aber man liest richtig: Physik des Daseins. Mit Recht verweist der Autor auf Aristoteles, der zugleich Philosoph und Physiker war. Auch Kant verstand sich als Philosoph und Physiker, was in seinem opus postumum sehr deutlich zum Ausdruck kommt. Seitter will den Titel der Physik wieder in den Bereich der Philosophie zurückholen, aus dem er bedingt durch die Erfolgsgeschichte der Naturwissenschaften vertrieben worden ist.Es wäre naheliegend, seine Denkweise phänomenologisch zu nennen. Doch scheint ihm die Phänomenologie Edmund Husserls nicht über eine Schranke von Beschreibungen und Feststellungen von Phänomenen hinauszukommen . Seine Philosophie der Erscheinungen nennt er zum Unterschied zur Phänomenologie Physik (14). Diese tastet sich zu einem Begriff der „Materialität“ vor, der die Materie der Physiker zwar nicht vermeidet, aber durch den Aspekt der „Erscheinungs-Förderung“ durch Arbeiten, Herstellen, Handeln und vor allem auch durch das Sprechen ergänzt. Die Wirklichkeits-Evokation oder das Zum-Erscheinenbringen von Wirklichkeit durch die Sprachpragmatik und im weiteren auch der ästhetischen Erkenntnis, die sich in der Gegenwärtigkeit der erscheinenden Erscheinungen vollzieht, sollen überhaupt wieder in ihrem ontologischen Status anerkannt werden. Seitter will den Horizont zurückgewinnen, in dem der ursprüngliche Zusammenhang von Erkennen und Erscheinen und damit auch der Philosophie und der Physik erfasst

werden kann. Dazu bietet sich ihm das wahrnehmende Erkennen der Farben paradigmatisch an. Goethes Farbenlehre und Wittgensteins Bemerkungen über die Farben gewinnen darum seine besondere Aufmerksamkeit, wendet sich doch Goethe nach eigener Aussage nicht von der psychologischen, sondern von der physikalischen Seite den Farben zu. Seitter greift allerdings nicht explizit auf eine ursprüngliche physikalisch-philosophische Einheit zurück. Er drückt sich vorsichtiger, komplexer aus: „Das Aneinanderstossen von mindestens zwei ,'Physiken' ... legt es nahe, dass man zu Physik kommt - indem man bei ,'Physik' bleibt. Paraphysik legt Physik nahe.Und umgekehrt: *Physik ist immer Paraphysik.*“ (10)

Vielleicht noch einige Worte zum Autor: Seitter ist ein Einzelgänger, man möchte auf ihn den Ausdruck Querdenker anwenden, doch bleibt immer unklar, von welchem Standpunkt aus etwas oder jemand als 'quer' eingestuft werden darf. Titel wie ,'Physik des Buches“, „Physik der Autobahn“ sind beim ersten Lesen irritierend, doch hat man sich an die veränderte Terrninologie gewöhnt, weiss man, dass es um das Erscheinen von Buch, Autobahn etc. geht. Seitter publiziert neben Themen der Philosophie auch über Politik, Architektur, Kunst, Film, Mode, Körperanalysen und Medien. Alles ist geprägt durch eine zeitkritische Haltung, die sich immer deutlicher aus seinem erscheinungsphilosophischen Denken ergibt, das sich auch nicht scheut, an Alltagsphänomenen eine Art Rettung der Sichtbarkeit (z.B. Menschenkörpersichtbarkeiten S. 70ff) zu demonstrieren. Während der vergangenen 15 Jahre erarbeitete sich Seitter „Bausteine“ für eine in realisierbare Nähe gerückte Philosophie der Erscheinungen (man beachte die plurale Form), auf die er in seinen heutigen Schriften immer wieder zurückgreifen kann. Er hält an seinem geistigen Kurs, den er einmal eingeschlagen hat, fest, zeigt sich immun gegenüber heutigen literarischen und philosophischen Schlagworten, ist aber doch offen für erweitere Fragestellungen. Wie es scheint, bildet sich um Seitter keine Schule, kein Kreis von Doktoranden und Habilitanden. Seine gegenwartsbezogene Philosophie findet aber zunehmend bei Versuchen, neue Orientierungen zu finden, Beachtung. In „seinem“ publizistischen Organ: „Tumult. Zeitschrift für Verkehrswissenschaft“ lässt er stets höchst alternative Stimmen zu Wort kommen.

Den Begriff der Erscheinung hat sich Seitter erarbeitet, wie er in seinem einleitenden Essay erläutert. Vor allem lenkte ihn Michel Foucaults Kritik am Monopol der Sprachphilosophie und dessen eigene Entdeckung des Begriffs der Erscheinung oder des Erscheinens auf eine neue Fährte. Für Seitter sind gerade die französischen Denker immer auch um eine „materiale“ Basis ihres Denkens bemüht, gerade weil sie von der „Mächtigkeit“ der Sprache, aber auch des Sehens, des Hörens, kurz: der fünf Sinne (Michel Serres) überzeugt sind. Offenbar bildet ein Text Foucaults eine Schlüsselrolle in Seitters Denken, den ich hier in seiner Gänze folgen lasse: „Im Durchwachen, in der Nachtwache, welche die Helligkeit des Tages mitten in der Nacht und gegen den Schlaf der anderen aufrechterhält, hat das Abendland eine seiner grundlegenden Grenzen gezeichnet; es hat eine Trennlinie gezogen, von der aus sich uns die Frage aufdrängt, welche den Raum der Philosophie offenhält: was ist denn das - erscheinen?“

(11 , 213) Die Stelle findet sich auch zitiert in der Schrift: Michel Foucault. Walter Seitter: Das Spektrum der Genealogie. Bodenheim (Philo, o. J., S. 90f.) Es ist tatsächlich eine hellsichtige Stelle, die nicht nur die Erinnerung an Gethsemane bei sich führt, sondern - so könnte man ergänzen - auch auf die grosse Bedeutung des Disegno in der Malerei der Renaissance und der Einbildungskraft seit Kant im neuzeitlichen Denken verweist. Dem Abwesenden - sei es im Traum oder in der Phantasie - einen Leerraum zu seinem Erscheinen bereit zu stellen oder bereit zu halten, ist ein Zugang zum Erscheinunsproblem, der es an seiner minimalsten Stelle, man möchte sagen: an seiner negativen Seite zu erfassen sucht. Foucault beschreibt den unbestimmten, offenen „Raum", in den der erste Funken, der das Nichts besiegt, aufblitzen kann.

Es mag für den Leser dieser Rezension noch instruktiv sein, zu erfahren,auf welche erscheinungsphilosophisch relevante Positionen neben den schon genannten Seitter zurückverweist. So wurden ihm wichtig: der Maler Siegward Sprotte, Hannah Arendt, Martin Heidegger und dessen Aristoteles-Interpretation, Wilhelm Schapp und Eugen Fink. Als Referenz wird auch die Aristoteles-Darstellung von Wolfgang Welsch angeführt. Es ist bedauerlich, dass die Differenz zur Phänomenologie Husserls nicht ausführlicher herausgearbeitet wurde, so dass der erscheinungsphilosophische Ansatz, von Seitter auch fundamentalphysikalisch (12) genannt, im Kontext der heutigen Erscheinungs- und Phänomensreflexionen noch auf seine klare Profilierung warten muss. Es dürfte sich auch eine Abgrenzung gegenüber der von Gernot und Hartmut Böhme entwickelten „Naturästhetik" oder „Phänomenologie der Natur" gelegentlich nahelegen.

Für erscheinungsphilosophische Grundreflexionen sind einige Essays von grossem Interesse. So die folgenden: „Zur Wiedereinführung der Physik in die Philosophie" (9-24), „Grundsätze der Optik" (62-66), „Die Macht der Dinge (McLuhan)" (143-159), und der ganze 3. Teil: „Der Hauptbegriff der Erscheinung" mit Essays über „Cezannes Philosophie der Erscheinungen" (161-192), „Die schwierige Ordnung der Erscheinungen (Wittgenstein 1950-1951)" (193-206) und der an der Herbst-Tagung 1996 der Stiftung Lucerna gehaltene Vortrag „Zur Physik der Bedeutung der Farben" (207-235).

Seitter skizziert in seinem einleitenden Essay Ansätze zu einer Systematik des Begriffsfeldes der Erscheinung (15ff.). So unterscheidet er Erscheinungssubjekt, Erscheinungsprädikat und Erscheinungsadressat. Die deutsche Sprache verfügt zudem über eine Fülle von Verben und Verbalsubstantiven, die das Erscheinen und die Erscheinungen beinhalten und die somit auf eine intensive, anonyme Verarbeitungsgeschichte der Erscheinungsproblematik zurückverweisen. Seitter dröselt die Erscheinung im Sinne von Relata auf und gewinnt dadurch eine gewisse Übersichtlichkeit im Begriffsdschungel, in den das Erscheinungsdenken allein schon etymologisch hineinführt. Vielleicht hätte man den medialen Aspekt des PHAINESTHAI, des Erscheinens, noch deutlicher herausarbeiten können, der, so könnte man einwenden, den der Erscheinung immanenten Relata zuvorgeht. Oder besteht hier ein noch unbeachteter Zusammenhang mit der von Julius Schaaf skizzierten „Urkategorie der Relation", die in der

Erscheinung als Principium entdeckt werden könnte? (Vgl. Julius Schaaf: Heinrich Barth, Philosophie der Erscheinung. In: Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik. Hgg. von Hans-Georg Gadamer und Helmut Kuhn. Tübingen, 11. Jahrgang. Heft 1/2, S. 61ff) Zu der bei Heinrich Barth zentralen Einheit bzw. Differenz oder auch Grundbeziehung (PE 11, 632) von Erscheinen und Erscheinung dringt Seitter nicht vor, obwohl er sie voraussetzt. Die erscheinungsphilosophische Reflexion auf die Pole Subjekt und Adressat, die doch bereits Prinzipiate des Erscheinens der Erscheinung sind, bleibt im Dunkeln, weshalb sie als feststehende Grössen eingeführt werden. Aufgrund dieses Vorbehaltes muss man sagen, dass sich Seitters Erscheinungssystematik weitgehend im Horizont der „Phänomene" bewegt, auch wenn sich sein Denken auf die Erscheinung als seinen Hauptbegriff konzentriert. Entscheidet man sich aufgrund der Einsicht, dass Erscheinung das Principium aller Erkenntnis ist, das nicht weiter hinterfragt werden kann, dann darf auch eine Herkunftsbesinnung auf das Physikalische nicht bei Aristoteles stehen bleiben, sondern sieht sich vor die Aufgabe gestellt, durch die Destruktion des Usia-Denkens, dem das Physikalische entstammt, einen eigenen neuen Offenbarkeitshorizont zu erschliessen. Doch eines muss man diesem Denken zugute halten:Gegenüber einer vornehmlich auf transzendentale Probleme fixierten Erscheinungsphilosophie, wie sie Heinrich Barth bei allen seinen Verdiensten konzipierte, ist gerade ein Philosophieren, das sich in die Fülle des Erscheinenden mit vielen Einzeluntersuchungen hinein zu bewegen wagt, eine wünschenswerte Ergänzung und ein Anstoss zu erweiterten Fragestellungen.

Zum Thema: Erscheinung in der Natur
- Zusammenfassung der Referate vom 8. Nov. 1997

Kristallform-Kristallgestaltung

von *Josef Arnoth*

Umwandlungsreihe Oktaeder - Hexaeder

Oktaeder Oktaederstumpf Kuboktaeder Hexaederstumpf Hexaeder

Ursprünglich war eine Ausstellung geplant, in welcher die Formenvielfalt der Mineralien, der Kristalle, im Vordergrund stehen sollte. „Fläche - Form - Aggregat", diese Begriffstriade hätte zum Ausdruck gebracht, was die Ausstellung zeigen sollte: die Wachstumsskulptur auf den Kristallflächen, Kristallformen und Formkombinationen gut entwickelter Kristalle, Verwachsungen mehrerer Individuen zu einem Kristallstock, zu Zwillingsaggregaten, oder, im Extremfall, zu Kugelkristallaggregaten.

Bei der Suche nach einer möglichst einfachen Darstellung der zum Teil sehr komplexen Sachverhalte habe ich Zusammenhänge gefunden, welche auf einfache Art erlauben, die Entstehung und Ableitung der Kristallsysteme und der Kristallformen durch Umwandlung, Deformation und andere Arten der Metamorphose verstehen und darstellen zu können. Es erschien mir daraufhin wichtiger und vor allem einfacher, aus den gefundenen umfassenden morphologischen Zusammenhängen auf die Realkristalle zu verweisen, als umgekehrt aus den beobachteten morphologischen Einzelheiten der Kristalle das gefundene Prinzip darzustellen. Damit wird die Entstehungsweise der einzelnen Kristallsysteme, Kristallklassen und Kristallformen in den Vordergrund gerückt, und so.kann ich das neue Konzept mit dem Ausdruck: „Kristallform - Kristallgestaltung" zusammenfassen.

Die bei vielen Menschen vorhandene Liebe zu Kristallen und Mineralien steht in einem merkwürdigen Gegensatz zur Tatsache, dass in den Schulen von Kristallen und Mineralien fast nie, von ihren Formen noch weniger die Rede ist, und sogar im Unterricht an den Universitäten die Lehre über die äussere Erscheinung der Kristalle, die Kristallmorphologie, fast gänzlich vernachlässigt wird. Gerade deshalb scheint es mir notwendig und reizvoll, in unserem Museum diesem Thema eine Ausstellung zu widmen, um einen fast unbeachteten Aspekt aus dem Leben der Erde (und so auch unseres Lebens) zu pflegen und gründlich darzustellen.

Da die in Vorbereitung befindliche Ausstellung „Kristallform - Kristallgestaltung" sich nicht nur an die „Sachverständigen" wendet, sondern allen interessierten Menschen

verständlich sein möchte, ist es naheliegend, eine Sprache und eine Darstellungsmethode zu finden, welche eine leicht fassliche Ausdrucksweise sucht. Die Ausstellung soll zeigen, was man mit Augen sehen und mit Händen tasten kann. Es steht also gerade nicht der innere Aufbau im Vordergrund, sondern das Naheliegende, das im Äusseren der Kristalle erscheint.

Ich bin mir bewusst, dass es kein leichtes Vorhaben ist, von Kristallformen zu sprechen, von Dingen, die nicht einmal deutsche Namen haben, denen man im täglichen Leben selten begegnet und die vielen Menschen nicht als Naturwerk, sondern als Artefakt erscheinen, vom Menschen ausgedacht und konstruiert.

Aber ist es nicht eine schöne Aufgabe, sich mit wohlausgebildeten Kristallen - Kunst - oder Wunderwerken der Natur - zu beschäftigen und auf den vorstellbaren und überschaubaren inneren Formzusammenhang zu besinnen? Das Grundprinzip dieser Besinnung besteht darin, die einzelnen Formen in Gedanken ineinander zu verwandeln, eine in die andere zu überführen, durch verschiedene Möglichkeiten der Metamorphose, der Umwandlung. Das soll natürlich nicht heissen, dass gewisse, in der Kristallographie schon längst aufgedeckte Zusammenhänge nicht berücksichtigt und gegebenenfalls dargestellt werden. Aber im Vordergrund steht ein neu gefundenes Beziehungsnetz in der Formenwelt der Kristalle, und dafür soll ganz besonderes das Verständnis geweckt und die Aufmerksamkeit darauf gelenkt werden.

Ausgewählte Umwandlungsreihen zeugen von der Vielfalt der Kristallgestalten sowie ihrem Verhältnis untereinander auf anschauliche Art. Den Ausgangspunkt dazu bietet der allbekannte Würfel mit seinen drei Hauptrichtungen, welche auf die zunächst verborgenen Dimensionen des physischen Raumes weisen.

Der Rhombenkuboktaeder und seine polare Form, das Deltoidikositetraeder

Durch vier relativ einfache Arten der Umwandlung des Würfels und des Rhombendodekaeders (Rhombenzwölffächner) gelangen wir zu den verschiedenen Kristallsystemen und Kristallformen. Wir halten uns dabei immer an die in der Natur gegebenen Erscheinungsformen und gelangen Schritt für Schritt von den einfacheren zu den komplizierteren Kristallformen und Formkombinationen. Den kubischen Formen

kommt dabei eine zentrale Rolle zu. Sie werden nach geometrischen Gesichtspunkten so verwandelt, dass auch die nichtkubischen Formen gefunden werden können.

Es entstehen dabei die bereits erwähnten Umwandlungsreihen, welche in der Ausstellung so weit als möglich in Realkristallen, aber auch in selbst entworfenen und gebauten Modellen in Erscheinung treten.

Ein besonderes Gewicht geben wir der polaren oder dualen Umwandlung, die Flächen in Ecken und Ecken in Flächen verwandelt.

Unseres Wissens wurde diese Methode in der Kristallographie noch nie folgerichtig angewendet.Gerade durch Vergleich der Umwandlungsreihen der Grundformen und ihrer polaren Entsprechungen treten etliche, bis anhin verborgene Zusammenhänge zutage.

Leben in der intensiven Mannigfaltigkeit der Erscheinung[1]

von *Georg Maier*

Es war Mittag, war Sommer. Auf dem Teich vor dem Cafe Merian lagen ausgebreitet die Blätter der Seerosen. Ich trat ans Ufer, und es öffnete sich der Einblick ins Innere, und ich verfolgte, wie sich rötlich glänzende Fische gemächlich bewegten. Drüben, jenseits der grünen Rasenfläche, blieb der Blick an der fast schwarzen, mächtigen Gestalt der Blutbuche haften. Genauer besehen, läßt sich ja an einer solchen Helleres, Blattwerk, das weißlich aufglänzt, von Dunklerem, Höhlenartigem unterscheiden. Aus der unmittelbaren Nähe deutete sich in der Höhlenöffnung ein Inneres an, in welches ich nun eintrat. Zu meinem Erstaunen verlor sich nun die Dunkelheit ganz. Denn hier erschien ein silbrig-grauer Stamm, umgeben von freiem Raum, dessen durchscheinende Umhüllung hellgrün bis zart lachsfarbig leuchtete.

Sprechen wir von Erscheinung wie von einer gegebenen Offenbarung, so entgeht uns unsere Rolle als deren Mitgestalter. Sprechen wir von Perspektive, so wird Perspektive verfügbar, das heißt im Erscheinen-Lassen wird sowohl die besondere Situation bewußt, der wir Dank schuldig sind, wie auch die eigene Aktivität, welche dieselbe gerade erschließt. (Zwischen beidem mag es so etwas wie Einklang geben, wobei sofort auch die Frage nach eigener Unzulänglichkeit sich stellen muß - dies insbesondere im Hinblick auf weniger idyllische Lebensbegegnungen.) Um auf solches aufmerksam zu machen, wurden anhand von Beispielen drei Arten perspektivischer Effekte demonstriert, nämlich:

[1] Heinrich Barth, Erkenntnis der Existenz, Basel 1965, S. 454 ff.

a) Räumliche Perspektive

Währenddem die Blätter der Seerosen von Weitem, nämlich schon unter einem flachen Blickwinkel erschienen, eröffnet sich der Einblick in den Teich praktisch erst, wenn wir in der *Lage* sind, steiler auf die Wasserfläche zu schauen. Die eigene Lage bestimmt die Perspektive auf die Dinge im Raum. Wir verändern dieselbe willentlich durch körperliche Ortsveränderung. Freilich verschwindet das markante Profil eines Berges für denjenigen, welcher denselben tatsächlich besteigt. Um ganz nahe an Details heranzukommen, bedienen wir uns einer Lupe. Mit ebendieser Lupe können wir sogar die gewohnten perspektivischen Verhältnisse umkehren: Die sechs Kanten eines auf die Lupe gerichteten Bleistifts können zugleich überblickt werden, wenn diese mit zunehmendem Abstand in der Erscheinung auseinanderstreben!

George Berkeley hatte das Anliegen, man möge die Sehdinge nicht den Tastdingen unterordnen. Anhand des Beispiels einer Statue hat Gernot Böhme[2] den Dingbegriff kritisiert, indem er darauf hinwies, daß die Sicht die eigentliche Realität derselben darstellt.

Auch wenn die räumliche Perspektive heute als eine fast triviale Angelegenheit angesehen wird, scheint es sinnvoll zu sein, an ihrem Beispiel auf die Rolle des individuellen Blickwinkels aufmerksam zu machen. In der Kunstgeschichte ist zu erfahren, mit welcher Mühe die Verfahren ausgearbeitet wurden, nach welchen perspektivische Effekte in der Zeichnung herzustellen sind. Und weiter lernen wir dort, mit welchem Ernst daran gearbeitet worden ist, sich wieder von der dreidimensionalen Auffassung zu befreien. Das Bestreben, eine bestimmte Sichtweise einzunehmen, die Art der eigenen Aufmerksamkeit bewußt zu lenken, erweitert den Erfahrunghorizont. Wir befinden uns auf dem Feld der Intentionalität, von dem nun die Rede sein soll:

b) Begriffliche Perspektive

Wir kehren zurück zum Teich und erinnern uns an die verschiedenen, einander aber ausschließenden Interessenrichtungen, welche sich dort eröffnen: Die Seerosen auf der Oberfläche, die Fische im Innern, die Spiegelung des Profils der Baumkronen. Alle drei Sichten sind uns aus einer Lage und in einem Gesichtsfeld offen. Escher hat die gemeinten drei Sichten sehr treffend in einer Zeicnung vereinigt. Aber auf ihr fällt gerade das willentliche Umstellen des Auges nach verschiedenen Abständen weg, durch welche sich die Sichten aktuell gegenseitig ausschließen. Um den Einfluß der Intentionalität zu demonstrieren, können wir uns "Umspringbilder" wie den Necker-Würfel oder Wittgensteins Hasen-Ente vorsetzen. Gezeigt wurde, wie einander durchdringende, transparente Farbschichten einzeln im gegenseitigen Überlappungsgebiet sich fortsetzen, ohne daß die lokal entstehende gemeinsame Mischfarbe gesehen werden muß.

[2] Atmosphäre, 1997

c) Zeitliche Perspektive

Im Übergehen von einer Situation zur anderen können Erfahrungen besonderer, zunächst fast unaussprechlicher Art gemacht werden, wie dies beim Eintreten in den Innenbereich der Blutbuche geschah. Die vorige Situation ist zwar vergangen, sie bildet aber offensichtlich noch die Vorbedingung für einen nun zustandekommenden Kontrast. Beispiele für solche zeitlichen Kontraste liegen auf der Hand:

Was gerade als kühl oder als warm empfunden wird, hängt ab von dem zuvor gegebenen Milieu. Solche Wechsel der Empfindung stellen sich jahreszeitlich ein, sie erfolgen aber auch nach Eingewöhnungen von nur wenigen Minuten.

An einem Wasserfall haftet der Blick, wie träumend, auf der Fallbewegung des Wassers. Wechselt er hinüber zu festen Formen daneben, werden diese vorübergehend als gleichsam nach oben Fließende gesehen.

Besonders markante Beispiele zeitlicher Perspektive sind in den optischen Nachbildern gegeben: Nachdem man länger auf eine hellblaue Fläche geschaut hat, wird eine sonst eher grüne Fläche nun deutlich ins Gelbe verschoben erscheinen, während eine sonst Weiße rosa getönt gesehen werden wird.

Bei Gelegenheit des Referats wurde den Anwesenden ein in geeigneter Art gepreßtes Exemplar des Baldrians vorgezeigt. Man konnte sich mit dessen Blattformen, aber auch mit der Gesamtgestalt der eher an einem feuchten und leicht schattigen Ort gewachsenen Pflanze vertraut machen. Beim plötzlichen Wechsel zur Ansicht eines in voller Helligkeit gewachsenen Exemplars - es hatte viel gedrungenere Fiederblätter, der Sproß ragte weit hinauf über die Blattregion - konnte auf die verstärkte Empfindung des Wechsels des Milieus aufmerksam gemacht werden.

Jeweils in der Gegenwart konkretisiert sich die Erscheinung aus der intensiven Mannigfaltigkeit, der *Dynamis* der Situation. Darin gleicht "Erscheinenlassen" den Lebensvorgängen. Nur sind wir bei diesem die voll verantwortlichen Lebenskünstler.

Heinrich Barths „Anschauungsweise"

Günther Hauff

Bei der Gründung der Heinrich Barth-Gesellschaft haben wir uns bemüht, deutlich werden zu lassen, dass es um mehr gehen soll als um eine pietätvolle Aktion von ehemaligen Schülern. Darum wird nicht nur der Name des Denkers in Erinnerung gerufen, sondern auch, obgleich das nicht üblich ist, eine Abzielung unserer Bestrebungen bekannt gegeben: „für erscheinungsorientiertes Denken". Das soll freilich nicht besagen, man meine, das Denken eines Philosophen auf einen einzigen Begriff bringen zu können. So bedeutsam uns die Aufmerksamkeit für das „Erscheinen" heute auch vorkommen will - die Frage nach dem Verständnis, nach der Deutung von Heinrich Barths ganzem Denken ist mit dem Hinweis auf ein erscheinungsorientiertes Denken nicht abgeschlossen, ist doch diese Ausrichtung nicht eine vom Himmel gefallene Idee, sondern die Errungenschaft eines Denkweges.

I. Wildermuths Anfragen

Im ersten Vortrag, zu dem die Heinrich Barth-Gesellschaft eingeladen hat, wollte Armin Wildermuth als der Präsident „eine zusammenfassende Darstellung der Grundgedanken dieses Philosophen" vorlegen. Dazu hat er von *zwei* Urprinzipien gesprochen, von „Vernunft" und „Erscheinung" und ihrem „Zusammenspiel" (abgedruckt im Bulletin Nr.1). Das mochte manchem ungewohnt sein, nachdem doch erklärtermassen das „Erscheinen" im Mittelpunkt unseres Interesses stehen soll. War mit diesem Schwerpunkt vielleicht nur die „Hälfte" von Barths Denken angesprochen? Immerhin ist im Namen unserer Gesellschaft von einem „erscheinungsorientierten Denken" die Rede und damit auch die Aufgabe der Selbsterfassung dieses Denkens in den Blick gerückt. Allerdings muss man wohl eingestehen, dass diese Aufgabe heute allgemein weniger wahrgenommen wird.

Wir haben Armin Wildermuth also ganz besonders dafür zu danken, dass er sich nun an eine Gesamtdeutung von Barths Denken gewagt hat. In seiner Gedenkrede für Heinrich Barth im Mai 1965 hat er als erster von uns die „Erscheinung" in den Mittelpunkt gestellt[1] und seitdem in immer neuen Anläufen umkreist, wobei mal die „Phansis", mal die „Rettung der Phänomene" und mal „das Ästhetische" besonders bedacht wurde (in: Hans Rudolf Schweizer / Armin Wildermuth, Die Entdeckung der Phänomene, 1981; 9 ff, 363 ff). Jetzt ist in unserem Vortrag die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass das „Erscheinen" noch gar nicht voll erfasst ist. Dass es nicht um ein Erfassen mit Hilfe eines übergeordneten Begriffs gehen kann, hatte schon Barth betont. Darum setzt nun Wildermuth am anderen Pol ein und weist mit Barth hin auf „'die Mitte, die wir selber sind' und die in ihrem kompakten, von Augenblick zu

Augenblick 'sich aktualisierendem' Erscheinen den Ausgangspunkt jeder Reflexion bildet. Wie Kants transzendentale Denkbewegung weiss sie sich aufgenommen in die sich selbst offenbarende Vernunft...".

Darüberhinaus stellt Wildermuth aber auch eine weiterführende Frage an das Erscheinungsdenken, nämlich die, ob es nicht vielleicht „in methodischer Hinsicht" zu entfalten wäre. Dazu kann er hinweisen auf die „Erscheinungsintegriertheit alles Erkennens": „Es sind offensichtlich integrierende Verschränkungen zwischen Erkennen und Erscheinen anzunehmen". Das führt ihn zu der Beobachtung, „dass die Arbeit an der Wahrnehmung durch ein Denken, das Wahrnehmung oder Sinnlichkeit als bereits eingegrenzte Interpretationshorizonte des Erscheinens relativieren muss", doch wohl deutlich machen kann, „dass ein tieferer und ursprünglicherer Horizont im Spiel ist. Diesen müssen wir als den *primären* Erscheinungshorizont bezeichnen... Es ist der Bereich der sog. Aufhebung von Subjekt und Objekt, in der das Ineinander von Erkennen und Erscheinen erfahren wird." An diesen Ausführungen soll hervorgehoben werden, dass darin einerseits „ die Mitte, die wir selber sind" auf dem Boden von Kants Denken in der sich selbst offenbarenden Vernunft gesehen wird, und zum Zweiten daneben etwas „Ursprünglicheres" vermutet wird, in dem „das Ineinander von Erkennen und Erscheinen erfahren wird". Wie kann dieses „Ursprünglichere" mit dem „Ursprung von allem" in Beziehung gesehen werden, von dem Heinrich Barth in jüngeren Jahren gesprochen hat?

II. Fragestellungen des Neukantianismus

Eine neue Darstellung des „Ursprungs"-Denkens im Neukantianismus regt jetzt an zur erneuten Beschäftigung mit Heinrich Barths Frühzeit. Wir meinen die Dissertation von *Johann Friedrich Lohmann* über *„Karl Barth und der Neukantianismus.* Die Rezeption des Neukantianismus im 'Römerbrief' und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths" (421 S., de Gruyter 1995) In dieser herausragenden theologischen Arbeit wird nach Durchsicht von ca. 40 (!) Untersuchungen zu diesem Bereich der Einfluss von Heinrich Barth auf seinen Bruder in den Jahren 1919-1922 hervorgehoben, der stärker als man es bisher zugestehen wollte zu der berühmten zweiten Auflage des Römerbrief-Kommentars beigetragen hat. In dieser Zeit war eine Zusammenarbeit der beiden Brüder zu beobachten, die Lohmann sogar als „Arbeitsgemeinschaft" bezeichnen kann. Wir zitieren vorweg das Ergebnis, weil es geeignet sein mag, ein Interesse für diese theologische Debatte zu erregen. Man liest dort: „Der 'Ursprung' ist bei Heinrich Barth nicht logisch-wissenschaftliches Prinzip, sondern 'fundamentales Lebensgesetz'. Vor allem aber leitet Heinrich Barth aus Platon die vollkommene Jenseitigkeit des 'Ursprungs' ab, während die Immanenz des 'Ursprungs' in der durch ihn konstituierten Wirklichkeit zum blossen Ideal verblasst. Diese im Kern dualistische 'Ursprungs'-Konzeption Heinrich Barths" schlägt voll auf seinen Bruder durch. „Karl Barth übernimmt die Rede von Gott als 'Ursprung' mit der Intention, über den Gegensatz von Gott und Welt bzw. Mensch die 'ursprünglich-

endliche' Einheit beider zum Ausdruck zu bringen. Doch wie bei Heinrich Barth gerät diese Einheit zum blossen Ideal; die 'Ursprungs'-Konzeption Heinrich Barths entwikkelt verheerende Kraft, so dass die Auslegung Karl Barths contra intentionem ganz von der radikalen Transzendenz Gottes zur Welt geprägt ist.... Der unanschauliche Gott und die menschliche Welt des Anschaulich-Gegebenen stehen sich letztlich unvermittelbar gegenüber." (a.a.O. 401) Wir haben nun zu fragen, ob mit dieser Beschreibung der Lage nicht vor allem ein metaphysisches Missverständnis von Heinrich Barths „Ursprungs"-Gedanken auf der Seite Karl Barths aufdeckt ist.

Zunächst soll einiges von dem berichtet werden, was Lohmann aus dem *Neukantianismus* aufgegriffen hat, weil es zeigt, auf welche Fragen und Begriffe Heinrich Barth zu reagieren hatte, und weil es auch zu neuer Erwägung des Erscheinungsdenkens anregen kann.- Schon in der Mitte des 19.Jahrhunderts, in der Zeit nach Hegel und Schelling, wurde ein „unentwirrbares Chaos von Meinungen" beklagt. Bald darauf hat *Otto Liebmanns* Ruf „zurück zu Kant!" wirksam werden können, der schon damals auch „über Kant hinaus!" bedeutete und die Ablehnung der „Ding-an-sich"-Vorstellung einschloss. *Fr.A.Lange* hat in seiner „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" (1866, verändert 1873/75) seine Kant-Deutung so ausgesprochen: „Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder berichtigte Kantianismus, und Kants Programm kann gleichsam als ein Programm zu den neueren Entdeckungen auf diesem Gebiete betrachtet werden." Lange wendet sich gegen einen dogmatischen Materialismus und sieht seinen eigenen Standpunkt in der Nähe eines „Materialismus der Erscheinung". Wirklichkeit ist dabei „Inbegriff der notwendigen, durch Sinneszwang gegebenen Erscheinungen." Es geht ihm darum, „die strengsten Forderungen der Wissenschaft mit der Wahrung unserer sittlichen und religiösen Ideen zu vereinigen", und also um die „Herstellung einer haltbaren Verbindung zwischen einer materialistisch begriffenen Natur und einer idealistischen Metaphysik".

Wurde Kant damit einseitig physiologisch und erkenntnistheoretisch interpretiert, hat *Hermann Cohen* (Langes Nachfolger, geb.1842) mit seinem Buch „Kants Theorie der Erfahrung" (1871) eine zweite Phase des Neukantianismus initiiert, die freilich auch von Einseitigkeiten ausging.- Allein schon dieser kurze allgemeine Rückblick kann uns darauf aufmerksam machen, dass Heinrich Barth, als er 1911 bei Cohen die Logik-Vorlesung besuchte, schon allerhand verschiedene Ansichten aus Marburg gehört haben dürfte. Freilich wissen wir nicht, wie er neben der These, dass „die Gegenstände der Erfahrung überhaupt nur unsere Gegenstände sind" auch Langes dementsprechende Folgerung aufgenommen hat, dass „unsere Wirklichkeit keine absolute Wirklichkeit ist, sondern Erscheinung".

Cohen sodann wendet sich gegen die „Empfindung", sofern sie als konstitutiver Bestandteil des Erkennens gelten soll. Dann wäre sie als ein *„Gegebenes"* genommen, und damit wäre die *„Reinheit des Denkens"* beeinträchtigt. Nach Cohens Meinung hat sich Kant von dem empiristischen „Vorurteil des Gegebenseins" nicht genügend

gelöst,und die Aussage, dass ein Gegenstand „unmittelbar gegeben" sei, hält er für gefährlich. Sein Bekenntnis lautet: „Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben ausserhalb seiner selbst." In diesem Fall ist mit „Ursprung" also „Erzeugung" gemeint. - Hier wird deutlich, dass Heinrich Barths Abgrenzung gegen das „Gegebene" und später eben deshalb gegen das „Phänomen" als Gegebenheit nicht erst angesichts der Phänomenologie Husserls aufgerichtet wurde, sondern im idealistischen Denken von Cohen vorgeprägt sein dürfte. - Eine besondere Frage ist, wie Cohens „Dynamismus" mit der Rede von einer „Identität von Denken und Bewegung" (in „Logik der reinen Erkenntnis", 1902) von Barth aufgenommen worden ist.

Cohen hat seine Grundeinstellung auch gegenüber der Religion zur Geltung gebracht. Im Mittelpunkt steht beim späteren Cohen auch für die Religion die „Erkenntnis", ausdrücklich nicht die Gegebenheiten von Mystik, Intuition oder Phantasie. Die jüdische Religion ist ihm „Religion der Vernunft..."(1919). Es geht ihm darum, die sittliche Autonomie für alle Menschen zur Geltung zu bringen. Damit ist die Individualität angesprochen, und mit ihr ein Vernunftbegriff auf dem Plan, der nicht auf Wissenschaft und Philosophie begrenzt ist. Doch es soll nicht von einem vorhandenen „Selbst" ausgegangen werden, *das Selbst bleibt Aufgabe.* „Nicht aber darf dieses Werdende flugs zu einem Individuum gestempelt werden, dem Erlebnisse zukommen." Empfindung und jeder „psychische Vorgang" geben nicht die für die Philosophie geforderte Gewissheit. Darum will Cohen gegenüber der „Heteronomie der Sinnlichkeit", der „psychologischen Ansicht von der selbständigen Kraft der Sinnlichkeit", die Opposition einnehmen. Zur Sittlichkeit sagt er darum, dass jede Art von Naturalismus, der aus der Natur des Menschen, aus dem Sein ein Sollen ableiten will, „dem Eigenwert des sittlichen Seins nicht gerecht" werden kann.

Der zentrale Begriff für das „reine Denken" ist der des „*Ursprungs*". Das Denken hat danach keinen Ursprung ausser ihm selbst."Ursprung ist nicht nur der notwendige Anfang des Denkens", sondern „Denken ist Denken des Ursprungs". Damit ist es, wie Lohmann formuliert, „seiner Ursprünglichkeit immer gewärtig". Dazu ist als „Grundgesetz des Bewusstseins", noch vor Raum und Zeit, die „Continuität" proklamiert; sie ist „fundamentale Bestimmung des Denkens", die Cohen die spätere Verabschiedung der Sinnlichkeit als erkenntnis-fundierendes Prinzip erlaubt. Indem er später den „Ursprung" als „Aktivität" versteht, kann er die „ Schöpfung" als die „Konsequenz der Einzigkeit" erklären.

Wir können die überaus sorgfältigen Analysen der neukantianischen Ursprungsbegriffe, die Lohmann auch im Gespräch mit *Helmut Holzheys* „Ursprung und Freiheit" (1986) vorführt, nicht nachzeichnen. Doch soll ein bestimmter Zug von *Natorps* Urprungsdenken erwähnt sein. Er hat in engerer Anlehnung an Kant von der „synthetischen Einheit" gesprochen, die „Ursprung irgendwelcher Bestimmtheit überhaupt" ist. In seiner Spätphilosophie, die während des ersten Weltkrieges entwikkelt wurde, hat Natorp dann die Position eines „Methodenfanatikers" verlassen und eine „Zuspitzung auf die Frage des Individuellen" gefordert.Gerade darum hat er aber

auch die Wichtigkeit einer *anti-subjektivistischen Erkenntnistheorie* betont. „Die objective Wahrheit der Erkenntnis" dürfe nicht „zur Dependenz des subjectiven Erlebnisses" gemacht werden. Bemerkenswert ist der Vorschlag, das Subjekt müsse sich den Gegenstand als von sich unabhängig gegenüberstellen. Es ist also eine Abstraktion von der Subjektivität gefordert. Die subjektive und die objektive Seite der Erkenntnis werden dann wie folgt beschrieben: Es gehe um „das Erscheinen als solches (oder das unmittelbare Gegebensein der Erscheinung im Erlebnis des Bewusstseins)" und um „die Reduction auf s Gesetz (die Objectivierung der Erscheinung)", und das heisst auf die „beharrende Einheit, worin die wechselnde Mannigfaltigkeit der Erscheinung gedanklich geeint und festgestellt wird".

Wenn Lohmann „Lehren" und „charakteristische Elemente" neukantianischen Denkens heraushebt, kann freilich seine Absicht, eine „innere Charakteristik" des Neukantianismus zu erheben,leicht verdunkelt werden, und bei aller Klarheit der Begriffsvergleiche der Eindruck entstehen, dass die philosophischen Impulse samt Cohens Wissen um eine „unendliche Aufgabe" der Philosophie wie der Religion zu einer analytischen Wissenschaft von Grundbegriffen geronnen sind. Zwar kann die neukantianische Auffassung der Philosophie als Wissenschaft und Erkenntnistheorie selber einen solchen Eindruck nahelegen. Doch mindestens die Wandlungen zur Spätphilosophie Cohens lassen noch andere Anliegen erkennbar werden. Was schliesslich die beiden Brüder Barth je auf ihre Weise mit ihren mitgebrachten Interessen vor dem Hintergrund der neukantianischen Belehrungen entworfen haben, kann kaum mehr auf der Linie einer kohärenten Begriffsphilosophie konstruiert werden, so sehr rückblickende Vergleiche erhellend wirken können.

III. Zu Heinrich Barths Jugend- und Frühphilosophie

Heinrich Barths Denken von der Dissertation „Descartes' Begründung der Erkenntnis" (1913) an bis über die Antrittsvorlesung „Das Problem des Ursprungs in der Platonischen Philosophie" (1921) hinaus wird bei Lohmann als „Frühphilosophie" bezeichnet. Will man einmal an dieser Periodisierung festhalten (Gerhard Huber sprach von der Zeit des „eigentlichen kritischen Idealismus" Barths) dann müssen die noch vorausgehenden Äusserungen Heinrich Barths seine „Jugendphilosophie" genannt werden (vgl. dazu: Günther Hauff, Ursprung und Erscheinung, in: In Erscheinung treten, 1990, hier zitiert IET, S. 31 f. Verweise auf diese eigene Arbeit möchten die dort vorgelegten Texte der Beachtung empfehlen - ich bitte um Verständnis).

Im Alter von etwa 18 Jahren schrieb Barth: „Zwei Elemente sind es, aus denen der Politiker die Richtschnur seines Strebens und Handelns gewinnt: Erfahrung und Denken.". Gefordert ist das Denken, damit das Wirken nicht auf oberflächlich herangezogenen Doktrinen beruht, die" den Masstab für die Richtigkeit des menschlichen Lebens" als diesem „transzendent" sehen. Wichtig ist nämlich nicht die Beachtung der abstrakten „Prinzipe" wie z.B. allgemeine Gleichheit, sondern die „Beziehung zur

geschichtlichen Wirklichkeit". „Durch das Denken gewinnen wir Einsicht in die ursächlichen Zusammenhänge der Ereignisse, die die Erfahrung uns vielleicht nicht mitteilen kann". In der Weltgeschichte sodann handelt es sich „um die Darstellung einer fortwährenden Bewegung, einer Entwicklung". (Dabei dürfte mit „Darstellung" nicht ein Werk der Beschreibung, sondern die Selbstdarstellung, die Hervorbringung der Bewegung gemeint sein.) Barth fährt fort: „Diesen Begriff der Entwicklung möchte ich von Anfang an sehr hervorheben, da er eigentlich der Ausgangspunkt meiner ganzen Anschauungsweise ist." Diesen Hinweis auf die *Anschauungsweise* und die *Entwicklung* als Ausgangspunkt sollte man nicht ignorieren, sondern zunächst einmal ganz ernst nehmen. Heinrich Barth hat sich in jungen Jahren als ein Philosoph erwiesen, der seinen Standort in der „geschichtlichen Wirklichkeit" erkennt und bejaht und sich nicht von einem „Doktrinarismus" belehren lassen will, der dem Leben gegenüber „transzendent" ist. Natürlich ist zu prüfen, wie diese Lebensauffassung in der Folge sich durchhalten kann, ob sie verlassen wird oder eine Vertiefung erfährt.

Es ist noch eine offene Aufgabe, die Zusammenhänge der Jugend- mit der Frühphilosophie zu erforschen. Allerdings ist kaum damit zu rechnen, dass - etwa anhand von Briefen - eine schrittweise Herausbildung dokumentiert werden kann. Das muss uns umso mehr veranlassen, die wenigen bis jetzt bekannten Aussagen sorgsam zu beachten.

Im Blick auf das Jahr 1908 kann Lohmann nun eine interessante Mitteilung bringen. Der Bruder Karl ging 1908 nach Marburg, um bei Wilhelm Herrmann liberale Theologie zu studieren. Dort lernte er aber auch das neukantianische Denken kennen. Er hat dazu in eben diesem Jahr Cohens „Religion und Sittlichkeit" (1907) angeschafft und im Winter 1908/9 Natorps „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" (1894). Es dürfte unwahrscheinlich sein, dass er das Wissen um diese Werke und ihren Inhalt von seinem interessierten Bruder ferngehalten haben könnte. (Durch die Auflösung von Heinrich Barths Handbibliothek nach seinem Ableben sind dessen Anschaffungen nicht in gleicher Weise rekonstruierbar.) Bemerkenswert ist, dass der Studienanfänger Heinrich Barth 1909 seinem um vier Jahre älteren Bruder - und auf dieser Entwicklungsstufe zählen die Jahre!- durch die „Adnotationes criticae" seine mitdenkende Begleitung bezeugt hat. Er sah sich genötigt, das in Einzelheiten vorpreschende Ungestüm des Älteren zu bremsen, kritisch zu korrigieren. Diese Konstellation zwischen den Brüdern kann auch später beobachtet werden, wobei sich Karl Barth durch die kritische Haltung des Jüngeren mitunter auch gestört fühlen konnte, wie das in seinem Briefwechsel mit Eduard Thurneysen ersichtlich geworden ist.

Am 20.Mai 1909 hat Heinrich Barth einen Aufsatz „Über den Ursprung der Philosophie" verfasst.Darin untersucht er auch die Religion, und zwar unter dem Gesichtspunkt, inwiefern in ihr der „Erkenntnistrieb" zur Geltung kommt. In dieser Frage dürfte der Einfluss der Marburger wirksam sein.[2]

Wenn Lohmann zur Dissertation sagt, dass dort der neukantianische Gedanke des „reinen", autonomen Denkens „faktisch aufgegeben" sei, so ist zu fragen, ob Barth

diesen Gedanken denn überhaupt je rein aufgenommen hatte.[3] Das legt dann aber die weitere Frage nahe, ob man bei Heinrich Barth vielleicht nicht so sehr eine Korrektur irgendwelcher von den Neukantianern übernommener Gedanken sehen muss als vielmehr ein Gespräch mit den Marburger Anregungen, aber immer auf dem Boden einer eigenen Betrachtungsweise, wenn diese auch nicht von Anfang an auf Formeln festgelegt ist, sondern sich erst schrittweise deutlicher ausspricht. Im einen wie im anderen Falle ist die philosophische Leistung der Dissertation zu würdigen.

In dem Vortrag „Gotteserkenntnis" von 1919 spricht sich Barth über die ihm bedeutsamen Anstösse folgendermassen aus: „Die Grundlagen des hier vertretenen Standpunktes" finde man „ohne weiteres" „bei Plato, in der christlichen Gedankenwelt, im Rationalismus, bei Kant und Fichte, in der Marburger Schule." Wenn diese Aufzählung auch der historischen Reihenfolge entspricht, so ist doch keineswegs gesagt, dass eine sachliche Rangfolge die umgekehrte wäre und die Marburger darin ganz oben stehen müssten. - Die genannte Aufzählung kann eine gewisse Bestätigung finden im „Verzeichnis des Nachlasses von Heinrich Barth auf der Universitätsbibliothek Basel", erstellt 1982. Dort stösst man auf eine Vorlesungsnachschrift bei Cohen von 1911, auf einen Vortrag über Natorp „in den Erkenntnistheoretischen Übungen bei Prof.E.Cassirer" 1916 in Berlin und auf „Thesen über Seins- oder Gegenstandserkenntnis" vom 24.Juli 1916. Die frühen Vorlesungsmanuskripte zeigen die Schwerpunkte des Interesses: „Platonische Dialektik", S.S.1920, „Grundprobleme der kantischen Philosophie", W.S. 1920/21, „Spinoza" ,S.S. 1921; „Fichte", W.S.1921/2. Die relativ späte eingehende Beschäftigung des schon fertigen Doktors der Philosophie mit der Erkenntnistheorie Natorps lässt wohl darauf schliessen, dass ihm dieses Thema noch nicht erledigt schien. Nimmt man den Hinweis auf „die Grundlagen des hier vertretenen *Standpunktes*" ernst, dann ist damit zu rechnen, dass der Neukantianismus für Heinrich Barth zwar die aktuelle Belehrung darstellte, aber nicht unbedingt die ihn in seiner Betrachtungsweise durch und durch prägende.

IV. Der „Ursprungs"-Gedanke bei Heinrich Barth

Lohmann hat in einem für uns bedeutsamen Kapitel „Heinrich Barths Auffassung des 'Ursprungs' „ (182-205) untersucht. Vor allem wegen dieses Kapitels gehört das ganze Buch in die Handbücherei der Heinrich Barth-Forschung (und in die Liste der Sekundär-Literatur). In genauen Vergleichen der Formulierungen kann er die Differenzen zum Ursprungsbegriff bei Cohen aufzeigen. Das kann hier nicht wiederholt werden. Bei Heinrich Barth geht es um ein „fundamentales Lebensgesetz", das in der „Krisis" des individuellen Lebens zum Tragen kommt. Mit dem „fundamentalen Lebensgesetz" ist sicher nicht ein „Begriff" gemeint, der als solcher in seinem Wesen erkannt und ausgelegt werden müsste, wie das bei Cohen geschah. Es geht Barth nicht um eine metaphysische Grösse.

„Gotteserkenntnis" bedeutet „Verwurzelung und Befestigung unseres ganzen Wesens in jenen Tiefen, die unserem Tagesgeschehen vorausliegen". Demgegenüber ist die „Bejahung einer Gegebenheit der Lebensinhalte ... das schlechthin Böse". Eine „Befreiung von jener Knechtschaft die das theoretische wie das praktische Bewusstsein an die 'Natur der Dinge' bindet", kann auch nicht durch „das spezifisch religiöse Wort" kommen, das in uns „auf einen Herd berechtigten Widerstandes stösst". Erst in der „echten und wahren Transzendenz des Ursprungs" findet sich die Autonomie der Erkenntnis, und „sie ist das echte Wunder des Geisteslebens". Sie verlangt, dass „Erkenntnis als ursprünglich anerkannt wird". Dabei ist die Meinung, dass das Göttliche des Ursprungs „dem Leben nicht als etwas Abgelöstes, Begrenztes, in sich Verschlossenes gegenüber [steht]. Es schafft Beziehung, es bewirkt Gestaltung."

In Erinnerungen von a.Pfr. Sebastian Barth-Koenigs, dem Sohn von Heinrich Barths Bruder Peter, liest sich das so: Heinrich Barth „zeigt, wo unser Verhalten und Nachdenken auf unüberschreitbare Grenzen stösst, die jedenfalls nicht mit eilfertigen Behauptungen, scheinphilosophischen Gemeinplätzen und Unbedachtheiten überrannt werden können. Nichts war ihm so zuwider wie das unbegründete Schwadronieren und Umsichwerfen mit philosophisch sein wollenden Abstraktheiten... Seine Philosophie war nicht eine Philosophie des 'Habens', sondern letztlich, so wie ich sie verstand, eine Philosophie der Hoffnung."

In „Das Problem des Ursprungs in der Platonischen Philosophie" (1921) sagt Barth, dass die Dialektik, „indem sie am lebendigen Geschehen ein Interesse nimmt", auf jene Idee des Guten stösst, die „jenseits des Seins" liegt. Sie „fordert die auf das Gute gerichtete Seele heraus, als die Ursache ihrer Unruhe etwas Nichtseiendes zu entdekken." Die Idee hat für das Leben des Individuums „die Aktualität einer durch keine menschliche oder göttliche Zwischenmacht vermittelten Gegenwart." (vgl. IET 43) Helmut Holzhey urteilt: „In seiner Deutung der Idee des Guten und ihrer 'Transzendenz' im Horizont des Todesproblems lässt Barth die neukantianische Logik der Idee hinter sich" (IET 113, Anm.47) Es mag erlaubt sein, zu vergegenwärtigen, worauf Barth später hinzielte: Er hat Kant dahin verstanden, dass für ihn trotz subjektivistischer Ansätze letztlich eine Deutung des Transzendentalen im Sinne der nicht

vom Subjekt her gedachten Transzendentalien des Mittelalters gesucht werden muss. Nur dieses Prinzip des Transzendentalen könne „zu einer eindeutigen Unterscheidung von 'Immanenz' und 'Transzendenz' „ führen. (EE 212f; 711; vgl. IET 66).

V. „Fortschreibung" des Neukantianismus und der Umbruch zum Objektivieren

Für Lohmann scheint deutlich zu sein, „dass Heinrich Barth seine frühe Philosophie durchaus in Kontinuität zu seinen neukantianischen Lehrern und deren kritizistischem Ansatz sah".(190) Er spricht von Barths „Fortschreibung des Neukantianismus", aber er weist immerhin auch auf die verschiedenen philosophiegeschichtlichen Bezugspunkte hin: „Für Cohen bildet nicht Platon, sondern Leibniz, nicht die Idee des Guten, sondern das Unendlichkleine der Infinitesimalrechnung ... das Vorbild für die Konzeption des 'Ursprungs'." Müssen diese „Bezugspunkte" nicht eher als „Ausgangspunkte" einer ganzen Denkhaltung gesehen werden?

Es ist nicht zu übersehen, dass Lohmanns Gesamt-Darstellung in Dienste einer bestimmten und durchaus auch nachvollziehbaren Linie steht. Danach stand Heinrich Barth in Kontinuität zu seinen Marburger Lehrern, er vollzog Änderungen an deren Positionen. Das hat dann dazu geführt, dass der Bruder Karl bestimmte Konsequenzen aus dem „Neukantianismus seines Bruders" zog und weiter auszog, so dass Heinrich Barths Gedanken eigentlich verantwortlich zu machen wären für Karl Barths Aufnahme von Anregungen und womöglich auch für dessen Konsequenzenzieherei im zweiten „Römerbrief" und damit dann auch noch für die folgende Umwendung von Karl Barths Denken hin zu jenem „Denken von Gott her" in dessen späterer Theologie.

Lohmann zeigt aber auch Heinrich Barths Uminterpretation oder vielleicht andere Auffassung der neukantianischen Rede von der Autonomie der Erkenntnis: „Nicht mehr die Erkenntnis selbst gilt wie bei seinen Lehrern als autonom, sondern das Erkenntnis*prinzip*, durch das die Erkenntnis - demnach faktisch eher hetero- als autonom - bestimmt ist." Dazu gehört: „Der Gedanke, die Ebenen des Unendlich-Absoluten und des Relativ-Endlichen strikt voneinander zu scheiden, den Heinrich Barth in der Dissertation vorträgt und der in der Folge für sein Denken bestimmend wird, verlangt als Konsequenz danach, dass 'Reinheit' nur noch vom Absoluten ausgesagt wird, nicht aber vom Denken, Wollen und Erkennen des endlichen Subjekts - eine Konsequuenz, die ... Karl Barth gezogen hat." (195 ff; vgl. 314 f). Die Unterscheidung von „Ebenen" dürfte allerdings kaum im Interesse von Heinrich Barths „Ursprungs"-Denken gelegen haben, aber sie entspricht wohl dem Denken von Karl Barth. Der hat in der Tat nur das Denken Gottes als „rein" gelten lassen und dem Menschen nur ein „*Nach*denken „ zuerkannt, das sich auf das „Faktum" der Offenbarung bezieht. (Cohen hatte vom „Faktum der Wissenschaft" gesprochen und nicht in Bezug auf Offenbarung!) Indem bei Karl Barth das Theorem der Marburger vom „reinen", seinen Gegenstand selbst erzeugenden Denken wegfällt, „kommt es zur Transformation von

dessen Neukantianismus in eine ganz am Objekt ausgerichtete Erkenntnistheorie." (387)

In einer Anmerkung hat Lohmann darauf aufmerksam gemacht, dass auch andere Vertreter der „Marburger Schule" sich „auf eine beim Objekt des Denkens ansetzende Ontologie" hin bewegt und wie Nicolai Hartmann und der spätere Heidegger „vom Objektiven" her gedacht haben. Zu diesem „Objektivismus" bemerkt Lohmann kritisch: Karl Barth „versäumt dabei auf andere Weise der Funktion, die das Subjekt, zwar nicht konstituierend, aber individuell aneigend beim Zustandekommen der Erkenntnis einnimmt, gerecht zu werden." (387; vgl.auch 243, 279, 364 ff, 379 ff).

Das Denken Karl Barths wird auch sonst nicht unkritisch gesehen. Man muss bei ihm einen „eklektischen Umgang mit der Literatur" feststellen (307,313). Er „benutzt" anderes Denken. Bei Gelegenheit findet Lohmann: „Die Gedanken Kants sind für Barth nur willkommene Anknüpfungspunkte."(324 Anm.) Das Wesentliche beim späteren Karl Barth ist aber dies: Das Wort Gottes geht der menschlichen Erkenntnisbemühung im Sinne der objektbestimmten Erkenntnistheorie immer schon voraus. „Man kann das Problem der Möglichkeit der Offenbarung nur ernsthaft aufwerfen und behandeln wissend um ihre Wirklichkeit, man kann sie grundsätzlich nur aposteriori konstruieren... Das Faktum der Offenbarung in seiner ganzen Unerhörtheit ist vorausgesetzt." (Karl Barth 1924, bei Lohmann 384 Anm.) Die Formel, die diese ganze Denkhaltung als ein „Denken von Gott her" zusammenfasst, stammt nicht von Barth, sondern von Hermann Kutter. Bei Karl Barth steht als leitendes theologisches Motiv die Souveränität Gottes im Hintergrund. Für das menschliche Nach-denken ist Gott nur zu denken, wo er sich zu erkennen gibt. Aber faktisch ist es doch so, dass Gott als der Souveräne gedacht wird, d.h. mit einem begrifflichen Denken, das vom jeweils neuen Sich-zu-erkennen-geben gerade abgehoben ist.

Im Blick auf die „objektbestimmte Erkenntnistheorie" kann Lohmann zu dem Ergebnis kommen: „Der Neukantianismus hat Karl Barths theologisches Schaffen in Anknüpfung und Widerspruch lebenslang begleitet." - Für die Leser aus dem Kreis der Heinrich Barth-Gesellschaft ist hoffentlich deutlich, dass wir hier nicht einfach über das Denken des theologischen Bruders berichtet haben, sondern über einen Ansatz, der auch an die Bemühungen um ein Erscheinungsdenken durchaus bedenkenswerte Fragen zu stellen hat. Wie ist die Wirkung des Ursprungs von dem Sich-Offenbaren unterschieden, wie noch anders als in einem objektbestimmten Denken wahrzunehmen?

VI. Die Dualismus-Problematik

Die Theologie Karl Barths hat nach 1922 einen Umbruch erfahren. Die Frage ist, wodurch er ausgelöst und bewirkt worden ist. Für das theologische Denken, das sich in der zweiten Auflage des „Römerbriefes" gezeigt hat, wurde ein Begriff gebildet, der auf etwas recht Fragwürdiges hinweist: man sprach von „Diastasentheologie". Bei einer „Diastase" von Gott und Welt kann allerdings keine Theologie stehen bleiben wollen. Freilich kommt es darauf an, in welchem Sinne eine solche Distanz gemeint ist. Nachdem Heinrich Barth in dem Vortrag „Gotteserkenntnis" von einer „echten Transzendenz" gesprochen hatte, hat Karl Barth in seiner Tambacher Rede im Herbst des gleichen Jahres 1919 nicht nur Partieen übernommen, sondern vor allem den „Ursprungs"-Begriff, wobei er durch ihn eine grundlegende Negation eingeleitet sah. Wie und warum es zu diesem begrenzten Verständnis gekommen ist, bleibt vorderhand offen.

Hier sei an einen Hörer der Tambacher Rede erinnert, der stellvertretend für den immer noch zu wenig beachteten zeitgeschichtlichen Kontext stehen mag: an Friedrich Gogarten. Er hatte Barth zum ersten Mal gehört und schrieb daraufhin einen Aufsatz, in dem er sich gegen die gesamte moderne Theologie, aber wohl auch Wissenschaft stellt. Darin liest man: „Wir gehörten nie zu Eurer Zeit ... die heute zu Ende geht... Eure Gedanken waren uns fremd, immer fremd. So fern waren wir dieser Zeit, dass wir uns immer ausser ihr suchen konnten, und Nietzsche und Kierkegaard, Meister Ekkehard und Lao-Tse sind manchem unter uns mehr Lehrer gewesen, als selbst die von Euch, denen wir unser ganzes geistiges Rüstzeug verdanken... Heute sehen wir Eure Welt zu Grunde gehen...Wir sind des Unterganges froh, denn man lebt nicht gern unter Leichen... Man kann uns nicht mehr täuschen und Menschliches für Göttliches nehmen... Der Raum wurde frei für die Frage nach Gott. Die Zeiten fielen auseinander, und nun steht die Zeit still... Wir stehen *zwischen den Zeiten*." (zit. bei Karl Kupisch, Karl Barth, romono 1971, 53) Dieser Friedrich Gogarten wurde in den Kreisen um Karl Barth damals durchaus nicht abgelehnt, sondern als starker Mitstreiter begrüsst. Daraus erhellt wohl etwas von der Atmosphäre, die sich auch im „Römerbrief" II niedergeschlagen hat.

Der philosophische Gedanke der Negation, der mit dem Ursprungsbegriff verbunden ist, kann unter diesen Umständen und bei mangelndem philosophischem Bewusstsein noch schnell einmal im Sinne einer Negation der bestehenden Welt verwendet werden. Bei Karl Barth heisst es: „Als Ursprung steht Gott dem Menschen gegenüber...Der Mensch steht Gott gegenüber als das Gegebene dem Nicht-Gegebenen", aber so, dass dieses Gegebene zu leuchten beginnt „in der Positivität des Nicht-Gegebenen, Gottes." (zit. bei Lohmann 293) Diese Negation schlägt nun in der Erlösungslehre wie in der Christologie voll durch, indem es z.B. heissen kann: „Ein anderes Sein des neuen Menschen gibt es nicht als unser Nicht-Sein." Gott „verneint uns, wie wir sind, und bejaht uns eben damit..." Lohman sagt dazu: „Der 'Ursprungs'-Gedanke Heinrich Barths mit seinem Schwergewicht auf der Negation erweist sich an dieser Stelle als

nicht, wie von Karl Barth geglaubt, mit dem christlichen Gedanken der Transzendenz Gottes kongruent." Das „Nein", „wie es in der Rede von der radikalen Transzendenz Gottes gegenüber der Welt am deutlichsten zum Ausdruck kommt, wird von [Karl] Barth in der zweiten Auflage des 'Römerbriefes' so konsequent zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen gemacht, dass die Vorstellung einer Erlösung als raum-zeitlichem bzw. historischem Geschehen, wie sie für das Christentum konstitutiv ist, zu einer Unmöglichkeit wird." (299,vgl. 159, 173, 305, 333)

Wenn man es so ausdrückt, bleibt zu fragen, was zu der Konzeption eines weltlosen christlichen Glaubens geführt hat, ob der Hinweis auf die „echte Transzendenz" oder dessen „so konsequent" gehandhabte Anwendung durch Karl Barth. (Offen ist allerdings auch, in welchem Sinne für „das Christentum" Erlösung als historisches Geschehen konstitutiv sein soll. Lohmann scheut gelegentlich auch vor einem „gegeben" nicht zurück, vgl. 310) Auf jeden Fall hat Lohmann eine Formulierung gefunden, die zwischen der Bedeutung jenes philosophischen Hinweises auf eine Negation und der Art und Konsequenz der Anwendung durch Karl Barth eine dritte Grösse konstruiert: nach Lohmann „erweist sich der Einfluss der 'Ursprungs'-Konzeption Heinrich Barths" auf Karl Barth als von „verheerender Kraft." (299) Der „Einfluss" ist aber nicht geflossen wie eine Infusion, sondern er hängt davon ab, wie das auf der einen Seite Angebotene auf der anderen Seite verstanden oder missverstanden wird. Im Verstehen und Missverstehen „erweist sich" die Art des Verständnisses, das von vorsichtigem Hinhorchen und der Beachtung von Grenzen ebenso bestimmt sein kann wie von eigenmächtigem Sich-Aneignen und Instrumentalisieren. Für Karl Barths Umgang mit dem Angebot seines Bruders gibt Lohmann eine Reihe von Gründen an: „Heinrich Barths 'Ursprungs'- bzw.Transzendenzgedanke konnte für Karl Barth nur deshalb derart wirkmächtig werden, weil dieser sich 1918/19... in einer Phase tiefer Unzufriedenheit mit der eigenen Theologie befand." Heinrich Barth äusserte in dieser Zeit Besorgnisse wegen der mangelnden Systematik der Gedanken Karl Barths. (249) Auch sind weitere „Wurzeln" zu beachten, so Kierkegaards Rede vom „unendlichen qualitativen Unterschied" und seine Abwertung des Historischen gegenüber dem Existentiellen; auch die calvinistische Parole „finitum non capax infiniti" ist zu bedenken. Doch zentral bleibt: „ Karl Barth selbst hat die Betonung des 'totaliter aliter' auf den Einfluss seines Bruders zurückgeführt."(vgl.302 ff mit den Anm.) Lohmann sieht ganz klar: Die Schwierigkeiten, die Karl Barth an dieser Stelle hat, beruhen darauf, „dass er in letzter Konsequenz des dualistisch gefärbten Neukantianismus seines Bruders die unstreitig bestehende Differenz zwischen Gott und Mensch als Gegenüber zweier gegensätzlicher, letztlich unvereinbarer Welten interpretiert: der 'Welt des Menschen, der Zeit und der Dinge' und 'der Welt des Vaters, der Welt der ursprünglichen Schöpfung und der endlichen Erlösung. Beide 'Welten' oder 'Ebenen' 'schneiden' sich nun zwar in Christus, aber dieses 'Schneiden' und 'Berühren' verdient - eben aufgrund der Unvereinbarkeit beider 'Welten' - diesen Namen eigentlich nicht." Karl Barth konnte sagen: „In der Auferstehung berührt die neue Welt des Heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches. Aber sie berührt sie wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren..."

Mit der Formulierung, dass Karl Barth die Differenz zwischen Gott und Welt als „Gegensatz zweier...Welten interpretiert", ist eigentlich schon alles gesagt. „Ebenen" und „Welten" setzen voraus, dass man letztlich ein grosses Sein, eben im ursprünglichen Sinne einer Metaphysik, als Basis im Hinterkopf hat. In diesen „Raum" passt dann der Kampf von Negation und Positivität, kann es Berührung oder je nach Geschmack garantierte Kontinuität geben.

Für Heinrich Barth hingegen ist die Ausgangsbasis die „Erkenntnis". Dieser entspricht eine „echte Transzendenz", eben die Transzendenz der „Erkenntnis", nicht aber der Gedanke einer transzendenten Welt. Allein schon daher ist die Rede vom „dualistischen" Neukantianismus bei Heinrich Barth nicht recht einsehbar. Lohmann meint nun, dass dieser Gedanke der „echten Transzendenz" auf den christlichen Gottesgedanken nicht übertragbar ist.(307 Anm.) Das stimmt, wenn der „christliche Gottesgedanke" eine Erkenntnis sui generis , nämlich eine metaphysische, zu besitzen beansprucht. Diese Voraussetzung ist aber in der Bibel, vor allem bei den im Alten Testament bezeugten Gottesbegegnungen nicht erkennbar. Wenn es jedoch nicht um einen „Gottesgedanken", sondern um einen nicht gedanklich einsetzbaren Gott geht, dann kann der Hinweis auf „echte Transzendenz" durchaus eine Bedeutung für den christlichen Glauben haben.

Man hat gesagt, dass Heinrich Barth seine Gegensatzkategorien von Platon übernommen hat. Wenn allerdings auf den „Chorismos" verwiesen wird (305), ist daran zu erinnern, dass dieser erst in der Sicht des Neuplatonismus die Gegensatz-Bedeutung bekommen hat. Nach der Platon-Auslegung von Stenzel darf Platons Denken „nie anders als dynamisch gefasst werden". - Was den Ausdruck „Dualismus" angeht, so wird dieser vielfältig gebraucht. Kant etwa sah im Dualismus eine Erkenntnisweise, die seiner entgegengesetzt ist, indem sie eine mögliche Gewissheit von Gegenständen der äusseren Natur unabhängig von unserer Sinnlichkeit behauptet. Heinrich Barth hat eine solche „Materie" nie zu kennen in Anspruch genommen, sondern im Gegenteil deren Auffassung als das „Gegebene" getadelt. (zu Chorismos und Dualismus vgl. das Histor. Wörterbuch der Philosophie)

VII. Die Rede von „Gottes Vollkommenheiten" - oder vom „Erscheinen"

Im Verlauf jenes Umdenkprozesses, der bei Karl Barth nach 1922 stattgefunden hat, wurde die „Offenbarung" als ein „Ereignis" erklärt und damit in den zeitlichen Zusammenhang zurückgeholt.. Zudem ist von einem „Aktcharakter der Wirklichkeit Gottes" die Rede. Später hat Karl Barth z.B. die Lehre von den „Eigenschaften Gottes" durch eine solche von dessen „Vollkommenheiten" überboten. (KD II, 1; 365) Was vielleicht als sensationell bessere Berücksichtigung eines christlichen Normalhorizontes genommen werden kann, dürfte seine Grundlagen doch nur in einer alten Auslegungstradition haben.So wenigstens sah es Heinrich Barth, als er seinem Bruder

am 20.Juli 1927 in einem Brief folgendes schrieb: „Auch bei Dir tastet sich die Dogmatik zunächst nach der okzidentalen Bildung zurück, die Aristoteles geschaffen hat... Wenn einmal das ganze Problem ernsthaft aufgenommen wird, muss sich der Dogmatiker wohl entschliessen, die philosophischen Grundlegungen, auf die er sich zurückbezieht, in ihrer Tragweite ein wenig sorgfältig einzuschätzen. Nichts ist mir deutlicher geworden als dies, dass für eine *selbständig protestantische* Dogmatik nicht ein Verlegenheits-Thomismus sondern nur ein weitergeführter Kant als Anknüpfung in Frage kommen kann." (der ganze Text in IET 89) (Mit „weitergeführter Kant" dürfte weniger eine Wiederholung der neukantianischen Formel gemeint sein als vielmehr im Gegensatz zum „Verlegenheits-Thomismus" ein bewusstes Übernehmen des Einsatzpunktes des Kantischen Denkens bei der Selbstbesinnung der Vernunft.) - Man lasse sich von den schlichten, vorsichtigen, ein ironisches Understatement pflegenden Formulierungen wie „wenn einmal das ganze Problem ernsthaft aufgenommen wird" nicht irritieren. Heinrich Barth ist philosophisch am stärksten, wo er sich möglichst einfach, beinah alltagssprachlich ausdrückt. Man sollte solche „Worte" einmal heraussuchen und zusammenstellen. Dann auch dies: „Existenz ist bezogen auf ein ihr Jenseitiges und gewinnt ihre Bewegtheit in der Ausrichtung auf diese ihr jenseitige, begründende Grenze."(in „Philosophie, Theologie und Existenzproblem",1932)

Im gleichen Jahr, in dem das Bekenntnis zu Kant in dem Brief an den Bruder geschrieben wurde und mit ihm nicht einfach ein guter Rat an den Theologen, sondern eine Bestätigung des eigenen weiteren Weges, ist auch das Kant-Buch erschienen, die „Philosophie der praktischen Vernunft". Das Geschehen der „Verwirklichung" einer in Erkenntnis getroffenen Entscheidung (und das heisst bald einmal: der „Existenz") wird hinsichtlich der Auswirkung betrachtet - als Übergang in die Erscheinung. Darin kommt der Schritt vom Sollen zum Sein zum Ausdruck. Dieser kann jedoch nicht in einem Allgemeinbegriff erfasst werden, steht doch „das Hier und Jetzt der konkreten Lage...in der Einmaligkeit ihrer Existenz" vor Augen. (Kant-Buch 226) Damit ist der Weg zu einer Philosophie der Erscheinung eingeleitet. - So wie Lohmann seinen Lesern einen Ausblick auf Karl Barths Weg zu dem grossen Werk „Die kirchliche Dogmatik"(1932-1967) gewährt, hätten diese wohl auch einen Hinweis auf Heinrich Barths späteres Denken verdient, auf die Abhandlungen (1967) und sein systematisches Hauptwerk „Erkenntnis der Existenz" (1965), um erkennen zu können, dass Heinrich Barths Konzeption der „echten Transzendenz" nicht zu einer Umsetzung wie im zweiten „Römerbrief" und nicht zu einem Umbruch zum Objektivismus verleiten musste, sondern zu einer anderen Sicht führen konnte. Von der Abhandlung „Die Philosophie der Erscheinung und der christliche Glaube" (1948) hätten sie sich dazu anregen lassen können, einmal zu überdenken, ob ihr christlicher Glaube nicht bei der neutestamentlichen Bezeugung „Das Leben ist erschienen" einen anderen Ansatz hätte finden können als den bei einer metaphysischen Auslegung der Christusgestalt. Einen ganzen Entwurf einer „Theologie des Erscheinens" vorzulegen hat Heinrich Barth freilich nicht als seine Aufgabe ansehen können.

Der Unterschied der beiden Anschauungsweisen kann an einem Bild bzw.am Umgang mit ihm deutlich werden. Auf Karl Barths Schreibtisch, so wird berichtet, stand eine Reproduktion des Isenheimer Kreuzigungsbildes von Grünewald, aber offenbar nur von der rechten Seite, auf der Johannes der Täufer mit einem übergrossen Finger auf Christus weist, unterstützt von den Worten „Illum opportet crescere...". Dieses reduzierte Bild kann man im Sinne einer Einordnung des Kreuzesgeschehens, so gewaltig dieses doch dargestellt ist, in einen geschichtstheologischen Hinweis verstehen und benutzen. Grünewalds Isenheimer Mitteltafel hat jedoch auch noch eine andere Seite, und die zeigt drei Personen unter dem Kreuz. Da wird die bleiche Mutter vom überlangen Arm des Jüngers Johannes gehalten und eine in zerschmelzenden Farben gemalte Maria Magdalena streckt klagend die Hände zu Christus hin. Man sollte wohl, wenn man es schon anschaut, das ganze Bild auf sich wirken lassen, das Bild des Leidens im Mittelpunkt, das Bild der Schmerzen, der mitmenschlichen Hilfe und der Klage auf der einen und dann auch den Ausdruck der theologischen Proklamation auf der anderen Seite. Wohl ist das ganze Bild dieser Kreuzeswirklichkeit aus mehreren Teilen zusammengesetzt, aber es sollte uns doch als ein Ganzes zu Bewusstsein kommen, und auch seine Farben, die besonderen Ausdrucksmittel des Malers, sollten, an jedem Ort wieder anders, zur Geltung kommen dürfen. (vgl. dazu Adolf Max Vogt, Grünewald, 1957) Erst so ist das Einmalige dieses Bildes ernst genommen. Im Sich-erscheinen-Lassen des Einmaligen wird echte Transzendenz, Ursprung anders erfahren als im Blick auf einen selbstgewählten einseitigen Bildausschnitt.

Es sei dem Schreibenden noch eine persönliche Bemerkung erlaubt. Ich habe bei beiden Barth-Brüdern studiert. Von Karl Barth habe ich schon vor dem Studium die Anregung aufgenommen, das „Wort" der biblischen Tradition als nicht nur geschriebenes, sondern als rufendes Wort zu verstehen, und dieses nicht zuerst als verpflichtendes, sondern vor allem als befreiendes zu begreifen. Bei Heinrich Barth habe ich gelernt, dieses Wort als „Logos" zu hören, es in der Deutung des Platonischen Denkens als „das Gute" und in der Weise Kants als im Medium der Vernunft wirksam zu sehen. Das hat zu dem vertieften Verständnis der Existenz geführt. Existenz verwirklicht sich in Erkenntnis. Darin tritt sie in Erscheinung, und damit gewinnt sie ihre Verbindlichkeit. Daraufhin sah ich keine Notwendigkeit, jene Theologie vom „Standort Gottes aus" zu übernehmen, die mit grossartiger Rhetorik alles zu übertreffen und zu überwältigen versuchte. Hingegen konnte ein Denken Interesse beanspruchen, das nicht von der Natur des Menschen, aber auch nicht von Gott ausgehen will, sondern von der Existenz, die ihr Selbstverständnis im Vollzug ihrer personalen Verantwortung zu gewinnen versucht. Dieses Denken ist mir bei Fritz Buri und seinem Lehrer Karl Jaspers begegnet. Solche Verantwortung muss aber in der erscheinenden Welt gelebt werden. „Erscheinung" und „Verantwortung" sind aber Ausformungen jener beiden Elemente, die Heinrich Barth in seiner Jugendphilosophie „Erfahrung" und „Denken" genannt und als Grundlagen für „die Beziehung zur geschichtlichen Wirklichkeit" erklärt hat.

[1] vgl. aber schon Wildermuths Besprechung der „Philosophie der Erscheinung" in der National-Zeitung, Basel, 17.März 1963, sowie die ausführliche Rezension „Philosophie der Erscheinung" von Julius Schaaf in Philos. Rundschau 11, Heft 1/2 (Mai 1963), S. 49-68, in dem Schaaf der Philosophie der Erscheinung bezeugt, dass sie „den höchsten, uns heute erreichbaren Stand des Philosophierens und damit der denkenden Auslegung der Geschichte" repräsentiert, (S. 67). vgl auch den Basler Vortrag „Das Erscheinen" von Julius Schaaf vom 17. Dez. 1063 in Studia Philosophica, Basel 1963, 163-177.

[2] Im Nachlass findet sich eine „Erkenntnistheoretische Untersuchung" von „Heinr. Barth, phil." vom 18.November 1908 (Handschrift DIN A 5, 8 Seiten), in welcher der junge Student, ausgehend von Kants Kategorienlehre, die Aussage über ein Objekt: „es existiert", analysiert. In einer weiteren Arbeit vom 7. Dez. 1909 (Handschrift DIN A 5, 14 Seiten) wird diese frühere „beiliegende Untersuchung" noch einmal überprüft und die Einsicht über den Existenzbegriff bestätigt. Hingegen wird die dort geäusserte Auffassung des Begriffes „Sein", der „gewissermassen als der logische Rest bleiben zu müssen schien", „hiemit" ausdrücklich „verlassen". Wir geben unten eine Zusammenfassung dieses bisher ungedruckten und noch nicht berücksichtigten Textes. An ihm könnte ersehen werden, wie weit sich Heinrich Barth zu diesem Zeitpunkt auf neukantianisches Denken eingelassen hat und inwiefern er selbständig vorwärts drängte.

[3] Die Ausgangsfragen für die Dissertation hat Barth 1912 in einem „Memorandum" aufgezeichnet, über dessen Inhalt unten berichtet wird.

Zwei frühe Texte von Heinrich Barth:

Aus der Handschrift vom 7.Dez. 1909 (DIN A 5, 14 Seiten)

„Das Untersuchungsobjekt der Erkenntnistheorie darf nur das Erkennen sein. Es darf nicht sein das Subjekt oder das Objekt der Erkenntnis, noch dürfen der Erkennende oder das Erkannte in irgend welcher Weise vorausgesetzt werden." „Die Erkenntnis hat ihren Ausgangspunkt in der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung. Wir stellen diese als solche fest, ohne uns verwirren zu lassen durch die Frage nach dem erkannten Objekt." Wir dürfen also nicht sagen, „ein Ding sei grün", ebenso wenig aber: „ich habe die Empfindung 'grün', denn auch auf das Subjekt darf das Erkennen nicht bezogen werden. Ich und das Ding dürfen keine Rolle spielen in der Erkenntnistheorie." „Erkennen heisst Verarbeiten des Wahrnehmungsinhaltes nach den a priori gültigen Gesetzen des logischen Denkens." (MS 3) Nachdem die Untersuchung zum Begriff der Existenz ergeben hat, "dass ein Existenzurteil nichts anderes ist, als eine Zusammenfassung von einzelnen Bestimmungen in einem Kollektivurteil", ergibt sich jetzt als „die erkenntnistheoretische Bedeutung", „dass alles Erkennen im Grunde nur in der Feststellung von Bestimmungen besteht...Wir haben es also nicht mehr mit 'existierenden Dingen' zu tun, an die diese und jene 'Eigenschaften' durch das Erkennen erst angeknüpft werden. Sondern in ihren Eigenschaften und Bestimmungen besteht ihre Existenz; esse est percipi, aber nicht mit der dogmatischen Voraussetzung eines erkennenden Subjektes", sonst „wird das Objekt der Erkenntnis notwendig subjektiv bedingt." (MS 7) Daraufhin erfolgt in einem Kapitel VII eine „Abgrenzung gegen den kantischen Kriticismus". „Auch Kant geht aus oder setzt als selbstverständlich voraus ein erkenntnistheoretisches Subjekt und Objekt...Das Subjekt wird ausgestattet mit a priori gültigen Normen der Erkenntnis...alles theoretische Wissen kann allein in ihnen seine Begründung haben, kann aber nicht über die phänomenale Welt hinausgreifen. Denn die Apriorität ist etwas der menschlichen Vernunft Eigenes, also in diesem Sinne Relatives, Subjektives." Weil nun aber „eine Lebensanschauung, die nicht an letzten Werten orientiert ist", zum absoluten Relativismus führen müsste, „bezog schon Kant seine praktische Philosophie auf das Absolute, das 'Ding an sich'." In der „nachkantischen Philosophie" wurde es „nicht mehr nur auf die praktische Vernunft bezogen, sondern notwendigerweise auch wieder die theoretische Grundlage des Seins, wenn auch unter anderen Namen und anderen Bestimmungen; der Umschlag eines Kriticismus zum Dogmatismus erfolgte damit, die Entwicklung zu den mannigfaltigen Formen der romantischen Philosophie, die allgemein gesagt in dogmatischer Weise die Erscheinungswelt als Ausdruck des absoluten zu Grunde liegenden Seins auffasste, und so z.B. zu naturphilosophisch-pantheistischen Weltanschauungen gelangt. Diese Entwicklung ist eine innerlich notwendige; sie beruht auf dem Bedürfnis nach Orientierung an letzten Begriffen." „Das Phänomenale, das im Kriticismus die Grenze des Erkennens bildete, wird nun irgendwie in ein Abhängigskeitsverhältnis zum Absoluten gesetzt.- Abgesehen von dieser historischen Betrachtung ist vor allem darauf hinzuweisen, dass der Begriff des Phänomenalen, als einer minderwertigen

Wirklichkeit, eigentlich der Klarheit entbehrt und zu den mannigfachsten Ausdeutungen und Verarbeitungen Gelegenheit gibt. Er ist eine vom kantischen Standpunkt notwendige Einschiebung zwischen Subjekt und Objekt, aber logisch fassbar ist er nicht; ebensowenig, wie wenn von einer 'dahinterliegenden', 'letzten' Wirklichkeit gesprochen wird. Darum ist auch das landläufige Weltbild des kantisch denkenden Gebildeten von grosser Unklarheit nicht freizusprechen...Er stellt sich mehr oder weniger bestimmt den Menschen als den Träger der Vernunft vor; ihn umgibt das unklare Chaos der Erscheinungswelt; hinter dieser steht das 'Ding an sich' als 'letzte Wahrheit'...Dies ungefähr das Weltbild des 'populären' * [Randnotiz: (Theologen im 8.Semester, u. dgl.)] Kantianismus. Nun ist aber „jede konstruierte Erkenntnisbeziehung zwischen einem solchen Subjekt und Objekt im Grunde willkürlich.Alle theoretische Setzung, alle Beziehung zwischen 'Dingen' darf nicht Voraussetzung, sondern kann erst Resultat des Erkenntnisprocesses sein; darin ist eingeschlossen die Setzung des Ich und der Aussenwelt...So wie ich für jeden Vorgang, der auf wissenschaftliche Weise erkannt wird, ein Subjekt, lediglich in sprachlich-formal-logischer Bedeutung setzen kann, so kann ich auch mich selbst wie Dich und andere Menschen zum Subjekt von Handlungen machen,...ohne dass das Ich aus der Reihe der übrigen Erkenntnisobjekte herausgerückt würde..." - „Ein weiterer Grund für die Unabgeschlossenheit der kantischen Betrachtung ist die Anwendung des Begriffes 'Ding'. Er scheint für das wissenschaftliche Denken unentbehrlich, erweist sich aber nach unserer Auffassung des Existenzbegriffs als ersetzbar durch die Summe der Einzelbestimmungen, die aus der einen Betrachtung des Erkenntnisobjektes gewonnen sind; an und für sich schon zeigt er sich, obschon scheinbar die Grundlage aller Wissenschaft, bei näherer logischer Analyse als durchaus unklar, besonders in seinem Verhältnis zu den 'Eigenschaften'. Für die formale Logik ist also in dieser grundlegenden Beziehung ein anderer Ausgangspunkt notwendig. Wirklichkeit oder Wahrheit heisst also für uns nicht, 'was den Dingen entspricht', noch unterscheiden wir zwischen einem 'Ding an sich' und seinen 'Erscheinungen'. , Unser Wahrheitsbegriff ist durchaus immanent in Bezug auf das Erkennen; er bezeichnet die logisch höchste Verarbeitung eines Wahrnehmungs-resp. Bewusstseinsinhaltes; esse est percipi."

*Im Nachlass von Heinrich Barth in der Universitätsbibliothek Basel befindet sich unter B 5 ein "**Memorandum**, verschiedene Auffassungen der cartesischen Philosophie betreffend (Vorarbeit zur Descartes-Dissertation)", datiert am 3.Mai 1912 (Handschrift, 13 Seiten DIN A 5).*

Heinrich Barth stellt gleich mit dem ersten Satz sein Problem vor: "Die formale Erkenntnis, wie sie im transcendentalen System der Kategorien und Grundsätze enthalten ist, lässt ein centrales Problem offen, die Erkenntnis einer 'Realität'. Eine der Grundtendenzen der vorkantischen Philosophie ist das Erfassen dieser 'Realität', im Unterschied zur reinen mathematischen und begrifflichen Erkenntnis." Dieses "Realitäts"-Interesse komme auch bei Descartes zur Geltung, allein die theoretische Stärke von Descartes "führt zur Hypostasierung von metaphysischen Begriffen." - Nach dieser Beschreibung "seines" Problems, das er an Descartes darzustellen beabsichtigt, d.h. an historischen Texten, kommt jetzt ein Hinweis auf die "Marburger Schule": "Das Arbeiten unter dem Gesichtspunkt dieser 'Realität' steht also auf einer Linie mit dem systematisch orientierten Vorgehen der Marburger Schule. Je tiefer freilich die Systematik gegründet ist, desto eher darf sie hoffen, den tiefsten Tendenzen der Geschichte gerecht zu werden und sie zu verstehen." Barth sieht also sein Problem der Realität nicht in Abhängigkeit, sondern in Parallelität zu dem Denken der Marburger. Deren Denken stellt er das Zeugnis aus, dass es "hoffen" darf, den "tiefsten Tendenzen der Geschichte" - die offensichtlich für Barth den Massstab bedeuten - gerecht zu werden. Diese "tiefsten Tendenzen" hat Barth in der vorkantischen Philosophie beobachtet.

Da das Problem der "Realität" im "reinen transcendentalen Idealismus" nicht auftritt, stellt Barth als "Vermutungen" "einige Möglichkeiten" dar, "die den Sinn dieser Tendenz aufzuhellen suchen."

1. Sofern "der transcendentale Idealismus im Sinne der Bewusstseinsimmanenz missverstanden wird", ist allerdings "das Korrelat eines transbewussten Seins... unumgänglich notwendig... Die Immanenz betrifft aber im reinen Idealismus nicht das Bewusstsein, sondern die Erkenntnis - Gegenstand ist nur das, was vom reinen Denken konstituiert wird. Damit wird natürlich auch der Immanenzbegriff selbst, als die eine Seite einer Korrelation, die ein Transcendentes voraussetzt, überflüssig."

2. Eine zweite "innere Motivierung" zur Bildung eines Realitätsbegriffs könnte "die Unbefriedigung des Subjekts mit seinem Zustande der unendlichen Annäherung an das ideale Ziel" sein. "Aus ihr könnte das Streben entspringen, diesen Process durch die gewaltsame Setzung einer 'Realität' zu überspringen, vielleicht veranlasst durch die Verwechslung des Idealbegriffs mit einer gegebenen Wirklichkeit, die auch Kant schon konstatiert hat."

3. Es könnte ferner der alte "Substanzbegriff" im Hintergrund stehen, "ein Zurückgehen auf einen 'Urgrund alles Seins', das dem Geschehen als absolute metaphysische Grundlage hypostasiert würde." (Es sei daran erinnert, dass Barth schon früh auf das

"Geschehen", auf "geschichtliche Wirklichkeit " als seine Grundorientierungen hingewiesen hat.)

4. "Die Hauptbedeutung, die dem Begriffe 'Realität' zukommt, entspringt wohl seiner Gegenüberstellung zur rein formalen Erkenntnis. 'Diese, als 'nur formal', lässt eine eigentliche Inhaltsbedeutung vermissen; sie enthält keinen wirklichen Gehalt an erkanntem Sein; die centralen Bedürfnisse des Gemütes verlangen einen festen realen Boden...'." - Von allen diesen Begriffsbildungen sagt Barth: "Sie werden alle irgendwie dinglich-sachlich gedacht; sie sind '*Re*alität' , freilich keine lebensvolle Wirklichkeit, sondern ein im falschen Sinne abstraktes mythisches Etwas."

Aus diesen allgemeinen Hinführungen auf die Behandlung des Problems der Realität, wie sie dann anhand der Texte von Descartes erfolgen soll, wird das hohe Problembewusstsein des 22jährigen Studenten deutlich, das schon hier seine kritische Stellung auf der Grenze zwischen Philosophie und Theologie kennzeichnet. Zum Schluss noch ein Satz, der als Ansatzpunkt für Heinrich Barths weiteren Weg gelesen werden könnte: "Nun entsteht zwar auch für das transcendentale Denken das Problem der Realität oder Wirklichkeit, nämlich an der Wahrnehmung, und die Akten sind noch lange nicht geschlossen über das Verhältnis dieses Begriffs zu den reinen Formbegriffen."

Herzliche Einladung

Zum Vortrag von *Prof. Gerhard Huber* (am 13. Juni, 10.30 Uhr 1998, im Naturhistorischen Museum, Basel, Augustinergasse 2).

Herr Prof. Huber stellt uns einen Vorblick zur Verfügung:

Geschichte als Ort des Erscheinens ?

Zum geplanten Vortrag in der Heinrich-Barth- Gesellschaft

Heinrich Barth war mein wichtigster philosophischer Lehrer. Gesprächsweise hat er einmal meinem Interpretationsvorschlag zugestimmt, dass sein zentraler philosophischer Begriff vom *Erscheinen der Erscheinung* in eine „letzte Beziehung zum Gedanken der Theophanie zu bringen" sei. Seither ist viel Zeit vergangen, und ich selbst stehe nun in einem Alter, da es mir schwer fällt, deutlich zu unterscheiden zwischen dem, was ich einst von meinem Lehrer gelernt und übernommen habe, und dem, was der späteren Entwicklung des eigenen Denkens in der Auseinandersetzung mit den mir zugänglich gewordenen Gehalten der philosophischen Überlieferung insgesamt angehört - Gehalte, die er wohl zum Teil nicht billigen oder gar rundweg ablehnen würde.

Wenn ich in den folgenden Bemerkungen zur Einleitung einer Diskussion den *Erscheinungscharakter des Geschichtlichen* zum Thema mache, so geschieht dies ohne explizite Unterscheidung zwischen dem Barthschen und dem eigenen Denken, und es dient lediglich der knappen Darlegung eines Grundproblems, wie es sich mir heute darstellt - was allerdings die dankbare Erinnerung an den Archegeten unseres Kreises nicht ausschliessen, sondern vielmehr ausdrücklich einschliessen soll. Die Frage nach dem Erscheinungscharakter der geschichtlichen Wirklichkeit soll dabei letztlich darauf zugespitzt werden, ob Geschichte philosophisch als Ort der *Theophanie* (des Erscheinens von Göttlichem) zu deuten sei.

Thesen

1. *Erscheinung* ist, was dem einzelnen Menschen in seiner leibhaften Beziehung zur Welt - durch die Sinne vermittelt, aber immer auch schon „ begrifflich" vorgeprägt - vom grösseren Ganzen der Welt gegenwärtig wird, in der er als Teil existiert und andern Menschen alltäglich gegenwärtig ist.

2. Die einzelne Erscheinung enthält *mehr* an *Sinngehalt*, als in ihr aktuell erscheint und wir davon wissen.

3. *Geschichtlich* ist die Welt, sofern sich die Weltbeziehung im Vollzug von *Handlungen* verwirklicht. Unser Wissen von der Geschichte ist stets nur partiell und durch die Individualität des Einzelnen perspektivisch differenziert.

4. Die herkömmliche geschichtsphilosophische Betrachtung beruht in einer wesentlichen Hinsicht auf der *Säkularisierung* der heilsgeschichtlichen Konzeption von der „Königsherrschaft Gottes" zum Gedanken des menschheitsgeschichtlichen *Fortschritts* in der Erringung gesellschaftlicher und politischer Freiheit der Menschen - ein Gedanke, der vom verborgenen Glaubenspotential lebt, angesichts der Realität der „Weltgeschichte" heute aber philosophisch nicht mehr tragfähig scheint.

5. Philosophisch erschliesst sich das Göttliche am ehesten in der Annäherung an die absolute *Transzendenz* dessen, was als unbedingter Grund partieller Sinnerfahrung in der Zeit selber nicht mehr dialektisch-artikuliert gedacht werden kann und daher nur apophatisch-negativ bestimmbar ist (vgl. Plotin, Proklos etc.).

6. Die Geschichte als ganze ist kein Ort der *Theophanie*; wohl aber kann momenthaft in geschichtlichen Erscheinungszusammenhängen dem Einzelnen begegnen, was als Sinnerfahrung zum Anlass des sich selber aufhebenden Gedankens des Absoluten wird.

Vgl.: G. H.: *Eidos und Existenz. Umrisse einer Philosophie der Gegenwärtigkeit*, Schwabe Basel, 1995

Hinweis auf die Tagung der Stiftung Lucerna

Montag, 28. bis Mittwoch, 30. September 1998
in der Hochschule Luzern.

Thema: „Materialität, Immaterialität und Archäologie der Materialien"

Wir weisen hin auf den ersten Vortrag, den Herr Prof. *A. Wildermuth* am Montag, 28. September halten wird über: *„Materialität und Erscheinung - zur ästhetischen Rückgewinnung des Materiellen"*.

Auskünfte über das Sekretariat:

Frau Pia Anderhub-Melliger
Berglistr. 55
6003 Luzern
tel/fax 041 / 240 6435

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