

Guy van Kerckhoven

EPIPHANIE

Reine Erscheinung und Ethos ohne Kategorie

Guy van Kerckhoven

EPIPHANIE

Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie Band 2

Michael Hofer | Monika Leisch-Kiesl [Hg.]



Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie
KTU Linz

Beirat: Artur Boelderl, Linz
Ludwig Nagl, Wien
Birgit Recki, Hamburg
Sigrid Schade, Zürich
Anselm Wagner, Graz/Minneapolis

Guy van Kerckhoven

EPIPHANIE

Reine Erscheinung und Ethos ohne Kategorie

[transcript]

Die Reihe wird gefördert durch:
Raiffeisen Landesbank OÖ



Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 Lizenz (BY-NC). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium ausschliesslich für nicht-kommerzielle Zwecke.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>)

Um Genehmigungen für die Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2009 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Guy van Kerckhoven**

Umschlaggestaltung und Layout: Designstudio LUCY.D, Wien

Satz: BK Layout+Textsatz, Rutzenmoos

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1209-7

PDF-ISBN 978-3-8394-1209-1

<https://doi.org/10.14361/9783839412091>

Buchreihen-ISSN: 2703-0156

Buchreihen-eISSN: 2703-0164

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

INHALT

7	Entbindung der Erscheinung <i>Artur R. Boelderl</i> Die Botschaft der Phänomenologie
11	Epiphanie <i>Guy van Kerckhoven</i> Reine Erscheinung und Ethos ohne Kategorie
11	I. Leuchten
17	II. In die Erscheinung Treten
21	III. Die in sich re-lucente Gestalt
29	IV. Die Frontstellung des Menschen
39	V. Wehrlosigkeit
50	VI. Die Botschaft

Entbindung der Erscheinung

Die Botschaft der Phänomenologie

Artur R. Boelderl

Wahrhaft phänomenologischen Untersuchungen ist es zu eigen, dass sie die Sache, der sie ihr Augenmerk widmen, auf besondere Weise zum Leuchten bringen. Ist diese Sache nichts Geringeres als der Mensch, liegt es nahe zu erwarten, dass seine Gestalt unter phänomenologischem Blick umso schillernder leuchtet, ja mehr noch: glänzt.

Glänzend sind auch die nachstehenden Ausführungen Guy van Kerckhovens, die zurückgehen auf einen im Rahmen des am Institut für Philosophie der Theologischen Fakultät der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz unter der Leitung von Florian Uhl angesiedelten Forschungsprojekts *Religionsphilosophie im 21. Jahrhundert – Stellenwert, Bedeutung, Aussichten* am 20. November 2008 in Linz gehaltenen Vortrag.¹ Kerckhoven, der lange Jahre wertvolle Grundlagenstudien zu bedeutenden Autoren der phänomenologischen wie hermeneutischen Tradition deutschsprachiger und französischer Philosophie geleistet hat, bemüht sich in seiner gegenwärtigen Arbeit darum, den christologischen Terminus *technicus* der Epiphanie gleichsam mit phänomenologischem Auge als einen spezifischen und spezifisch menschlichen Modus des *In die Erscheinung Tretens* zu lesen. Es geht ihm dabei nicht so sehr darum, über Phänomenologie und Hermeneutik zu sprechen, vielmehr nimmt er an einem bestimmten Punkt eine Dekonstruktion derselben vor, mit dem Ziel, das in der sowohl systematisch wie historisch auf die Hermeneutik folgenden Existenzialanalytik nur noch invers, d. h. als Sein zum Tode, auftauchende „christologische“ Motiv

¹ Eine kürzere, auf die Thematik der Christologie hin pointierte Fassung des Textes erscheint im Dokumentationsband des Forschungsprojekts im Berliner Parerga-Verlag.

derselben wieder sichtbar zu machen – als *Entbindung* einer *reinen Erscheinung*.

Dieses Ziel verfolgt der Essay in sechs Schritten, denen Kerckhoven die Titel *I. Leuchten*, *II. In die Erscheinung Treten*, *III. Die in sich re-lucente Gestalt*, *IV. Die Frontstellung des Menschen*, *V. Wehrlosigkeit* und *VI. Die Botschaft* gegeben hat. Ihnen entsprechen jeweils ausführlichere Auseinandersetzungen mit Dilthey, der Göttinger Schule (Hans Lipps/Josef König), Heinrich Barth und Hegels Ästhetik bis hin zu Emmanuel Levinas. Wenn sich im Verlauf dieser Schritte, wie Kerckhoven schreibt, „der Weltstrahl kehrt“, dann ist in dieser Kehre die Wende des „Rufs der Berufung“ des Menschen zu erblicken, von dem die Epiphanien des Leben Jesu berichten: In dieser Entbindung der Erscheinung, wiewohl Echo des christologischen Anspruchs, kündigt sich nichts an, ist auf kein Telos verwiesen, sagt sich uns keine Kategorie und kein Ethos zu. Diese *Inkarnation*, in der der Mensch nicht schon erscheint und niemals erschienen ist, sondern in der er allererst in die Erscheinung tritt, ist eine verhaltene; ihr Ethos ist kein Aufenthalt, sondern von Verhalteneheit geprägt – ein *Vorenthalt*, und gerade als solcher eine *Botschaft*.



Pisanello, *Annunciation* (1424–1426)
Verona, San Fermo-Kirche (Fresco – Detail)

Epiphanie

Reine Erscheinung und Ethos ohne Kategorie

Guy van Kerckhoven

„Tout est action de grâces.“

P. Claudel, *L'annonce faite à Marie*, Acte III, Scène première, p. 125

I. Leuchten

Zur neutestamentlichen Hermeneutik hat die moderne Existenzphilosophie ein inneres Verhältnis kaum noch gewinnen können. Die hermeneutische Existenzialontologie Heideggers, die phänomenologische Ontologie Sartres, die Existenzerhellung Jaspers' haben im innersten Kern neutestamentlicher Hermeneutik, in der *Christologie*, nicht mehr jenes Strahlenbündel erblickt, von dessen Licht eine Auslegung des menschlichen Daseins überstrahlt, der Seinsbezug der menschlichen Existenz durchleuchtet, der Sinngehalt des Menschenlebens erhellt werden könnte. Ein tiefer Riss vollzog sich damit im Selbstverständnis des Menschen, in seinem Verhältnis zur Welt und zum Mitmenschen. Dem Menschen entfiel gleichsam ein Organ seines Erlebens und Ausdrucks, eine Potenz seiner Einbildungskraft und Begriffsbildung, die in der Vergangenheit auch sein philosophisches Fragen zutiefst geprägt hatte.

Gerade im interkulturellen Verständigungsprozess, in dem wir heute begriffen sind, im Streit um die teuer erkaufte „laïcité“ unseres Unterrichts- und Staatswesens, in dem immer gewalttätigeren Zusammenstoß, dem Kultur-„Clash“ unserer europäischen Gesellschaft mit „radikalen“, „fundamentalen“ oder „extremen“ Formen des religiösen Erlebens und der religiösen Überzeugung empfinden wir schmerzhaft den Verlust dieses großen Organs. Immer unausweichlicher erscheint es, sich besinnend dem christologischen Erbe des Abendlandes zuzuwenden, das die Existenzphilosophie als eine versiegte Quelle des

Lebens- und Weltverständnisses, der Erkenntnis des *sittlichen* Anspruchs des Menschen hinter sich ließ. Dass die von der Existenzphilosophie so energisch heraufbeschworene christliche Daseinsform, wie manches andere in der Geschichte, mit Ortegas Worten „un *revenant*“¹, das Vergangene im Kommen ist, darauf sind wir längst aufmerksam gemacht worden. Mit der bloßen *Prophezeiung* einer neuen Geschichtsstunde des christologischen Erbes, einer neuen „Sattelzeit“² christlichen Lebens am Ausgang des „Projekts der Moderne“, im Abklingen der Aufklärungsparolen, darf sich allerdings keiner zufrieden geben. Die Nüchternheit unserer wissenschaftlichen Welterkenntnis, der pragmatische Charakter unserer heutigen Lebensführung und -gestaltung gestattet es nicht, das Vergangene zu wiederholen. Es bleibt der hohle Klang der eigenen Existenz. Vom Segen und Glück des Lebens, vom Wunder der Welt, von der hohen Bestimmung des Menschengeschlechts und der Feierlichkeit seines Wesens, vom „*charisma*“, das christliche Existenz umwölkt, wird sie nicht beschwingt. Die Leere des Welt-raums spiegelt die Kälte ihres Blickes. Wie sie sich mit sich selbst, mit den Dingen und den anderen Menschen „erledigend“ abfindet, bezeugt die Lieblosigkeit, in der sie existiert.

Alle wahrhafte Besinnung ist zugleich *geschichtlich* und *einsames Selbstgespräch*. Aus der Geschichte fließt uns ein „unendlicher Gehalt der menschlichen Natur“ zu;³ er verhindert es, die eigene Daseinsform zum Maßstab zu wählen. Wenn sie aber nicht in der unendlichen Variabilität menschlicher Lebensgestalten gleichsam zerstäuben soll, so gilt es, sie als vielfach „umfragt“⁴ aufzunehmen. Mit der wachsenden Distanz, die wir zur Existenzphilosophie des abgeklungenen Jahrhunderts gewinnen, wächst auch die Frage, wie sie das „*vinculum fidei et amoris*“⁵, das Lebensband glaubender und liebender Existenz des Menschen zerriss. Zugleich müssen wir unbefangener dem „in

1 J. Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Hamburg 1956, S. 69: „Aber die Vergangenheit ist ihrem Wesen nach ein Revenant. Wenn man sie hinauswirft, kommt sie wieder, unabänderlich.“

2 O. Marquard, „Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart“, in: *Apolo-gie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, S. 77 Anm. 1; vgl. S. 96.

3 W. Dilthey, „*Novalis*“, in: *Das Erlebnis und die Dichtung*, Ges. Schriften Bd. XXVI, Göttingen 2005, S. 197.

4 H. Lipps, *Die menschliche Natur*, Werke Bd. III, Frankfurt a.M. 1977, S. 9.

5 Vgl. G. Misch, „Vorbericht des Herausgebers“ zu: W. Dilthey, *Die geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Ges. Schriften Bd. V, Stuttgart/Göttingen 1957, S. XXIX.

die *Erscheinung* Treten“ der Existenz selbst nahetreten, wenn der Faden einer „Phänomenologie des menschlichen Daseins“⁶, wie die Existenzphilosophie ihn spannt, nicht ganz abreißen soll. Eine *Vorzeichenänderung* der modernen Existenzphilosophie ergibt sich aus der nüchternen Feststellung, dass sie das Ereignis des *In die Erscheinung Tretens* der Existenz vielfach *übersprungen* hat. Wie Existenz überhaupt in die Erscheinung treten, zur „Welt“ kommen kann, dieser Frage ist durch die Bestimmung der Existenz als „*im vorweg schon* in der Welt sein“ gewissermaßen ein Riegel vorgeschoben. Das apriorische „*Perfekt*“ der Existenz⁷ als *im-vorweg-schon-Sein-bei* überschattet und verdeckt die Frage nach ihrem „*Werden zum Sein*“. Dieses *im-vorweg-schon-Sein-bei* deutet auf die *bedeutsamen* Lebensbezüge hin, in denen Existenz immer schon steckt, auf die konkreten Verhältnisse, in denen sie als in der Welt seiend existiert. Das Moment der *Emergenz* dieser Bedeutsamkeit wird einer ursprünglichen Lebensvertrautheit, einer „heimweltlichen Geborgenheit“, einer „Sphäre der Gemeinsamkeit“ zugewiesen, in der Existenz *im vorweg schon* aufgehoben ist.⁸ In den Verfallsmodi *erhärten* sie sich zur „Selbstverständlichkeit“ durchschnittlicher existenzieller *Umgangsformen*. Nur in der äußersten Bedrängnis radikalster Vereinzelung löst sie ihre Bande. Der *Unheimlichkeit* der Welt wird Existenz hier gewahrt, auf die, als das Allerselbstverständlichste, dass es sie immerfort gibt, sie *sich* fortwährend als auf einen unerschütterlichen Bodensatz verstanden hatte. Als in der Welt seiend steht Existenz so grundsätzlich im Horizont der *Weltfrage* – als Horizont ihres „Verstehensentwurfs“. Es fragt sich, ob Existenz in diesem Horizont je „selbst“ in die Erscheinung treten kann. Wie sie in die Erscheinung tritt, diese genuin *phänomenologische* Frage ist von vornherein in der Richtung überstiegen worden, dass danach gefragt wird, worauf sie dabei *selbst hinauswill*, worauf es ihr dabei *selbst ankommt*: ein Verständnis des „*Sinnes*“ vom Sein des umweltlich begehrenden Seienden, auf den Existenz

6 Vgl. dazu: E. Fink, Grundphänomene des menschlichen Daseins, Freiburg 1995.

7 H. Lipps, Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis, Werke Bd. I, Frankfurt a.M. 1976, II, S. 10–11.

8 Vgl. O. F. Bollnow, Diltthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Schaffhausen 1980, S. 170; vgl. ebenfalls: ders., Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter, Stuttgart 1953.

in einer ursprünglichen Seinsauslegung der Welt – der lebensweltlichen Vertrautheit – im vorweg schon „*gewiesen*“ ist. In ihrem In die Erscheinung Treten ist Existenz dem Register eines weltlichen Seinsverständnisses anheimgestellt worden und in diesem spezifischen Sinne „*da*“. Dieses „*da*“, im Sinne des sich-vorweg-Seins, *verstellt und verdeckt* aber vielfach das In die Erscheinung Treten der Existenz selbst.

Diese existenzielle „*Verstiegenheit*“ der Daseinsauslegung zu einem Sinnverständnis, das grundsätzlich an der Welt orientiert ist, soweit diese der *Selbstbezüglichkeit* des Menschen, *sich* vorweg zu sein, entspricht, prägt zuinnerst die Art und Weise, wie Existenz der „*Erkenntnis*“ zugesellt wird. Dass Existenz in ihrem In die Erscheinung Treten in einer Erkenntnis existiere, die *nicht ohne weiteres* Korrelat ihres lebensweltlichen Sich-Verhaltens, ihres existenziellen „*Engagements*“ ist, in dem sich Existenz gerade aufschließt, „*sich* zu erkennen *gibt*“ – die vielmehr einem solchen noch *vorausgehe* und niemals voll in es eingehe, bringt uns erst recht vor das „*λογον διδοναι*“ einer „*Phänomenologie* des menschlichen Daseins“. Sie gibt sich diesen *Logos* nicht aus der *Phänomenalität* der Existenz selber vor, sondern aus deren *Erschlossenheit*, d. h. der „*Bewegtheit*“, in der Existenz *im vorweg* schon existiert.⁹ In dieser Erschlossenheit ergreift sie die Existenz, die ihr in der ihr eigenen „*reinen*“ *Phänomenalität* vielmehr „*stumm*“ bleibt. Dass von dieser „*reinen*“ *Phänomenalität* vielleicht ein *Anspruch* ergeht, der in das lebensweltliche Verhalten nicht ohne weiteres eingehen, darin nicht aufgenommen, „*zuspitzen*“ gefasst“ und daraufhin „*gewendet*“ werden könnte, „*was es damit auf sich hat*“, „*worauf es dabei ankommt*“, liegt außerhalb ihres Gesichtskreises. „*Existenzielle Erkenntnis*“ ist grundsätzlich an den in der existenziellen Erschlossenheit sich aufschließenden sinnhaften Weltbezug gebunden, in den Existenz selbst engagiert ist und für den sie selbst aufzukommen hat. Auf einen *anderen* Modus „*existenzieller Erkenntnis*“ ist die Existenzphilosophie kaum gefasst.

9 Am deutlichsten in: Fink, a.a.O., S. 39ff. und S. 64ff.: „Wir haben eine Nähe zu unserem Dasein, worin wir *unübertreffbar* sind.“ „Die Mitwissenschaft mit dem eigenen Lebensvollzug umgrenzt den Bereich und die Möglichkeiten der endlichen philosophischen *Selbst-Interpretation* des menschlichen Daseins *durch sich selbst*. Einzig in der *Blickbahn* einer solchen ‚*immanenten Auslegung*‘ fragen wir nach den Grundphänomenen der humanen Existenz.“

Diese reine, von der Phänomenologie des menschlichen Daseins immer wieder *unterschlagene* Phänomenalität, in der Existenz „in die Erscheinung tritt“, und die in ihr sich entzündende „Erkenntnis“ ihrer „Eminenz“ und „Vorzüglichkeit“ gegenüber jeglicher Form „existenziellen Engagements“ zieht H. Barth in seiner *Erkenntnis der Existenz* ans Licht.¹⁰ Er rückt damit Existenz in ihrem In die Erscheinung Treten in die Dimension einer „*transzendental transzendierenden* Transzendenz“ hinein, die er gegen eine „immanente“, weltbezogene Form menschlichen Daseins abhebt.¹¹ *Zündflamme* dieser *eigentümlichen* „Bewegtheit“ „existenzieller Erkenntnis“ – die ihn von der kritischen Transzendentalphilosophie Kants bis zur neutestamentlichen Hermeneutik führt¹² – ist die „*Epiphanie*“.¹³ Sie ist mit einem „*deontologischen*“ Anspruch einzigartigen Ranges aufs innigste verbunden.¹⁴ Mit ihm vollzieht sich eine Vorzeichenänderung der Existenzphilosophie, die von der Existenzialanalytik des Daseins, in die die bisherige Phänomenologie des menschlichen Daseins gebannt war, mit großer Entschiedenheit wegführt. Von diesem umfassenden, posthum veröffentlichten Werk, das außerdem von einer zweibändigen *Philosophie der Erscheinung* flankiert wird¹⁵ und in phänomenologischen Kreisen bislang keinen Widerhall gefunden hat, wollen wir uns zu ei-

10 H. Barth, *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*, Basel 1965; vgl. ebenfalls das von Ch. Graf, C. Müller und H. Schwaetzer herausgegebene Vorlesungsmanuskript H. Barths: *Grundriß einer Philosophie der Existenz*, Regensburg 2007.

11 Vgl. dazu insbes. Kap. 3: „Transzendente Begründung“ in: *Erkenntnis der Existenz*, a.a.O., S. 207ff., insbes. S. 323: „In der ermessenden, sich zurückbeziehenden Ausrichtung auf das *Transzendente* liegt für uns diejenige Bedeutung des Transzendierens, die wir verantworten können. Dieses Transzendieren geschieht in der *Diskontinuität* dessen, was transzendiert wird, und der im *Blickpunkte stehenden* Transzendenz.“ Zur „immanenten Transzendenz“ bzw. zur Mitte „existenzieller *Virtualität*“; ebd., S. 183ff. Vgl. ebenfalls das Kapitel: „Die transzendente Begründung der Existenz“ im *Grundriß einer Philosophie der Existenz*, a.a.O., S. 42ff.

12 Vgl. dazu: H. Barth, *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*. Abhandlungen, Basel 1967, insbes. die Abteilungen IV und V, S. 138ff. resp. S. 254ff.

13 Auf diese einzigartige Zündflamme sind wir durch den herausragenden Beitrag A. Wildermuths zuerst aufmerksam gemacht worden: „Philosophie des Ästhetischen. Das erscheinungsphilosophische Denken H. Barths“ in: Günther Hauff (Hg.), *In Erscheinung Treten. H. Barths Philosophie des Ästhetischen*, Basel 1990, S. 252ff. – Vgl. *Erkenntnis der Existenz*, a.a.O., insbes. S. 189ff.; zur allmählichen Vertiefung dieses spezifischen, zunächst am Leitfaden *physiognomischer Gestaltbetrachtung* zur Entfaltung gebrachten Erscheinungsbegriffs durch eine behutsame Lektüre und Interpretation der christologischen Lehre vgl. H. Barth, *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*, a.a.O., insbes. S. 171ff. Einem in Aussicht gestellten „Konvergenzpunkt“ von existenziell-philosophischer und „christologischer“ Erkenntnis nähern wir uns, dem Hinweis A. Wildermuths a.a.O., S. 252 folgend, nur mit eingeschränkter *phänomenologischer Umsicht*.

14 Vgl. H. Barth, *Erkenntnis der Existenz*, a.a.O., S. 184ff.; vgl. S. 190.

15 H. Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. Erster Teil: Altertum und Mittelalter. Zweiter Teil: Neuzeit*, Basel 1966 resp. 1959.

nigen *persönlichen* Reflexionen anregen lassen. Sie sind weder Ausdruck einer philosophischen Gelehrsamkeit noch Zeugnis eines geschlossenen Interpretationsversuches.¹⁶ In der *Epiphanie* begegnen wir einer Erscheinungsweise, die wir gegenüber die beiden, von E. Fink sorgfältig unterschiedenen Modi des „*ana*-phanischen“ und des „*apo*-phanischen“ Erscheinens, des „*Anscheins*“ und des „*Vorscheins*“,¹⁷ als einen – zunächst rätselhaften – dritten Modus abheben.

Weder das *Ansichtigwerden* des erscheinenden Seienden noch sein Zum *Vorschein* Kommen aus irgendwelcher Form der Verborgenheit ist mit dem epiphanischen Vorgang gemeint. *ἐπιφαίνω* deutet auf Mehrfaches hin: aus der *Nähe* zeigen lassen, sich zeigen; erscheinen, etwas oder jemanden *plötzlich* zu Gesicht bekommen, z. B. einen Feind. *ἐπιφάνεια* bedeutet: sich zeigen, erscheinen; insbesondere: *glänzende* Erscheinung; metonymisch: Glanz, Ansehen, Ruhm. *ἐπιφάνης* bedeutet: was sich zeigt, sichtbar; im übertragenen Sinn: offenkundig, deutlich, ausgezeichnet, ansehnlich, berühmt. Gegenüber *ἀνα*, das auf ein *Aufwärts*, Rückwärts, ein Zurück oder ein Außer-einander hindeutet, und *ἀπο*, das: weg, entfernt, *abgelöst*, als Zeitwort: ab, seit oder nach bedeutet und eine Herkunft, eine Ursache oder einen Anlass ausdrücken kann, bedeutet *ἐπι*: auf, *bei*, nachdem, *über*, außerdem, wiederum, *nahe*, nachdrücklich, um, zu, gegen. *ἀναφαίνω* meint: ans Licht heben und zeigen bzw. aufflammen lassen. *ἀποφαίνω* bedeutet: zeigen, enthüllen, ans Licht bringen; weiterhin: aussagen, andeuten, erklären, ausgeben, beweisen. Mit *Epiphanie* verbinden wir eine ausgesprochene Erscheinungsnähe, einen *unvorhergesehenen* Erscheinungsvorgang, schließlich ein strahlendes, ja *überstrahlendes* Erscheinungsgeschehen, das Glanz, Ansehen und Ruhm verbreitet. Ein deutsches Äquivalent für „Epiphanie“ im Erscheinungs-Register gibt es nicht; mit dem Verb „*aufschei-*nen“ kommen wir diesem eigentümlichen Erscheinungsmodus näher. Schon wegen seiner Bedeutungsdichte und -fülle for-

16 Vgl. dazu: Existenz. Facetten, Genese, Umfeld eines zentralen Begriffs bei H. Barth. Hrsg. von H. Schwaetzer und Ch. Graf, Regensburg 2007 sowie das Literaturverzeichnis auf S. 18.

17 E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag 1958, S. 92ff.; vgl. dazu: G. van Kerckhoven, *Diesseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen* bei E. Fink und J. Patocka, in: *Internationale Zeitschrift f. Philosophie* (1) 1998, S. 125–142.

dert der Epiphanie-Begriff zu einer eingehenden phänomenologischen Betrachtung heraus. Wir möchten dabei jedoch nicht unversehens in eine „*Philosophie der Offenbarung*“ hineinschlittern, wenngleich Schellings „positive Philosophie“ eine höchst anspruchsvolle spekulative Durchdringung der offenbarten Religion, insbesondere der in den neutestamentlichen Schriften verkündeten Trinitätslehre gewagt hat.¹⁸ Ein solcher Höhenflug spekulativer Vernunft entspräche keinesfalls der *andächtig-stillen Form* der Besinnung, wie etwa H. Barth sie ausgewählten Stellen der neutestamentlichen Schriften widmete, deren Früchte er übrigens nicht alle für publikationsreif hielt.¹⁹ Unverkennbar ist, dass er in ihnen seine „Erkenntnis der Existenz“ auf die Probe stellte und umsichtig an der christologischen Lehre der „*incarnation*“ zu bewähren suchte.²⁰ Aus ihrem Stoff wurde einst das *vinculum fidei et amoris* gewoben. Es bleibt eine offene Frage, ob H. Barths „existenzielle Erkenntnis“ von ihm umzogen ist. Zur Eigenart seines Denkens gehört es allerdings, sich mit einer *Erscheinungslehre* behutsam an diesen Knoten herangemacht zu haben, damit nicht unversehens eine „elektrophorische Verbindung“²¹ von *Logos* und *Ethos* entsteht, in der die Vernunft nur ein *Blendwerk* erblicken kann, das ihr überdrüssig ist. Diesem Vorbild möchten wir in unseren Reflexionen nacheifern. Vornehm der Geist, der sich in seinen Ansprüchen zurückzunehmen weiß.

II. In die Erscheinung Treten

Ein „*homme du monde*“, ein Mann *von Welt* hat Menschenkenntnis. Er kann sich frei unter ihnen bewegen, wird nicht gemein mit den Menschen, wie er auch Distanz zu den Dingen hat. Eben darin ist er „Mann von Welt“.²² In diesem Sinne ist auch die

18 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*. 2 Bde, Darmstadt 1974.

19 Vgl. seine Auslegungsversuche der johanneischen Schriften und der Paulusbriege, des Lukas-Evangeliums und der Hebräerbriege in: *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*, a.a.O., Kap. IV: Aus Arbeiten zum Neuen Testament, S. 238ff. und Kap. II: Vernunft und Glaube, S. 170ff.

20 Ebd., S. 244ff.; ebenfalls S. 207ff., vor allem aber S. 171ff.

21 Vgl. J. G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Darmstadt 1974, S. 26; vgl. „Grundriß“, § 11 Anm. 7, S. 329: „wie ein *Lichtfunken* zwischen zwei elektrophoren Körpern“.

22 H. Lipps, *Die menschliche Natur*, a.a.O., S. 8.

mundane Phänomenologie, die sich mit dem Weltverhältnis des Menschen befasst, gewandt. Sie hat freien Raum geschaffen für das In-der-Welt-Sein menschlicher Existenz in der *Aufrichtigkeit* ihrer Erkenntnishaltung: der phänomenologischen Ontologie und der Existenzzerhellung. Menschliche Existenz steht vorweg in diesem Lichtkreis *ontologischen* Fragens der Phänomenologie – zunächst als ein Seiendes, das neben anderen in der Welt vorkommt; dann als ein „ausgezeichnetes“ Seiendes, das sich in vielfachen Sinnbezügen zur Welt „verhält“; schließlich als ein Seiendes, das die Spannung philosophischen Fragens erfährt, wenn es um „die letzten Dinge“ geht, die ihm Kummer machen. Einer solchen „*Weltkenntnis*“ des Menschen verschlägt H. Barth sich mit der Frage nach dem In die Erscheinung Treten des Menschen. Diese Epochè des menschlichen Weltverhältnisses, in dem Existenz sich vorweg befindet, *verblüfft*. So auf sich selbst gestellt, in die Aktualität ihres In die Erscheinung Tretens versetzt, existiert menschliche Existenz völlig *ortslos*. Es ist wie der Durchbruch eines Beginnens. Man kann Existenz darin gar nicht *begegnen*. Es fehlt dazu der Standort, von dem aus man diese eigentümliche Bewegtheit menschlicher Existenz betrachten könnte. In der Aktualität dieses ihres In die Erscheinung Tretens „existiert“ Existenz *unentwegt*. Sie kann darin nicht *auf-treten*, „manifest“, d. h. in eine Handfertigkeit übergeführt werden. Sie kommt darin nicht *selbst* zur Erscheinung. In ihrem In die Erscheinung Treten entzieht sie sich selbst der Erscheinung. „Die Aktualisierung des In die Erscheinung Tretens *entzieht sich* wesensmäßig *aller Präsenz*“, wenn damit eben „das, was vor Augen liegt“, gemeint ist. „Sie ist schlechthin ungeeignet, als ein ‚Da-seiendes‘ zu einem Gegenstande der Erkenntnis zu werden.“²³ In ihrem In die Erscheinung Treten ist menschliche Existenz überhaupt *nicht* als ein *Seiendes* „da“, das erscheint. Was bedeutet diese *reine* Phänomenalität, die sich nicht in der Richtung phänomenalisiert, in der dasjenige *gefunden* werden kann, was wir uns durchgängig als ein „erscheinendes Seiendes“ vorhalten? Vielmehr als eine Art „*Ent-halt*“, ein Sich aus der Bewegung, in der Existenz gerade begriffen ist, *Zurückhalten*, ein darin nicht „Mitgehen“ bzw. „Mitgenommenwerden“ er-

23 H. Barth, Erkenntnis der Existenz, a.a.O., S. 122.

scheint?²⁴ Gibt es etwa eine Phänomenalität, die der Kategorie „Erscheinung“ nicht *ohne weiteres* unterstellt werden kann, der die spezifische Qualifikation des Er-scheinens im Sinne der *Darstellung, Darbietung*, des in dieser *Manifest-werdens* abgeht?

In die Erscheinung *Treten* meint nach H. Barth mehr und anderes als *Sich erscheinen Lassen*.²⁵ Der Enthalt, der sich in der Bewegtheit des In die Erscheinung Tretens ereignet, deutet nicht etwa auf einen *Erlös* hin, dessen ungedeckter Wechsel er eben wäre. Das *Treten* meint vielmehr ein *Hineintreten* in die Erscheinung, ohne darin selbst als etwas, was zum Erscheinen kommt, auftreten zu können. Vielmehr diesem „Kommen“ zu-vorkommt, nicht *als* „Erscheinendes“ hervortritt. *Nicht „Phänomen“ ist*. H. Barth verbindet das In die Erscheinung Treten der Existenz mit einer „*Antezipation*“, einem Vorgriff, der über das aktuell zur Erscheinung Kommende hinausgreift auf dasjenige, was künftig zur Erscheinung kommen soll.²⁶ Dieses künftig zur Erscheinung Kommende bezeichnet er in seiner Vorlesung *Philosophie der theoretischen Erkenntnis* als „eventuale Erscheinung“.²⁷ Gegenüber der eigentümlichen Ortslosigkeit des aktuellen In die Erscheinung Tretens der Existenz scheint eine gewisse *Umgebung* dadurch zu entstehen, dass Existenz in das Erscheinungsfeld hineintritt, das auf potenzielle, eventuale Erscheinung antizipierend „erschlossen“ ist. Auf anderem Wege, in den phänomenologischen Analysen von H. Lipps, begegnen wir etwas Gleichartigem: einem *antizipierenden* „*Sich-Einstellen*“ auf ein zur Erscheinung kommen „Sollendes“.²⁸ Existenz ist dem Erscheinungslauf nicht übergeben. In den „*Hinsichten*“ stellt sie sich auf dasjenige „ein“, was zur Erscheinung kommen soll.²⁹ In diesen Hinsichten wird, wie H. Barth zurecht bemerkt, das aktuell zur Erscheinung Kommende „entworfen“.³⁰ Menschliche Existenz „hält sich“ in diese Hinsichten hinein. Gegenüber

24 Zum „Mitgenommen-“, „Fortgezogenwerden“ und zum „Mitgehen“ als „realisierender Vergegenwärtigung“ vgl. G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, Freiburg 1994, S. 194ff.

25 H. Barth, *Erkenntnis der Existenz*, a.a.O., S. 122ff.

26 Ebd., S. 118ff.

27 H. Barth, *Philosophie der theoretischen Erkenntnis*. Epistemologie, Regensburg 2005, S. 108ff.

28 H. Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, a.a.O., I, S. 49ff.; II, S. 10ff.

29 H. Lipps, *Die menschliche Natur*, a.a.O., S. 67 und S. 91.

30 H. Barth, *Erkenntnis der Existenz*, a.a.O., S. 118ff.

dem reinen Enthalt eines bloßen Sehens, eines schlichten Sich erscheinen Lassens bedeuten diese Hinsichten zweifelsohne etwas, worin Existenz sich irgendwie „aufhält“. Kann sie aber darin „gefunden“ werden in dem spezifischen Sinne, dass sie darin „da“ ist, in ihnen „vorkommt“? Die Hinsichten, in die menschliche Existenz sich hineinhält, sind keine „Vorkommnisse“. Das aus der *Unscheinbarkeit* einer reinen Phänomenalität, in der sich kein erscheinendes Seiendes phänomenalisiert, Hervorkommen, In die Erscheinung Treten der Existenz kommt nicht in der Richtung vor, in der sie das zur Erscheinung kommende Seiende auf zukünftige Erscheinungsmöglichkeiten hin „entwirft“. Die *Antizipationen der Einstellung* deuten gewiss auf die „Lage“ hin, in der menschliche Existenz *sich* – hier – *be-findet*. Sie befindet sich jedoch nicht so in dieser Lage, dass sie darin in dem Sinne „vorkommt“, dass sie dort auch zu „finden“ wäre.³¹ Zur „Situation“ gehört, dass Existenz sich darin „aufhält“ und insofern „sich“ be-findet. Sie ist aber darin nicht auch „vorzufinden“ als etwas, was darin vorkommt. In ihrem Hervorkommen kommt Existenz einer solchen „Vorfindlichkeit“ zuvor. So wenig Existenz dem Erscheinungslauf ausgeliefert ist, so wenig ist sie den Situationen, in denen sie sich befindet, *verschrieben*. Der Ent-halt des In die Erscheinung Tretens der Existenz ist genau genommen ein *Auf-enthalt*. Weder „bietet“ Existenz sich in ihrem In die Erscheinung Treten so dar, dass sie darin „auftritt“ – sie würde offene Türen einrennen –, noch „kommt“ sie darin so hervor, dass sie dort auch „anzutreffen“ wäre. Sie würde sich überheblich zeigen.

Der zum Aufenthalt gesteigerte Enthalt des In die Erscheinung Tretens der Existenz betrifft ihr $\eta\theta\omicron\varsigma$. Damit ist nichts „Moralisches“ gemeint. Vielmehr, mit einem Begriff, dem wir K. Meyer-Drawe verdanken, eine gewisse „*Verhaltenheit*“ des Menschen bezeichnet, ein *Brechungskoeffizient* seiner in die Erscheinung tretenden Existenz.³² Sie tritt aus der Unscheinbarkeit, in der sie das Erscheinende erscheinen lässt, hervor, indem sie sich

31 H. Lipps, *Die menschliche Natur*, a.a.O., S. 10: „Jemandes Lage ist nichts *Sachliches*“.

32 K. Meyer-Drawe, „Das exzentrische Selbst“, in: *Transitorische Identität. Der Prozeßcharakter des modernen Selbst* (J. Straub, J. Renn), Frankfurt a. M./New York 2002, S. 370: „Dem triumphierenden Subjekt wird dergestalt nicht das vollständig zerstreute entgegengesetzt, sondern der massiven Einheit eine *fragile Differenz*, belastet mit dem *Risiko der Kontingenz*, befreit zu einer *Vielzahl möglicher Konfigurationen*.“ – Vgl. dazu die Ausführungen zu: „La fragilité de l'homme“, in: G. van Kerckhoven, *L'attachement au*

mit dem Erscheinenden befasst, es auf künftige Erscheinungsmöglichkeiten hin entwirft. Dieses Unscheinbare ist die „Sicht“. Indem sie antizipierend vorgreift, gewinnt sie im *Ge-sicht* Fassung. Sie wird in der Richtung, in der sie es mit dem Erscheinenden aufnimmt, „sichtbar“. In ihrer Reinheit ist die Sicht *sich selbst* entzogen. Indem sie sich im Gesicht aus-zeichnet, tritt sie in die Erscheinung. Sie ist darin gleichsam *in ihrem eigenen Werden* begriffen. In der Auszeichnung der „Züge“ des Gesichts „hält“ sich die Sicht auf. Sie kann darin „aufgenommen“ werden. Aber doch nur unter einem spezifischen *Brechungswinkel*. Zur in die Erscheinung tretenden Existenz gewinnen wir ein „*Verhältnis*“ erst dann, wenn wir eine „*Gegenstellung*“ zu ihr gewinnen. Diese liegt aber gar nicht auf der Linie, auf die, in ihrem In die Erscheinung Treten, Existenz sich zunächst einmal „einstellt“ – in der Richtung dessen, was sie dabei *zu Gesicht* bekommt. Die Linie muss gebrochen werden.

III. Die in sich re-lucente Gestalt

Die Verhaltenheit menschlicher Existenz erblickten wir darin, dass sie in ihrem In die Erscheinung Treten gar nicht „da“ ist als ein „Seiendes“, das man auf Anhieb einer „Welt“ zuordnen könnte. Aus einer tiefen Ortslosigkeit heraus bewegt menschliche Existenz sich in der Richtung eines durchaus prekären Aufenthalts, einer „*demeure*“, worin sie sich „aufhält“. In dieser fragilen Bleibe ist sie nicht wie *vernagelt* – es sei denn, sie trüge die Maske des Todes. Eine gewisse „*Vorzüglichkeit*“ eignet allerdings den Gesichtszügen. Die „Sicht“ eines Menschen, die Art und Weise, wie sie sich in Hinsichten *einstellt*, kann darin *aufgenommen* werden. Wir gewinnen aber damit zum in die Erscheinung tretenden Menschen nicht etwa ein „*ungebrochenes*“ Verhältnis.

Das Gesicht ist nicht *von vornherein* auf das *Antlitz* eingeschränkt. Wie auch die Sicht des Menschen wohl nicht etwa in das *Auge* eingesperrt werden kann. J. König verdanken wir

diesbezüglich kostbare Hinweise.³³ In ihrer Spur kommen wir der Möglichkeit einer „*Epiphanie*“ schon näher. Bezeichnenderweise führen beide Hinweise uns in den Bereich der *Ästhetik* hinein, dem auch H. Barth besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat.³⁴ Denn nur in diesem treffen wir ein *ungebrochenes* Verhältnis zur „*Integralität*“ der Erscheinung an – im Gegensatz zu den „eidetischen“ Vorgriffen wissenschaftlicher Phänomen-Erkentnis. Die „Vorzüglichkeit“ des In die Erscheinung Tretens der Existenz wird aber – hier – in der Richtung einer Erscheinungsweise *überspielt*, die auf den „*ganzen Menschen*“ ausgreift. Eine „*Eminenz*“ seines In die Erscheinung Tretens, eine Erscheinungshöhe und -fülle rückt in greifbare Nähe. Diese „Gestalt“ vermag es nicht, uns zu einem konkreten Engagement zu verbinden.

„Von der *Kunst*“, sagt Hegel im Kapitel „Die schöne Individualität“ seiner *Ästhetik-Vorlesung*³⁵, „ist zu behaupten, daß sie jede Gestalt an allen Punkten ihrer sichtbaren Oberfläche zum Auge verwandle, welches der Sitz der Seele ist, und den *Geist* zur Erscheinung bringt“. Sie macht „jedes ihrer Gebilde zu einem tausendäugigen Argus, damit die innere Seele und Geistigkeit an allen Punkten gesehen werde“.³⁶ Einer solchen Gestalt begegnen wir in Rilkes Gedicht: „*Archaischer Torso Apollos*“:

Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
darin die Augenäpfel reiften. Aber
sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber,
in dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt,
sich hält und glänzt. [...]

Sonst stünde dieser Stein entstellt [...]
und flimmerte nicht so wie Raubtierfelle

33 J. König, „Die Natur der ästhetischen Wirkung“, in: Vorträge und Aufsätze (G. Patzig), Freiburg 1978, S. 256–337, insbes. S. 256ff.

34 Vgl. H. Barth, Philosophie der theoretischen Erkenntnis, a.a.O., Kap. V: ‚Erscheinung‘ im wahren Sinne des Wortes, S. 138ff; Erkenntnis der Existenz, a.a.O., insbes. S. 110ff. und S. 308ff.; vgl. dazu H. Barths Vorlesung: Philosophie des Ästhetischen, Regensburg 2006.

35 G. W. F. Hegel, Ästhetik Bd. I, Berlin/Weimar 1984, S. 156; vgl. J. König, a.a.O., S. 257–258.

36 Hegel, a.a.O., S. 156.

und bräche nicht aus allen seinen Rändern
aus wie ein Stern [...]³⁷

Die Sicht ist nicht in den Zügen des Gesichts gebannt, in denen sie sich ausprägt. Sie durchbildet *von innen* den ganzen *Leibkörper*, der aus allen seinen Poren *herausschaut*. Auf allen Achsen, auf die die Sicht sich stellt, wird er in *Schwingung* versetzt. Aus den Rändern, in denen er eingesperrt ist, bricht er in einer einzigartigen Bewegtheit heraus. „Nicht nur die leibliche Gestalt, die Miene des Gesichts, die Gebärde und Stellung“, schreibt Hegel, „sondern ebenso auch die Handlungen und Begebnisse, Reden und Töne und die Reihe ihres Verlaufs *durch alle Bedingungen des Erscheinens hindurch* hat <die Kunst> allenthalben zum Auge werden zu lassen, in welchem sich die freie Seele in ihrer inneren Unendlichkeit zu erkennen gibt“.³⁸

Wie begründet Hegel diese innere Durchbildung und produktive Verwandlung des körperlichen Leibes, wie die Kunst allein sie vollbringt? Jene Metamorphose, in der, wie er schreibt, „die ideale Kunstgestalt *wie ein seliger Gott* vor uns da steht“?³⁹ „Nehmen wir zur nächsten Erläuterung die menschliche Gestalt, so ist sie [...] eine Totalität von Organen, in welche der Begriff auseinandergegangen ist und in jedem Gliede nur irgendeine besondere Tätigkeit und partielle Regung kundgibt. Fragen wir aber, in welchem besonderen Organe die *ganze* Seele als Seele erscheint, so werden wir sogleich das Auge angeben; denn in dem Auge *konzentriert sich* die Seele und *sieht nicht nur durch dasselbe, sondern wird auch darin gesehen*.“⁴⁰ Diese „Konzentration der ganzen Seele in dem Auge“ reicht jedoch nicht hin, damit der Leibkörper „an allen Punkten der sichtbaren Oberfläche zum Auge verwandelt“ wird. Hegel zieht „das *pulsierende Herz*“ heran, „das sich an der Oberfläche des menschlichen Körpers im Gegensatz des tierischen *überall* zeigt“.⁴¹ Nur so ist es „dem Geiste [...] gegeben, seiner Äußerlichkeit, wenn er durch dieselbe auch in die Beschränktheit eintritt, dennoch

37 R. M. Rilke, „Archaischer Torso Apollos“, in: Neue Gedichte, Dritter Teil, Leipzig 1927, S. 117; vgl. J. König, a.a.O., S. 256ff.

38 Hegel, a.a.O., S. 156.

39 A.a.O., S. 159.

40 A.a.O., S. 155–156.

41 A.a.O., S. 156.

zugleich den *Stempel* seiner eigenen Unendlichkeit und *freien Rückkehr zu sich* aufzudrücken“. ⁴²

Der Einbildungskraft des Dichters, der Schöpferkraft des Künstlers ist es vergönnt, menschliche Existenz aus der „Gebrochenheit“ existenzieller Verhältnisse herauszuwinden und mit sich versöhnt, als ein vollendetes Kunstwerk, eine „Totalität in sich“ darzustellen. ⁴³ Die „schöne Individualität“ Hegels, die Rilkesche Gestalt des „Phoibos Apollo“ ist ein solches *Vexierbild*. Gerade an der Stelle, an der es um die *Inkarnation des „Blickes“* geht, auf jener „Achse der Welt“ ⁴⁴, auf die er sich antizipierend „einstellt“, und in den Zügen, in denen er dabei ist, ein „Verhältnis zur Welt“ aufzunehmen – in denen das Gesicht, sein In die Welt Sehen, in seinem eigenen Werden gleichsam noch begriffen, sich auszuzeichnen beginnt – windet es die „*Selbsterscheinung*“ menschlicher Existenz aus jeder „Beschränktheit“ und „Äußerlichkeit“ zu einer erzitternden *Epiphanie des Geistes* empor. In den Mittelpunkt tritt die *menschliche Gestalt*. Sie ist aus jeder perspektivischen Verkürzung, in der sie als körperlicher Leib erscheint, herausgedreht und *ins Freie* gebracht. Ein Blickwinkel, von dem aus wir sie zu Gesicht bekommen könnten, ist nicht herauszufinden. Bezeichnenderweise fehlt „das unerhörte Haupt, darin die Augenäpfel reiften“. Der tausendäugige Argus bringt uns in Verwirrung. „Denn da ist keine Stelle“, so ruft Rilke aus, „die dich nicht sieht“. ⁴⁵ „An allen Punkten der sichtbaren Oberfläche“ ist die Gestalt „zum Auge verwandelt“; in ihrem „glühenden Torso“ hält sich ihr Schauen, nur leicht „zurückgeschraubt“; es „flimmert“ uns vor den Augen. Dieser *Totalansicht* sind wir *ausgesetzt*. Sie hebt den körperlichen Leib insgesamt über die *Sichtbarkeit* hinweg. Das Faszinierende besteht gerade darin, dass es uns untersagt ist, sie *fazial* zu betrachten, in die *Konfiguration eines Antlitzes* zurückzudrängen.

Zugleich ist die menschliche Gestalt in höchste Lebendigkeit versetzt. ⁴⁶ Ihre „*Leiblichkeit*“ bricht aus den Rändern ihrer kör-

42 A.a.O., S. 157.

43 Zur *hermeneutischen* Bedeutung dieser Totalität vgl. J. G. Droysen, Grundriß der Historik, a.a.O., § 10, S. 329; zur „totalen Einheit“ vgl. Hegel, a.a.O., S. 159.

44 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail*, Gallimard 1964, S. 294–295.

45 R. M. Rilke, a.a.O., S. 117; vgl. J. König, a.a.O., S. 256 Anm. 2.

46 Vgl. dazu Hegel, a.a.O., S. 158.

perlichen Erscheinung heraus. Der Punkt, an dem sich die Sicht zum Blick verdichtet, in dem Augapfel „heranreift“, ist uns in Rilkes Gedicht entzogen. Nicht aber seine *Fleischwerdung*, seine *Inkarnation*.

Sonst könnte nicht der Bug
der Brust dich blenden, und im leisen Drehen
der Lenden könnte nicht ein Lächeln gehen
zu jener Mitte, die die Zeugung trug.
Sonst stünde dieser Stein entstellt und kurz
unter der Schultern durchsichtigem Sturz [...] ⁴⁷

In seiner *organischen* Gestalt, wie diese sich in ihren Funktionen differenziert „und in jedem Gliede nur irgend eine besondere Tätigkeit und partielle Regung kundgibt“, ⁴⁸ wird der Leib nicht *vornehmlich* betrachtet. Auf dieses Anliegen kommt Hegel nur *flüchtig* zu sprechen. Nicht der *somatische* Leib spricht uns hier an, wie er organisch heranwächst und in diesem Wachstum nach der ihm innewohnenden Zweckmäßigkeit sich herausbildet. Auf diese Gesetzmäßigkeit des „Lebens“ hat er es nicht – wie dereinst Kant – abgesehen. ⁴⁹ Die in Frage kommende Lebendigkeit ist vielmehr eine, die sich dieser Gesetzmäßigkeit *nur als einer Metapher* bedient. Im *Bilde* des somatischen Leibes „bildet sich“ etwas, was ausschließliches Anliegen der *produktiven Einbildungskraft* ist. Was sich in der Inkarnation des Blickes im Auge verdichtet, ist laut Hegel „die *ganze Seele* als Seele“, welche „in diesem besonderen Organe *erscheint*“. ⁵⁰ Von diesem besonderen Organ aus wird nun der somatische Leib auf eine Art und Weise verwandelt, an der die Kraft produktiver Einbildung sich erprobt. Vom Auge als einem besonderen Organ gilt nämlich, dass „die Seele nicht nur durch dasselbe sieht, sondern auch darin gesehen wird“. ⁵¹

47 R. M. Rilke, a.a.O., S. 117; J. König, a.a.O., S. 256 Anm. 2.

48 Hegel, a.a.O., S. 155.

49 Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1974, § 65–66, S. 235–240; auf diese Paragraphen bezieht H. Barth sich *expressis verbis* in seiner Erkenntnis der Existenz, a.a.O., S. 314ff.

50 Hegel, a.a.O., S. 155.

51 A.a.O., S. 156.

H. Lipps weist darauf hin, dass „das Gesicht die *Doppelbedeutung* hat: in die Welt sehen und gerade in der *hierbei aufgenommenen Richtung* sichtbar werden. Diese Richtung ist aber keine *sachlich* zu bestimmende und anzugebende Perspektive. Sie *pointiert sich* vielmehr im *Blick* eines Menschen. [...] Irgendwelche *Spannung* ist konstitutiv für die Züge eines Gesichts, die nichts Natürlich-Morphologisches, sondern etwas *Geistiges* sind.“⁵² Diese Spannung bestimmt H. Barth als ein „*Tendieren*“ in der „*Antezipation*“⁵³, in der die Sicht im Gesicht sich – durch den pointierenden Blick – auf etwas einstellt, was ihr entgegenkommt, in diesem Entgegenkommen „*angeht*“ und insofern „*betrifft*“.⁵⁴ Für Hegel bedeutet dieses Pointieren des Blickes ein *Erscheinen* der „ganzen Seele“, die im Auge „ihren Sitz“ hat.⁵⁵ Ihre „*Erscheinung*“ phänomenalisiert sich auf besondere Weise; denn sie ist etwas „*Geistiges*“. Es handelt sich um ein „*sehend gesehen Werden*“, das nicht in einer natürlichen Morphologie, wie sie Ausdruck organischer Gestaltung des *Gattungswesens*, der *Spezies* ist, gebannt ist. Diese ist vielmehr *gesprengt*, soweit *im vorweg* die körperliche Erscheinung des Leibes der Sichtbarkeit entzogen wurde. Sie kann hier nicht *wahrgenommen* werden. Nur der recht merkwürdige Vergleich des menschlichen mit dem tierischen Körper bringt uns auf die Spur dessen, was es mit dieser „*Erscheinung*“ auf sich hat. Etwas Unscheinbares, das in seiner reinen Phänomenalität dem Erscheinen der *Erscheinung* vorenthalten ist, sich im „*Tendieren*“ der „*Antezipation*“ behutsam zurückhaltend „*aufhält*“, ohne darin allerdings auf den „*Punkt*“ gebracht zu werden, sich in den Zügen des Gesichts höchstens nur „*ausmalt*“, tritt in ein *spezifisches Phänomenalisierungsgeschehen* ein. Dieses ist als Inkarnation eine Epiphanie, eine *Offenbarung*. Es ist eine *Phänomenologie des Geistes*, seiner freien „*Unendlichkeit*“, die hier „*zu sich selber zurückkehrt*“.⁵⁶ Denn sie ist der „*Äußerlichkeit*“ und „*Beschränktheit*“ eines gebrochenen Verhältnisses in

52 H. Lipps, *Die menschliche Natur*, a.a.O., S. 25.

53 H. Barth, *Erkenntnis der Existenz*, a.a.O., S. 179–180 und S. 198; vgl. zur „konstitutiven“ Bedeutung dieses „Tendierens“ für die Prägung der „Miene des Gesichts“ ebd., S. 200.

54 Zum „Angehen“ vgl. H. Barth, a.a.O., S. 197.

55 Hegel, a.a.O., S. 156.

56 Hegel, a.a.O., S. 157.

einer *Explosion* enthoben, die den menschlichen Leib aus den Rändern seiner körperlichen Erscheinung herausschleudert und seiner natürlichen Morphologie entbindet.

Der Punkt, an welchem der Blick sich im Auge pointiert, ist ein *Tiefpunkt*, der sich seiner Oberfläche-Erscheinung entzieht. Das Auge ist auf diesen Tiefpunkt des Blickes hin *transparent*, der es mit seiner „*Strahlkraft*“ durchbohrt, in der sein „*Tendieren*“ auf etwas, was ihn angeht, zum „*Ausdruck*“ gelangt. Auf diese Strahlkraft hat Hegel es abgesehen, wenn er Platons *Distichon an den Aster* herbeizitiert: „Wenn zu den Sternen du blickst, mein Stern, o wär ich der Himmel, Tausendäugig so dann auf dich herniederzuschau.“⁵⁷ Um diesen „Stern“ geht es auch Rilke in seinem dem „*Phoibos Apollo*“ gewidmeten Gedicht. Dieser Ausdruck ist nicht etwas „*Natürlich-Morphologisches*“. Seine *Transparenz* teilt das Auge mit der „*Oberfläche des menschlichen Körpers*“, „die im Gegensatz des tierischen überall das pulsierende Herz zeigt“.⁵⁸ Die *Nacktheit* seiner Hautoberfläche macht ihn an allen ihren Punkten auf das Pulsieren des schlagenden Herzes hin durchsichtig, das den Rhythmus des Lebens markiert. An allen Punkten seiner Oberfläche, an denen das schlagende Herz sich zeigt, wird ihm ein tausendfaches Auge eingesetzt, „damit die innere Seele und Geistigkeit“ darin „gesehen werde“.⁵⁹ Nicht nur flimmert der Torso „so wie *Raubtierfelle*“ und „blendet bis in dem *Bug der Brust*“, wo das Herz vermutet wird. „Aus allen seinen Rändern“ bricht er „wie ein *Stern*“ aus.⁶⁰ Diese Leuchtkraft versetzt die menschliche Gestalt in eine Schwingung, die sie über die niedergerissenen Grenzen ihrer körperlichen Erscheinung hinweghebt. Nicht nur „die leibliche Gestalt“, die „*Miene des Gesichts*“, sondern auch „die Gebärde und Stellung, ebenso die Handlungen und Begebnisse, Reden und Töne und die Reihe ihres Verlaufs durch alle Bedingungen des Erscheinens hindurch“ hat die Kunst „allenthalben zum Auge werden zu lassen“, in welchem „sich die freie Seele in ihrer inneren Unendlichkeit zu erkennen gibt“.⁶¹

57 Hegel, a.a.O., S. 156.

58 Ebd.

59 Ebd.

60 R. M. Rilke, a.a.O., S. 117; J. König, a.a.O., S. 256 Anm. 2.

61 Hegel, a.a.O., S. 156.

Mit einem E. Fink entliehenen Wort ist diese Gestalt des Menschen, die „wie ein seliger Gott vor uns steht“, völlig in sich „*re-lucent*“.⁶² Jeder Verdunkelung, die sie verschatten könnte, ist sie enthoben. Die natürliche Morphologie, in der menschliche Existenz in die Erscheinung tritt, in der auch ihr Blick „umgeboren“ wird, ist in die *augenblickliche Strahlkraft* des Auges gleichsam *übersetzt* und von dieser aus völlig *durchgebildet* worden, damit sie darin blitzartig „aufgehoben“ werden kann. Das Auge ist jedoch dem Blick *entzogen*, gerade in dem *Augenblick*, in dem es von seiner blitzartigen Strahlkraft durchbohrt wird. In *dieser* „Hinsicht“ ist der Blick des Menschen *nicht* „frei“. Er ist es nur, indem er, wie H. Lipps schreibt, „*die Dinge trifft*“.⁶³ Wie auch das Gesicht „eine *Frontstellung* zur Welt bedeutet, d. h. ein freies Verhältnis zu dem, was als Welt im Ganzen erfaßt wird und was sich *von daher* unter einem Horizont zu entscheidender Möglichkeiten zeigen kann“. „Im Blick ‚anwesend‘ zu sein bezieht sich [...] gerade auf ein *exzentrisches* Verhalten.“⁶⁴ Nur in diesem gibt es den *Blickwinkel*, von dem aus man ihn „zu Gesicht bekommen“ kann. Wie auch nur unter dem Horizont einer Welt er eine „*facies*“ gewinnt, in der er umgeboren werden kann, in der ihm – eben in dieser – ein Auge *eingesetzt* werden kann. Dazu muss er aber „gebrochen“ werden. Hegels *ästhetischer Blick* ist in dieser Hinsicht *un-gebrochen*. Seine „schöne Individualität“ ist wie der glühende Torso Apollos *un-nahbar*. Ein ungeheurer Anspruch erhebt sich darin. Nur das Dichterwort spricht ihn aus:

Denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.⁶⁵

62 E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960, S. 123; dass die tiefschürfenden Analysen der „Spielwelt“ bzw. des „spielweltlichen Scheins“ E. Fink auf den „Epiphanie“-Begriff gebracht haben, wird nicht nur in *Spiel als Weltsymbol* (a.a.O., S. 186), sondern auch in den Grundphänomenen des menschlichen Daseins (a.a.O., S. 417) offenbar.

63 H. Lipps, *Die menschliche Natur*, a.a.O., S. 25.

64 A.a.O., S. 26.

65 R. M. Rilke, a.a.O., S. 117; J. König, a.a.O., S. 256 Anm. 2.

IV. Die Frontstellung des Menschen

Bisher erblickten wir im $\eta\theta\omicron\varsigma$ eine gewisse *Verhaltenheit* der in die Erscheinung tretenden menschlichen Existenz, sich dem Erscheinenden nicht *à corps perdu* hinzugeben, sich aus der Antizipation dessen, was zur Erscheinung kommen soll, gewissermaßen herauszunehmen, sich in der Stellungnahme zu demjenigen, was sich *unter dem Horizont einer Welt* zeigen mag, nicht zu überstürzen. Das *Dasein* des Menschen als In-der-Welt-Sein hielten wir uns *vom Leibe*. Die *Selbsterscheinung* menschlicher Existenz, wie sie in ihrer leibkörperlichen Erscheinung hervortritt, macht uns *zu schaffen*. Ein ungebrochenes, *integrales* Verhältnis zu ihr zu gewinnen, erscheint uns problematisch. An der in sich relucen-ten Gestalt der „schönen Individualität“ wurde dieses Problem zuerst vorgeführt. Auf sich selbst gestellt und im Freien aufgestellt, verbindet die *physiognomische Gestalt* des Menschen uns nicht zu einem konkreten Engagement. Daran ändert auch das Blendwerk der Einbildungskraft nicht viel. Der Ausdruck einer freien Seele, einer inneren Unendlichkeit des Geistes verschlägt uns bloß die Rede. Der Sinn der von ihr erhobenen Anforderung, wie Rilke sie in knappen Worten fasste, geht uns ab. Insofern wir, in der *reinen contemplatio* befangen, damit nichts *anfangen* können. Es lauert die Gefahr einer Schöngestei-erei, die um die Ecke längst schon auf uns wartet: in der ästhetisch verklärten, in sich ruhenden Gestalt des Menschen etwas Gottähnliches zu gewahren: „beau comme un dieu“.

Hegels „schöne Individualität“ ist als „ideale Kunstgestalt“ eine *Figur des Erhabenen*. Als solche ist sie eine Vergötterung der Selbsterscheinung des Menschen in seiner physiognomischen Gestalt. Entscheidendes Gewicht ist dabei der Inkarnation des Blickes beigemessen. Sie geschieht auf eine Art und Weise, in der die natürliche Morphologie des Menschen vollends gesprengt wird. Denn alle Äußerlichkeit und Beschränktheit soll nur als eine „*Äußerung*“ betrachtet werden, in welcher das Leben des Geistes „zu sich selbst zurückkehrt und bei sich bleibt“. ⁶⁶ Zu diesem Zweck muss die physiognomische Gestalt

66 Hegel, a.a.O., S. 157.

des Menschen völlig in sich relucen gemacht werden. Nicht nur die perspektivische *Verkürzung*, in der der Mensch seinen eigenen Leibkörper wahrnimmt, sondern auch die *opacité*, die Undurchdringlichkeit seines somatischen Leibes muss überwunden werden, damit eine vollständige *Konvertibilität* von äußerer Erscheinung und innerem seelischen Erleben erreicht wird. Das ist Hegels *Geheimnis*.

Es wird dem somatischen Leib eine „*Lebensseele*“ oder „*Lebenskraft*“ untergeschoben. Diese drängt nach außen bis an die Hautoberfläche, wo sie ins Freie kommen und sich entäußern kann. Diese Fläche lässt Hegel mit der *unverkürzten* äußeren Erscheinung des körperlichen Leibes *koinzidieren*. Sie wird völlig transparent gemacht, indem ihr an allen Punkten, an denen die Lebensseele hervordrängt, ein tausendfaches Auge eingepflanzt wird. Nur so kann die Entäußerung der Lebensseele „*Ausdruck*“⁶⁷ einer inneren Unendlichkeit der Seele bzw. des Geistes werden. In die Tieflage des Auges wird der Blickpunkt eingesetzt; von ihr aus *durchbohrt* der Blick das Auge. In diesem „sehenden“ Blick wird die Seele nach Hegel „gesehen“. Was diese innerlich bewegt, kann darin aufgenommen, fassbar gemacht werden. Die Lebensseele, die in dem Inneren des somatischen Leibes insgeheim als dessen immanente Zweckmäßigkeit tätig ist, wird, indem sie nach außen drängt und an der Hautoberfläche erscheint, in dem tausendäugigen Argus *umgeboren*. Diese *Konversion* der Lebensseele zur freien Lebendigkeit des Geistes, seines inneren Erlebens, ist das Werk der produktiven Einbildungskraft. In dieser vollzieht sich dasjenige, was J. G. Droysen als „*divinatio*“ bestimmte: das Geheimnis der „Empfängnis in der Begattung“.⁶⁸ Diese *divinatio* ist eine Konversion. Nach Hegel bedeutet diese *Konversion* nicht nur, dass „das Äußere mit einem Inneren *zusammenstimmt*“. Es handelt sich nicht nur um einen Akkord, einen Zusammenklang. „Das Äußere muß mit einem Inneren *zusammenstimmen*, das *in sich selbst zusammenstimmt* und eben dadurch sich *als sich selbst* im Äußeren offenbaren kann.“⁶⁹ Darin liegt nach Hegel „die

67 A.a.O., S. 158.

68 J. G. Droysen, Grundriß der Historik, a.a.O., § 11, S. 329; „als tauche sich Seele in Seele“; vgl. seine Vorlesungen, a.a.O., S. 26.

69 Hegel, a.a.O., S. 157.

Wahrheit der Kunst“. ⁷⁰ Ein solches in sich selbst zusammenstimmendes Innere ist die „Seligkeit des Gottes“. Im Äußeren offenbart es sich dadurch *als* es selbst, dass es die physiognomische Gestalt des Menschen „zur idealen Gestalt“ kunstvoller Schönheit durchbildet. Diese wird uns in der strahlenden Gestalt des Phoibos Appollo offenbar. ⁷¹

Dem Menschen ist es nicht vergönnt, „sich *als sich selbst* im Äußeren zu offenbaren“. Er vermag sich darin nur zu *bekunden*. In dieser Bekundung dürfte vielleicht eine stille „Botschaft“ enthalten sein. Nicht wie er sich darin selbst zu *erkennen gibt*, sich selbst darin *vorführen* möchte, indem er etwa kundgibt, worauf es ihm, indem er in die Erscheinung tritt, dabei *selbst* „ankommt“, steht zur Diskussion. Wie er auf uns zukommen kann, indem er in die noch „stumme“ Erscheinung tritt, wie er ein *Antlitz* gewinnen kann, in welchem wir ihm begegnen können, uns eben darin „anspricht“, steht zur Frage. Dazu muss der *Vorzug* des Gesichts als „Ort“ des Sichtbarwerdens des Menschen zurückgeschraubt werden. Denn nur so kann das *Antlitz* zur Erscheinung gelangen.

In seiner Lektüre neutestamentlicher Schriften ist es H. Barth nicht um die *Inkarnation des Blickes*, sondern um die *Fleischwerdung des Wortes* zu tun. Nicht die Vergötterung der menschlichen Gestalt, sondern das Rätsel der *Menschwerdung Gottes* fesselt ihn. ⁷² Das geschieht nicht im Lichte eines Religionsbekenntnisses; vielmehr ist es ein Anliegen „existenzieller Erkenntnis“. ⁷³ Umfragt ist menschliche Existenz in der Suche nach einem existenziell *verbindlichen* Anspruch, der menschliche Existenz zu ihrer „vorzüglichsten Möglichkeit“ auffordert. Das geschieht in der Richtung einer „*transzendental transzendierenden*“ Transzendenz, die die „Virtualität des Blickes“, seine

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ A.a.O., S. 159: „Diese Kraft der Individualität, dieser Triumph der *in sich konzentrierten konkreten Freiheit* ist es, den wir besonders in antiken Kunstwerken in der *heiteren Ruhe* ihrer Gestalten erkennen.“

⁷² H. Barth, Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, a.a.O., S. 171ff., S. 207ff., S. 240–241, S. 243–251, S. 297ff., S. 313–317.

⁷³ A.a.O., insbes. S. 150ff.; wenn es sich gerade um „*Brennpunkte menschlicher Existenz*“ handelt, „an denen die Existenzfrage in einer integralen *Rückhaltslosigkeit* und in einer *Schärfe der Aktualität* aufgeworfen [...] wird“, „versäumt“ die existenzphilosophische „Erkenntnis“ es nicht, „sich von den Urkunden evangelischer Erkenntnis Aufschluß geben zu lassen“. Zur umsichtigen, „existenziell-hermeneutischen“ Hinwendung zum Lebensgehalt evangelischer Überlieferung – „in jener *indirekten* Rede, die aller philosophischen Aussage über ‚Existenz‘ zu eigen ist“ – vgl. insbes. Kap. V, Zur Hermeneutik des Neuen Testaments, S. 271.

Tugendhaftigkeit und Kraft zu überwinden versucht.⁷⁴ Um diese Richtung zu finden, muss er gebrochen werden, die „Achse der Welt“, auf der er sich stellt, aus ihrer waagerechten Stellung gehoben, eine *Axialverschiebung* errungen werden. Schwieriger dürfte es sein, einer solchen Umgewichtung, die H. Barth über die Ästhetik hinausführt, mit *phänomenologischen* Mitteln näherzukommen. Wenn es sich um einen „deontologischen Anspruch“ handelt,⁷⁵ lässt die „Phänomenologie des menschlichen Daseins“ uns durchweg im Stich. Aber vielleicht doch nicht ganz.

„Existenzielle“ *Entschiedenheit* bezieht sich auf die *Freiheit* des Blickes. Damit wird etwas *vorweggenommen*, was als *Vor-*entscheidung von Gewicht ist. Auch in ihr wird die natürliche Morphologie des Menschen nämlich auf etwas „Geistiges“ hin ausgedeutet. Insofern bewegt auch eine existenzielle Analytik, die sich zum Hebel existenzieller „Erkenntnis“ macht, sich noch auf der Bahn einer Phänomenologie des „Geistes“, wenn auch nicht mehr in dem Kometenschweif Hegels. „Irgendwelche Spannung ist *konstitutiv* für die Züge eines Gesichts, die nichts Natürlich-Morphologisches, sondern etwas *Geistiges* sind.“⁷⁶ Das Gesicht wird als vorzüglicher Ort des „Sichtbarwerdens“ des Menschen hier auf etwas hin ausgedeutet, was als Freiheit des Blickes angesprochen wird. Auf die *Verwandlung seiner natürlichen Morphologie* kommt es dabei an. Sie wird hier als eine „Frontstellung“ gefasst.⁷⁷ Das Gesicht gewinnt eine „*facies*“, mit der es als *Front* etwas „Kriegerisches“ auf sich hat. Wie das Gesicht auf uns *zukommen* kann, wie es uns dabei in seiner „stummen“ Erscheinung ansprechen kann, wird hier – *im Hinblick auf die Freiheit* des Menschen, seines In die Welt Sehens – ausgelegt. Diese „Erkenntnis“ der Existenz, ihrer sinnfälligen Erscheinung, ist für die Grundhaltung der „Existenzialanalytik“ von ausschlaggebender Bedeutung. Logos und Ethos werden hier in einem spezifischen „*existenziellen*“ Modus miteinander

74 H. Barth, a.a.O., S. 114ff. und S. 272ff.; zur „Mitte der Virtualität“ bzw. zum „Quellpunkt existenzieller Virtualität“ als „Ich-Hypostase“, „als Punkt der *Ausstrahlung von Kräften*“ vgl. Erkenntnis der Existenz, a.a.O. S. 183; vgl. dazu seine aufschlussreichen Ausführungen in: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, a.a.O., S. 338–340.

75 H. Barth, Erkenntnis der Existenz, a.a.O., S. 183–184.

76 H. Lipps, Die menschliche Natur, a.a.O., S. 25.

77 A.a.O., S. 26.

verbunden: dem eines „*Existenzials*“. Ein *Weltverhältnis* „unter einem Horizont zu entscheidender Möglichkeiten“⁷⁸ wird hier aufgenommen und in die Gewähr der „Frontstellung“ *fazialer Konfrontation* gestellt. Die Verhaltenheit des Ethos wird hier in einen „Welthorizont“ hineingestellt, in den menschliche Existenz durch ein spezifisches „*existenzielles Engagement*“ hineintritt. Als *facies* macht dieses Gesicht *nicht betroffen*. Es ist eine *Front*, an der das Gesicht die Freiheit des Blickes *er kämpft*. Dazu werden seine Züge zu einer *Spitze* gebündelt. Das antizipatorische Tendieren „*pointiert sich*“ im Blick. Dieser Blick *springt hervor*, indem er die Gesichtszüge bündelt. In dieser Bündelung bezeugt er seine *Kraft*. Die Dinge bringt er damit „ins *Treffen*“. Diese gehen dem Blick nicht nur in dem Sinne dessen an, was dem Sehen irgendwie „*anmuten*“ kann, was es dabei „in den Sinn“ bekommen, worauf es dabei gebracht werden kann. Das „Anmutige“ wird *übertroffen*. Insofern tritt in dieser Fazialität etwas *zurück*. Im existenzialen „Sich-vorweg-Sein-bei“, im apriorischen Perfekt der Existenz wird eine Spur verwischt. Im *Vorsprung* des sich pointierenden Blickes wird etwas übersprungen, was ins *Hintertreffen* gerät. Die faziale Front, als welche das Gesicht hier *begriffen* wird, hebt sich über die *bloße Begegnung* der Dinge hinweg. Sie wird daraufhin „gewendet“, diese „*zuspitzend*“ zu „*fassen*“ zu bekommen, ins Treffen des hervorspringenden Blickes zu bringen. Die „*Hinsicht*“ übersteigert sich zu einer *Absicht*. Als faziale Front ist dieses Gesicht der Geburtsort einer *spezifischen „Intentionalität“*, in der der Blick „da“ oder „anwesend“ ist: der eines „*exzentrischen*“ Verhaltens, in dem er sich „*hält*“.⁷⁹ Dieses „Sich-Halten“ wird von H. Lipps mit „*Entschiedenheit*“ angesprochen. „[...] Im Blick ist ein Verhältnis, eine Stellung zur Welt, – es ist eine Entschiedenheit darin *bedeutet*.“⁸⁰

Ins Hintertreffen gerät in dieser fazialen Front das *Antlitz*. Sofern damit *ein eigener Modus des Ansprechens* gemeint ist, der in der existenziellen „*Entschiedenheit*“ nicht angetroffen werden

78 Ebd.

79 A.a.O., S. 26.

80 A.a.O., S. 35.

kann.⁸¹ In dieser ist eine bestimmte „*Entscheidung*“ der Existenz zugunsten ihrer „vorzüglichsten“ Möglichkeit *schon* herbeigeführt und gefällt. Der vorspringende Blick drängt in den offenen Welthorizont hinein. Nur unter diesem kann er die Möglichkeiten seiner „Freiheit“ erproben; nur so kommt er selbst „ins Freie“. Auch in der fazialen Front wird der Blick *umgeboren*. Auch hier wird die physiognomische Gestalt menschlicher Existenz mit dem tierischen Körper verglichen. Nicht im Hinblick auf die *Transparenz* von Auge und Haut. Auf den „*kategorialen Unterschied menschlicher Züge*“ im Verhältnis zum tierischen Körper wird der Blick „gelenkt“. ⁸² Besonders wertvoll ist die sorgfältige Deskription, die H. Lipps bietet.

An die Stelle des großen „Okulars“ Hegels tritt – hier – die „*optische Einstellung*“. ⁸³ Um ihre „*Inschrift*“ im menschlichen Leibkörper geht es dabei. Dieser ist hier nicht „auf sich selbst“ gestellt und im Freien aufgestellt, in jener erhabenen Ruhe, die zugleich höchste Lebendigkeit, in jener Stille, die zugleich „Heiterkeit“ bedeutet. ⁸⁴ Die Konzentration ist eine *andere* als die eines „*sich als sich selbst Offenbarens*“ des Geistes: das Zusammenstimmen des Äußeren mit einem Inneren, das „in sich selbst zusammenstimmt“. ⁸⁵ Es ist die Konzentration der „*frontalen Stellung*“, die es auf ein *Treffen* abgesehen hat. Nicht ein blendender Strahlenkranz hebt die menschliche Gestalt *über* die Sichtbarkeit *hinweg*. In den „menschlichen Zügen“ tritt eine gebündelte Kraft *in* die Erscheinung. Diese führt den Blick über die „eventuale“ Erscheinung dessen, was künftig zur Erscheinung kommen mag, hinweg. Zum *Blickpunkt* pointiert, tritt der Blick *in* der gebündelten Kraft des *Sichtbarmachens* in die Sichtbarkeit hinaus. Indem er die Dinge trifft, prägt er ihnen eine Gestalt auf; er *stempelt sie* mit der Kraft seines Sehens.

81 Vgl. dazu H. Lipps, Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis, a.a.O., I, S. 51: „[...] Konkret und realiter steckt in den Kategorien als *modi des Ansprechers*, d.i. letztlich im *Logos* die Verschränktheit in eben diese Welt als transzendente Antizipation. Nur intramundan kann die Welt *begriffen* werden.“ Inwiefern mit dem Antlitz ein *Modus* des „Ansprechers“ und des „Logos“ getroffen wird, dem nicht *ohne weiteres* ein *intramundan*es Begreifen entspricht, soweit eben „die *Verschränktheit* in eben diese Welt als *transzendente Antizipation*“ von ihm *betroffen* ist, und deshalb auch nicht auf den *Nenner des Kategorialen* gebracht werden kann, vgl. die Ausführungen unter V und VI.

82 H. Lipps, Die menschliche Natur, a.a.O., S. 26.

83 A.a.O., S. 25.

84 Hegel, a.a.O., S. 159: „Wir können in dieser Rücksicht die heitere Ruhe und Seligkeit, dies Sichselbstgenügen in der eigenen Beschlossenheit und Befriedigung als den Grundzug des Ideals an die Spitze stellen.“

85 A.a.O., S. 157.

Diese gebündelte Kraft nennt H. Barth „*Perspikuität*“.⁸⁶ „Die Richtung“, die sich „im Blickpunkt pointiert“, ist in der Tat „keine *sachlich* zu bestimmende und anzugebende Perspektive“.⁸⁷ Sofern die Perspektive nicht Besitz der *Sache*, sondern *Sache* des sich pointierenden Blickes ist. Sie wird von der Kraft des Blickes *ergriffen*. In seinem Sehen *macht* er die *Sache* dadurch sichtbar, dass er ihre aufeinanderfolgenden perspektivischen Erscheinungen auf etwas hin „ausdeutet“, worauf er es *im vorweg* „abgesehen“ hat. Darin liegt gerade seine „Intentionalität“, die in ihrer eigentümlichen „Perspikuität“ auf eine Gestalt lauert, in der die zur Erscheinung kommende *Sache* *in der Eventualität* ihres Erscheinens „zum Stillstand gebracht“ werden kann. Der „sich pointierende“ Blick stellt sich auf diesen *Fixpunkt* ein, indem er die Dinge *stellt*, d. h. ihnen eine Gestalt aufprägt, mit der er sie festhalten, an der er selbst Halt machen kann. Diese Perspikuität ist es, die uns auf „*das Kategoriale*“ menschlicher Züge im Vergleich zum tierischen Körper bringt. Um die *Kraft des Sichtbarmachens* geht es in der „optischen Einstellung“. Eben sie gelangt in der physiognomischen Gestalt zu ihrem „Ausdruck“. Das „Anwesen“ des Blickes eines Menschen, eben *in* seinem „exzentrischen Verhalten“, rückt in greifbare Nähe. Die angespannte, gebündelte Kraft „prägt“ die menschlichen Züge.

Die physiognomische Gestalt des menschlichen Leibkörpers fasst H. Lipps weder als „Sinnbild“ irgendeiner untergeschobenen „Lebensseele“ noch als „Gleichnis einer Handlung“ im Sinne L. Klages' auf – d. h. als „bildhafte Verdichtung“ einer inneren seelischen Regung oder Bewegtheit, die im körperlichen Leib auf den Nenner eines verstandenen, d. h. nachvollziehbaren Verhaltens gebracht wird.⁸⁸ Von einer „Rückkehr der Seele zu sich selbst“, „in ihrer Äußerung“⁸⁹ ist nicht die Rede. Ein bleibender Gewinn der anthropologischen Forschungen H. Plessners ist für ihn die Erkenntnis, „dass der Mensch immer in der *Ein-*

86 Vgl. dazu H. Barths Ausführungen zur „streng rationalen Beziehung zwischen *perspiziertem* und *perspektivem* Seienden“ bzw. zum „*Hindurchschauen* des Sehfeldes“ als „*Perspizieren*“ in: Philosophie der theoretischen Erkenntnis, a.a.O., S. 120–121.

87 H. Lipps, Die menschliche Natur, a.a.O., S. 25.

88 A.a.O., S. 15–16.

89 Hegel, a.a.O., S. 157.

heitlichkeit seiner leiblichen Natur reagiert“.⁹⁰ Insofern ist hier ein im Vergleich zu Hegel *neues „ungebrochenes“* Verhältnis zur Selbsterscheinung der in die Erscheinung tretenden Existenz am Werke. Es ist im „exzentrischen Verhalten“ gleichsam „zentriert“. Was die menschlichen Züge im Vergleich zum tierischen Körper „prägt“, kann nur an dem jeweils unterschiedlichen Weltverhältnis deutlich gemacht werden.

Während der Blick des Menschen *frei* ist, in die *Welt* sieht, „ist das Tier Zentrum seiner *Umwelt*“. Sein Auge ist sozusagen „nur zum Sehen“ da.⁹¹ In seinem Sehen kann das Tier nicht frei heraustreten. In seiner „Augenhaftigkeit“ ist es eben nicht „optisch eingestellt“.⁹² Sein Sehen bleibt vielmehr dem Sehorgan *verhaftet*, dem es *nicht entspringen* kann. Es hält sich in der Spur des organischen Ursprungs des Auges als eines Tastorgans auf. „An den gestielten Augen mancher Tiere, der Tiefseefische z. B., die wie Taster vorgeschickt werden, wird es nur auch sinnenfällig, wie das Tier sich dem zu *verhaften* sucht, was es ‚sieht‘.“⁹³ Was dem Tier fehlt, ist der *existenzielle „Vorsprung“* der menschlichen Sicht: es in der Perspektivität seines Sehens *im vorweg* auf etwas abgesehen haben. Daraufhin ist nach Lipps „das Tier nicht *anwesend* in seinem Blick“.⁹⁴ Für ihn ist z. B. „der Blick des Hundes ‚stumm‘; er *sagt* mir nichts darin, es fehlt der *Durchbruch* hierzu“.⁹⁵ Irgendeine „Absicht“ soll dem Tier in seinem „Herantasten“ nicht abgesprochen werden. Denn es *sucht* ja gerade, sich demjenigen, was es sieht, zu verhaften. Dieses „Suchen“ ist aber von der gebündelten Kraft des menschlichen Sehens *wesensverschieden*. Es trägt das Gesehene nicht *ins Offene einer Welt* hinein. Woran das Auge eventuell haftet, dem versucht das Tier sich in seinem Sehen zu verhaften. Die Bindung am Sehorgan wird nicht daraufhin *überwunden*, dass die Absicht des Sehens auch *aufgenommen* wird in der *Richtung* von „Auseinandersetzungen“, welche es

90 H. Lipps, a.a.O., S. 14; vgl. H. Plessner, Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs (1925), Ges. Schriften Bd. VII, Frankfurt a. Main 2003, S. 71–129.

91 H. Lipps, a.a.O., S. 25.

92 Ebd.

93 Ebd.

94 A.a.O., S. 26.

95 Ebd.

über seine Umwelt hinausführt.⁹⁶ „Das Tier ist nicht frei zur Aufnahme solcher Richtungen.“⁹⁷ Sie sind in *Umstände* eingebunden, die jeweils *artspezifisch* sind. „Tieren ist ihr *Artcharakter* ins Gesicht geschrieben; etwas *Allgemeines* kommt darin zu je wechselnder Darstellung. Bzw. das hier *als Gesicht* zu sehen Versuchte ist nur als *physische Bildung* festzuhalten.“⁹⁸ Es kann nicht *als Physiognomie* gesehen werden. „Denn es liegt im Begriff einer Physiognomie, dass man *interpretierend* auf etwas hierin *Standhaltendes* zukommen kann.“⁹⁹ D. h. auf etwas, was hierin „zu sich selbst gekommen ist“ und daraufhin auch „verstanden“ werden kann.¹⁰⁰ Wie der Blick des Menschen in der fazialen Front *umgeboren* wird, im Vergleich zum Blick des Hundes z. B., dem hier kein „Gesicht“ zugesprochen wird, worin er „mir etwas sagt“, was „vernehmbar“ ist und meinerseits „angenommen“ werden kann¹⁰¹ – in dessen „stummem“ Blick ich zuhächst etwas „erraten“ kann – wird deutlich.

Das Gesicht des Menschen „spricht“. Es ist nicht die Sprache der *reinen contemplatio*, die uns die Rede verschlägt. Im Vergleich zum Artcharakter des Tieres ist es etwas „*Unverwechselbares, worin jemand ist*“, was dem Menschen hier ins Gesicht geschrieben ist.¹⁰² Die Art und Weise, wie der Mensch sich nicht etwa in Umständen verhält, als „Mitte seines – artspezifischen – Verhaltens“, sondern wie er „*sich immer irgendwie benimmt, sofern er sich in Lagen auf sich selbst hin beansprucht findet*“¹⁰³: seine „*exzentrische Positionalität*“ gelangt hier zum „Ausdruck“.

In der gebündelten Kraft des Sichtbarmachens tritt menschliche Existenz hier in die Erscheinung. Wie sie darin selbst „sichtbar“ wird, bezieht sich auf ihre Absicht, *Halt* zu gewinnen, sich der Welt zu *stellen*. Darauf ist sie in der ihr eigentümlichen „Optik“ *im vorweg* eingestellt. In den Lagen, in denen sie sich auf sich selbst hin beansprucht findet, in den Richtungen, in denen sie es

96 A.a.O., S. 27.

97 Ebd.

98 A.a.O., S. 25–26.

99 A.a.O., S. 28.

100 A.a.O., S. 27.

101 Ebd.

102 A.a.O., S. 25; vgl. S. 35: „Denn im Sehen *vollzieht man sich*; ich werde *angetroffen* in meinem Blick.“

103 A.a.O., S. 20; vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Ges. Schriften Bd. IV, a.a.O., S. 360ff.

in Auseinandersetzungen mit der Welt aufnimmt, gelangt diese Einstellung zu ihrem Ausdruck. Diese Front, die dem Menschen ins Gesicht geschrieben ist, ist *keine Konversion*, wie sie sich etwa in der *divinatio* vollzog. Sie ist etwas „Unverwechselbares, worin jemand ist“, was sich z. B. in der Weise, wie das Gesicht „sich im Schlaf entspannt, im Tod maskenhaft wird“ – wie es z. B. „erst physiognomisch die Nase usw. bestimmt“ – zeigt.¹⁰⁴ „Wie einer in die Welt sieht, das macht ihn gerade zu einem Selbst.“¹⁰⁵ Nur indem man *interpretierend* darauf zukommt als auf etwas in den unterschiedlichen Stellungen *Standhaltendes*, bekommt man es in die Nähe.

Ihrer organischen Bindung entsprungen, unter den Horizont der Welt tretend, hat menschliche Existenz *für sich* nichts Gottähnliches. Gleichwohl ist ihr In die Erscheinung Treten recht günstig *ausgefallen*. An dem „Gekonnten“ menschlicher Bewegungen z. B. im Vergleich zu denen des Tieres macht sich diese eigentümliche Beschaffenheit ihrer „Entschiedenheit“ bemerkbar. „Die *natürliche Sicherheit* der dem Tier *angeborenen* Bewegung fällt auf. Sie sind nicht in dem Sinne *gekonnt* wie die angeeigneten Fertigkeiten des Menschen, über die er *verfügt*. [...] Während der Sprung des Affen nur je nach den Umständen verschieden *ausfällt*, die Bewegungen der Schnecke gleichsam *gesteuert* werden durch den Boden, sind die Bewegungen des Menschen ‚frei‘. Dass das Tier ‚sich verhält‘, ‚sich bewegt‘ – darin drückt sich keine Freiheit *zu* etwas aus; in dem ‚sich‘ ist lediglich eine Spontaneität bedeutet. [...] Die Vermögen des Tieres lassen es sich ermöglichen in Umständen“. Der Mensch „benimmt *sich*‘ aber irgendwie“. ¹⁰⁶ Indem er sich in Lagen immer auf sich selbst hin beansprucht findet, sind seine Bewegungen „schon *als Bewegung* verschieden von denen des Tieres“. ¹⁰⁷ Augenfällig wird, wie der Mensch sich hierin *zu sich selbst bestimmt*. ¹⁰⁸

¹⁰⁴ H. Lipps, a.a.O., S. 25.

¹⁰⁵ A.a.O., S. 26.

¹⁰⁶ A.a.O., S. 19–20.

¹⁰⁷ A.a.O., S. 20.

¹⁰⁸ A.a.O., S. 103, Anm. 1: „Der Mensch ist nicht zu etwas, sondern *zu sich* bestimmt.“

V. Wehrlosigkeit

Dem *sehend Gesehenwerden* sind wir auch dann noch nicht entkommen, wenn wir an seiner Stelle ein „*sichtbarmachendes Sichtbarwerden*“ setzen, die erhabene Gestalt eines „seligen Gottes“ gegen die existenzielle „Entschiedenheit“ des unter den Welthorizont tretenden Menschen einwechseln. Das *Vexierrätsel* des In die Erscheinung Tretens des Menschen, in das H. Barth uns verstrickt, ist verfänglich. Der Brechungswinkel, von dem aus wir ihn zu Gesicht bekommen möchten, die dafür erforderliche „Gegenstellung“, ihn aus der Achse, auf die er sich selbst stellt, herauszudrehen, ist jedesmal *zurechtgemacht* worden. Die reine *contemplatio* der Ästhetik hat es auf die *ungebrochene, integrale* reine Erscheinung des Menschen in seiner Eminenz abgesehen. Die morphologische Gestalt des Menschen wird darin „aufgehoben“. Die existenzielle Analytik konzentriert sich auf die Art und Weise, wie der Mensch in seinem In die Erscheinung Treten vorwiegend in seinem Blick „anwesend“ ist. Sie versucht darauf „interpretierend“ so zuzukommen, dass sie zur Erscheinung des Menschen ein *ungebrochenes* Verhältnis gewinnt. In der *Einheitlichkeit seiner leiblichen Natur*, in der der Mensch immer *reagiert*, nicht in der Konversion der Lebensseele zum Geist, ist es gegründet. Die morphologische Gestalt des Menschen *bewährt sich* in der exzentrischen Positionalität seines Verhaltens. Nur in dieser kann sie „aufgenommen“ werden. Um die „Selbsterscheinung“ des Menschen geht es beide Male. Um das „in sich selbst“ auf sich selbst Ruhen – und eben darin auch „für sich selbst“ offenbar Sein – geht es in der Epiphanie des Hegel'schen Geistes. Um „etwas Unverwechselbares, worin jemand ist“, um eine Entschiedenheit des Menschen, die durchweg etwas „Geistiges“ ist, geht es in der existenziellen Analytik von H. Lipps, die das Hegel'sche „*Integral*“ gegen ein „*Existenzial*“ eintauscht. *Woher* diese morphologische Gestalt auf uns zukommt, diese Frage ist in der freien „Aufstellung“ der Hegel'schen *Plastik* unterbunden. In der existenziellen Analytik ist sie in der leiblichen Natur des Menschen eingebunden, sofern diese sich im „Freien“ einer Welt aufhält, darin „ins Freie kommt“, ihrer organischen Bindung entspringt. Auf das Spezifische des leiblichen „Sich-Benehmens“ kommt es hier an, sofern

der Mensch, *eben darin* auf sich selbst hin beansprucht, sich hierin *zu sich selbst* bestimmt.

Auf die *Grenzen* dieses „Zu-sich-Bestimmens“ macht H. Lipps allerdings selbst aufmerksam. Im Schlaf entgleitet das antizipierende Tendieren; das Gesicht „entspannt sich“. Im Tod wird es „maskenhaft“. „Die vorgebundene Maske verleiht Anonymität und suspendiert ihren Träger gleichsam von sich selbst.“¹⁰⁹ Die *Richtung von Auseinandersetzungen* verwischt sich. Undeutlich „verschwimmt“ das Gesicht „in sich selbst“ in der Verlegenheit, die sich z. B. auch im „irrenden Blick“ zeigt.¹¹⁰ Die faziale Bündelung lockert sich. Angegriffen kann der Verlegene hierin keine *geschlossene Front* bieten. Die *Aufrichtigkeit* seines In-die-Welt-Sehens ist – in *zweilichtigen* Verhältnissen – tangiert. Wir werden auf *Brechungswinkel* aufmerksam, in denen der Blick aus seiner waagerechten Position, in der er sich auf etwas optisch einstellt, ausbiegt, z. B. sich krümmt, um an etwas vorbeizukommen, dem er nicht ins Gesicht sehen möchte.

Besonders wertvoll ist folgende Reflexion: „Sich selbst erblicken hieße: sich selbst ins Gesicht, d.i. ins Auge sehen. Was irgendwie *unmöglich* ist. Man kommt sich merkwürdig fremd vor im Spiegel. Optik zwingt hier den Blick, gleichsam ins *Leere* vorzustößen, sofern der – formal – andere nur seine gleichsinnige Verdoppelung ist, dem Blick mit dem Gegenblick auch der *Gegen-,stand* versagt bleibt. *Fremd* wirkt das eigene Gesicht im Spiegel. Nicht weil man sich anders sich vorgestellt hätte. Es bleibt *wesentlich* unerkannt, sofern es überhaupt nicht *als* Physiognomie gesehen werden kann.“¹¹¹

Was – *hier* – nicht als Physiognomie gesehen werden kann, ist das *Antlitz*. Es ist nicht die physische Bildung, in der sich beim Tier z. B. der Artcharakter ausprägt. Etwas „Unmögliches“ wird in der Fremdwirkung des gespiegelten Gesichts *Erfahrung*, wozu wir gerade durch die „optische Einstellung“ *gezwungen* werden. Die „Leere“, in die wir hier vorstoßen, ist darin von der „Stummheit“ des tierischen Blickes, in der wir nicht „*vernehmen*“ können, „*was darin liegt*“ – in der Richtung nämlich auf dasjenige, worauf das Tier es selbst „*abgesehen*“ hätte, die

109 H. Lipps, a.a.O., S. 26.

110 A.a.O., S. 12.

111 A.a.O., S. 28.

wir nur erraten können – *spezifisch verschieden*. „Der Blick des Hundes ist ‚stumm‘“, ¹¹² nicht aber „leer“ in der Hinsicht, dass hierin irgendwie eine existenzielle Entschiedenheit *gewichen* wäre. Daraufhin *wirkt* das gespiegelte Gesicht „fremd“. Von der Umkehrung sagt M. Merleau-Ponty, dass sie einem Objekt seine Bedeutung nimmt: „renverser un objet, c’est lui ôter sa signification“. ¹¹³ Dieser Bedeutungsverlust wird hier aber dadurch *unterbunden*, dass die Andersheit *nur „formal“* ist, d. h. nur als „Verdoppelung“ eines „Gleichsinnigen“ betrachtet wird. Diese Gleichsinnigkeit, in der das gespiegelte Gesicht sich aufhält, *bestimmt* seine spezifische Fremdwirkung. Die Leere, in die man vorstößt, ist eben dadurch geprägt, dass mit dem Gegenblick „auch der Gegen-stand‘ *versagt* bleibt“. Durch die Gleichsinnigkeit war er eben *angesagt*. Durch die *nur formale* Verdoppelung war der Blick auf eine solche Gleichsinnigkeit *gebracht* worden. Er hatte etwas „Gleiches“ im Sinne; etwas, auf das er in der Verdoppelung „interpretierend“ zukommen könnte als etwas darin Standhaltendes, das insofern auch Gegen-Stand, ein in der eigentümlichen Umkehrung „*Positionales*“ wäre. Eben darin *versagt* aber der hier vordrängende Blick. Dieser „Leere“ ist *im vorweg* die existenzielle Entschiedenheit schon abhandeln gekommen, die *eben sie* „spiegelnd“ darin „anzutreffen“ meinte – und nicht *bloß zeitweilig* daraus „gewichen“. Im Antlitz kann sie nämlich nicht auch *angetroffen* werden. Daraufhin ist es eben „irgendwie *unmöglich*, sich selbst ins Gesicht, d. i. ins Auge zu sehen“. ¹¹⁴ Die optische Einstellung stößt hier gleichsam ins Leere vor, weil ihr, „im Angesicht“ des Antlitzes, das nur ihr eigentümliche „*absichtliche*“ Treffen untersagt ist. Das Antlitz wurde von ihr *immer schon übergangen* – und nicht etwa in der Spiegelung *als Gesicht* „sich anders sich vorgestellt“. Auf dieses „*wesentliche Unerkannt-Bleiben*“ ¹¹⁵ des Antlitzes werden wir in der „Fremdwirkung“ des gespiegelten Gesichts gebracht. Die wesentliche „Unmöglichkeit“ bezieht sich nicht etwa auf ein „darin etwas nicht *vernehmen* können“, sondern es „nicht *erkennen* können“, d. h. auf ein der existenziellen „Er-

112 A.a.O., S. 26.

113 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard 1945, S. 292.

114 H. Lipps, a.a.O., S. 28.

115 Ebd.

kenntnis“ selbst grundsätzlich Entzogenes. Nur indem die existenzielle Erkenntnis das Antlitz als ein „Angesicht“, d. h. als eine *facies* vor sich zu bringen versucht, die sie sich auch „anders vorstellen“ möchte, als etwas in der formalen Verdoppelung „Gleichsinniges“ – etwas, was die existenzielle Entschiedenheit des *Blickes*, die sie eben immer nur „im Sinne hat“, auch zeigen würde: eine zweite Front – wird sie enttäuscht sich *ihrer eigenen Rückhalts* bewusst. Im Hinblick auf die Art und Weise, wie sie das Antlitz als „*facies*“, als „Gesicht“ betrachtete, war die existenzielle Erkenntnis, ihr Ethos, nicht hinreichend *rücksichtsvoll*. Sie meinte darauf „interpretierend“ zukommen zu können. Als Antlitz hält sich die *facies* jedoch in etwas zurück, was eben in der existenziellen Erkenntnis nur *unzureichend* Berücksichtigung fand. Indem sie die *facies* als etwas *Frontales* auffasste, worin sich die *Stellung* des Menschen, seine existenzielle Entschiedenheit bekundete – jenes Existenzial „exzentrischer Positionalität“ –, entging ihr zeitweilig der Gedanke, dass das Antlitz „nichts Physiognomisches“ ist.¹¹⁶ Auf die gebündelte prägende Kraft, welche die anmutigen Züge des Gesichts zuspitzend zu einer Front zusammenfasste, war sie gefasst. Nicht aber auf die *Wehrlosigkeit des Antlitzes*, die erst im *Versagen* des sich spiegelnden Gesichts als etwas „Unmögliches“ *sichtbar* wird: jene dem Gegen-stand‘ (*opposition*) bare, durch keine dem Blick entgegentretende Positionalität geprägte Erscheinung. Diese bietet ihm keine „Front“, mit der er es „interpretierend“ aufnehmen könnte.

Dem Anblick des archaischen Torsos blieb „das unerhörte Haupt, darin die Augenäpfel reiften“, *unerkannt*. Diese „Kopflosigkeit“ musste durch den glühenden Torso wettgemacht werden. Aufgerüstet wurde in der existenziellen Entschiedenheit die *facies*; sie wurde zuspitzend zu einer *Front* verdichtet. Die leiblichen Bewegungen zogen „gekonnte Bahnen“, in denen ihre „Stellung“ sich ersteigerte und verdeutlichte. In der Gegen-standslosigkeit, d. h. im Oppositionslosen des Antlitzes *zerbricht die „Virtualität“ des Blickes*, seine Kraft und Tugendhaftigkeit. Am Beispiel des sich spiegelnden Gesichts wurde bereits deutlich, dass es sich gerade nicht an jenem Ort aufhält,

116 Ebd.

an dem der Blick *gekreuzt* werden kann. In den *koexistenziellen* Beziehungen werden die Brechungswinkel des Blickes vorwiegend in jenen Lagen spürbar, in denen der Blick eines anderen Menschen nicht gekreuzt werden kann. Es sind existenzielle „*Schieflagen*“, in denen das Gesicht als „Zwischenschicht des Außen“, „als uns den anderen verbindende Mitte“ niedergerissen wird.¹¹⁷ Als *Antlitz* erscheint – hier – etwas, was menschliche Existenz „auch ist“: „wie etwas als Grundlage bestimmend *hineinragt* im menschlichen Leben, und wie in der Gegenrichtung Natur hier *vom Menschen her* bestimmt ist“.¹¹⁸ Die Wehrlosigkeit des Antlitzes ist eben *keine* „physische Bildung“; als Grundlage „drückt“ sie – ebenfalls – nicht „aus“, wie der Mensch sich jeweils zu *sich selbst* bestimmt. Das Antlitz kann insofern „überhaupt nicht als Physiognomie *gesehen* werden“.¹¹⁹ Eben darin unterscheidet es sich *wesensmäßig* vom „Gesicht“ eines Menschen. Es ist eine *Fremderscheinung* menschlicher Existenz, worin sie eben „auch“ „ist“, ohne sie *selbst* sein zu können. Die „Gegenstellung“, von der aus menschliche Existenz in ihrem In die Erscheinung Treten einer *Axialverschiebung* ausgesetzt werden kann, ist in dieser *Gegen-Standslosigkeit* gegründet, die genau genommen eine *Fremderscheinung* des Menschen bedeutet. Im Sich als sich selbst Offenbaren des „Geistes“, im Sich zu sich selbst Bestimmen der Existenz wurde sie „zurechtgemacht“. Es gibt keine „unverkürzte“ Erscheinung des Menschen, die in einer *Totalansicht* ästhetisch aufgehoben werden kann. Es gibt ebensowenig eine Frontalansicht, auf die er *selbst* „interpretierend“ zukommen könnte – als Anliegen existenzieller „Erkenntnis“. Etwas „*Schiefes*“, worin der Mensch „auch ist“, aber „fremd“ erscheint, wurde hier beidesmal zurechtgemacht. Die Nacktheit des Menschen, seiner Haut, war Hegel ein vorteilhaftes Äußeres: ein flimmerndes, augenfälliges, transparentes, aufgespanntes, vom pulsierenden Herzschlag durchzittertes Trommelfell. Keinem sollte er darin eine Blöße bieten.¹²⁰

117 A.a.O., S. 11–12.

118 A.a.O., S. 36.

119 A.a.O., S. 28.

120 Hegel, a.a.O., S. 159: „Ebenso sehr aber setzt das Ideal seinen Fuß in die Sinnlichkeit und deren Naturgestalt hinein, doch zieht ihn wie das Bereich des Äußeren zugleich zu sich zurück, indem die Kunst den Apparat, dessen die äußere Erscheinung zu ihrer Selbsterhaltung bedarf, zu den Grenzen zurückzuführen weiß, innerhalb welcher das Äußere die Manifestation der geistigen Freiheit sein kann. Dadurch allein steht das Ideal im

„Nacktes Nur-Leben in seiner Ungebändigkeit“ galt Lipps – mit A. Kolnai – geradezu als „ekelhaft“.¹²¹ Aber auch „das hemmungslos Ungenierte, Schamlose eines fetten Grinsens“, „das Gewöhnliche“, „die fahle Blässe, das Ungestaltete“, „das sich breit Machende“. „Schmieriges, aus Unkraft Haftendes, sich gleichsam darin Ausspielendes, insofern Aufsässiges“ erregt Ekel: „Man erfährt eine Anfechtung von dem her, was daraufhin gerade als ekelhaft empfunden wird.“¹²² Dieser „Anfechtung“ stellte H. Lipps die gebündelte, sich zuspitzende, pointierte Kraft entgegen, die straffend, gerafft die Züge des Menschen prägt, seinen zügig vollzogenen Bewegungen ihren dezidierten Charakter verleiht.¹²³ Widerwärtig war ihm „die klebrige Nähe“ eines parasitischen Lebens in seiner „sichtbaren Verarmung und Niedrigkeit“: die „sich breitmachenden Rasen einer Bakterienkultur z. B. im Unterschied zu den Bakterien unter dem Mikroskop, wo sie in ihrer differenzierten Gestalt gesehen werden“¹²⁴. „Etwas mich Anspringendes“ galt es in der Frontalan-sicht „vom Leibe zu halten“.¹²⁵ Der distanzierte Blick verhütet es, „mit dem Menschen gemein zu werden“¹²⁶.

Das widerspruchslose Antlitz ist weder Enthalt noch Aufenthalt. Es ist *Hinterhalt*. Es hält sich aus dem Blick heraus, im *Hintergrund* jener Frontbreite, an der die *facies* zum Gesicht ausgebildet wird. *Facies* (*la face*) bedeutete uns die Bündelung jener Züge, in denen die Sicht sich auf etwas einstellt, was unter den Horizont einer Welt treten *kann* – in denen das Gesicht sich ausmalte. Gesicht (*le front*), in seiner Sichtbarkeit, das *hervorspringende* Sich-Pointieren des *Blickes*, der sich in den Richtungen *hält*, in denen er es – unter diesem Horizont – in *Auseinandersetzungen* mit demjenigen aufnimmt, worauf er es dabei selbst *abgesehen* hat. Insofern wurde ihm eine Ent-

Äußerlichen mit sich selbst zusammengeschlossen frei auf sich beruhend da, als sinnlich selig in sich, *seiner sich freuend und genießend*.“ Vgl. dazu R. M. Rilke, a.a.O., S. 117 resp. J. König, a.a.O., S. 256 Anm. 2: „Sonst [...] könnte im leisen Drehen der Lenden nicht ein *Lächeln* gehen zu jener Mitte, die die Zeugung trug“.

121 H. Lipps, a.a.O., S. 14; A. Kolnai, Der Ekel, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung X, Halle 1929, S. 515ff.

122 A. Kolnai, a.a.O., S. 515ff.

123 H. Lipps, a.a.O., S. 16–17.

124 A.a.O., S. 14.

125 A.a.O., S. 15.

126 A.a.O., S. 8; vgl. S. 16–17: Auch die Gebärde bedeutet ihm „den *Beginn einer Distanzierung*“; „der Affekt ersteigert und verdeutlicht sich in der ‚Einstellung‘, die er durch die Gebärde bekommt“; „er schwingt aus in der Gebärde, man fängt ihn darin ab und bekommt sich wieder in Griff dabei“.

schiedenheit zugesprochen, die er be-deutet; auf das „*Deutige*“ dieses „Be-deutens“ wiesen wir hin. Es galt uns als „etwas Un-verwechselbares“, was im leiblichen Sich-Benehmen, in der Art und Weise, wie der Mensch sich darin zu sich selbst bestimmt, *interpretierend aufzunehmen* ist. Der Sichtbarkeit des Gesichts eignet insofern – nach wie vor – eine *eigene* Phänomenalität, auf die einzig nur *in der Richtung von Auseinandersetzungen*, in denen ein Mensch begriffen ist, zugekommen werden kann. Das *Antlitz (le visage)* hält sich in der Spiegelung des Gesichts, im *Sich-selbst-Erblicken* an jenem Ort auf, wo der Gegenblick, der den Blick kreuzen könnte, *versagt* bleibt bzw. im koexistenziellen Verhalten an dem Ort, wohin, als *Schiefelage*, eben im Kreuzen des Blickes des anderen Menschen, man den Blick nicht zu heben wagt, worauf der Blick des anderen Menschen nicht ruhen darf.

An einer entscheidenden Stelle seiner Aufsatzsammlung *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* nennt E. Levinas die *Epiphanie* des Antlitzes: „*visitation*“, „*Heimsuchung*“.¹²⁷ „*Un-heil*“, das über jemanden kommt, und unerwarteter „*Besuch*“, den man – verstört – empfangen muss, verbinden sich zu einem einzigen Wort. Un-heil ist der *blinde Fleck* im Sich-selbst-Erblicken; man ist sich selbst nicht *ganz*; störenden Besuch, der sich aufzwingt, bedeutet der Blick des anderen Menschen, wenn er auf etwas ruht, worin man *sich* nicht sein kann, wohin der eigene Blick sich nicht vorwagt, den des anderen nicht lenken möchte. Verhängnisvoll wäre es, ihn *in dieser Richtung* zu kreuzen. In dieser Richtung *bricht* er in dasjenige *ein*, worin man sich nicht selbst sein kann, was man jedoch „auch *ist*“. Weder Wunderwerk der „*Empfängnis* in der Begattung“ noch „*Reaktion* in der Einheitlichkeit der leiblichen Natur“ ist die *visitation*. Versuchen wir zum Schluss, ihrer Bedeutung näher zu treten. Denn in der *Fremderscheinung* menschlicher Existenz setzt die Bewegung „*transzendental* transzendierender“ Transzendenz ein, die uns in der *Selbsterscheinung* des Menschen, seiner leibkörperlichen „*Gestalt*“ verborgen bleiben musste.¹²⁸

127 E. Levinas, „La trace de l'autre“, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1994, S. 194.

128 E. Levinas, a.a.O., S. 198: „*Le visage* est précisément *l'unique ouverture* où la signification du transcendant *n'annule pas* la transcendance pour la faire entrer dans un ordre immanent, mais où, au contraire, la transcendance *se maintient* comme transcendance

„Visitation“ ist weder unerwünschte Erscheinung eines anderen Menschen noch eine unglückliche Figur der eigenen Selbsterscheinung – etwa ein Ungeschick, das durch einen selbst passiert. Sie ist *Epiphanie des „Anderen“*, sofern dieses „*hors contexte*“ und „*sans médiation*“ ist, d. h. ohne Kontext und ohne Vermittlung.¹²⁹ Dieses „Andere“ ist das *Antlitz*. Seine Epiphanie ist „*vivante*“, „*lebendig*“. Ihr Leben besteht hierin: „*à défaire la forme*“, „*à se dévêtir de la forme qui pourtant le manifeste*“, „die Form aufzulösen“, „sich der Form zu entledigen, die ihn gleichwohl manifestiert“. ¹³⁰ Diese Form ist „*forme plastique*“, „*essence plastique*“, *plastische Form*, *plastisches Wesen* – „*où sa figure pourtant se dessine*“, „auf dem indes *seine Gestalt* sich schon abzeichnet“. ¹³¹ Das Antlitz kann nicht als Physiognomie gesehen werden. Es entbindet sich der *plastischen „Gestaltbildung“*, in der sich seine Figur dennoch abzeichnet. Sie kann darin nicht *aufgenommen* werden. Dieses „Leben“ „*est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation*“, ist „ein Mehr über die unvermeidliche Erstarrung der Erscheinung hinaus“. ¹³² Angesichts des Blickes, der die Dinge trifft, ihnen eine Gestalt aufprägt, mit denen er sie zum Stillstand bringt, bedeutet dieses Leben des Antlitzes eine „*Leere*“, in die er vorstößt. Das Antlitz entzieht sich der *Gestaltkonfiguration*. Was in dieser Epiphanie dem Blick erscheint, ist, mit Sartre gesprochen, „*un pur trou*“, ein „*bloßes Loch*“, ¹³³ soweit in dieser *Plastik* sich keine Gestalt ausbildet, in der die Zeichnung, etwa der Figur des Antlitzes, aufgenommen werden könnte. Die Phänomenalität dieser eigentümlichen Plastik ist „*nudité*“, „*Nacktheit*“, bzw. „*abstraction*“, „*Abstraktion*“, – „*dépouillement sans aucun orne-*

toujours révolue du transcendant.“ Vgl. ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg 1998, S. 228: „Das Antlitz ist gerade die *einzigste Erschließung*, in der das Bedeuten des Transzendenten nicht die Transzendenz vernichtet, um sie einer immanenten Ordnung einzufügen; hier im Gegenteil erhält sich die Transzendenz als immer verfllossene Transzendenz des Transzendenten.“ Als „*irrectitude*“, „*Unrichtigkeit*“ (S. 198/dt. S. 228) ist dieses Be-deuten des Transzendenten nicht „*passage empirique*“, „*empirisches Vorbeigehen*“ (S. 201/dt. S. 234). Es ist aber gerade keine „*transzendente Antizipation*“ im Sinne H. Lipps', d. h. „ein Modus des Ansprechens, dessen Niederschlag der logos ist“, in dem etwas kategorial „*konzipiert*“ wird, was daraufhin zurechtgerückt werden könnte, dass es in der „*Phänomenalität*“ als „*Stufe der Manifestation*“, „*zwar nicht realiter vorhanden*“, „*dessen ungeachtet*“ auf dieser Stufe doch „*eben zu erreichen ist*“. – Vgl. *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, a.a.O., S. 51, S. 48 und S. 82.

129 E. Levinas, a.a.O., S. 194/dt. S. 221.

130 A.a.O., S. 194/dt. S. 221.

131 Ebd.

132 Ebd.

133 A.a.O., S. 198/dt. S. 227.

ment“, „Entblößung ohne irgendeinen Schmuck“, „*absolution*“, „*Absolution*“, „un détachement au sein de sa production“, „Ab-lösung inmitten seiner Produktion“, seiner Hervorbringung.¹³⁴ „Dépouillé de sa forme même, le visage est transi de sa nudité.“ „Seiner Form entkleidet, ist das Antlitz durch und durch Nacktheit.“ „Il est une *misère*“; es ist „ein Elend“. ¹³⁵

Dieses „Ungestaltete“, sich der Gestaltung Verweigernde erscheinen zu lassen, hat Hegel dadurch vorzubeugen versucht, dass er „das in dem sonstigen Dasein von der Zufälligkeit und Äußerlichkeit *Befleckte* zur [...] Harmonie mit seinem wahren Begriffe zurückführte“, „alles, was in der Erscheinung demselben nicht entspricht, beiseite warf und erst durch diese *Reini-gung* das Ideal hervorbrachte“. ¹³⁶ Für Lipps wurde es im Ekel „*sinnlich erfaßt*“; der Ekel war ihm „eine Empfindung“, in der „einen etwas *nur eben ankommt*“, „ohne *transparent* zu werden in Richtung auf Abgründe“, d.h. „in denen dieses Abgründige also ‚*erlebt*‘ wird“¹³⁷: ein sich breit Machendes, das klebrig, aus Unkraft haftet und sich gleichsam darin ausspielt, insofern „aufsässig“ ist. Für Levinas darf die Epiphanie des Antlitzes „à aucun titre se convertir en révélation – fût-elle symbolisme ou suggestion“ – „unter gar keiner Bedingung in *Offenbarung* verwandelt werden, sei sie symbolisch oder suggestiv“. ¹³⁸ Weder *Zusammenstimmung* des Äußeren mit einem Inneren noch „Anfechtung“ von dem her, was daraufhin gerade „als ekelhaft empfunden wird“, ist die Epiphanie des Antlitzes dennoch „au sens littéral du terme: ‚extra-ordinaire‘“ – „im buchstäblichen Sinne des Wortes ‚außer-gewöhnlich‘“ – etwas Außerordentliches. ¹³⁹ Als Heimsuchung ist sie „venue“, „de derrière son apparence“, ein „Hervorkommen hinter seiner Erscheinung“, die „dénûment“ ist. ¹⁴⁰

Was hinter der Erscheinung hervorkommt, ist weder Gegenblick noch blinder Fleck, und ebenfalls keine „Zweideutigkeit“, „Blöße“ oder „Schwäche“ – was „in kaleidoskopartiger Ver-

¹³⁴ A.a.O., S. 194/dt. S. 222.

¹³⁵ A.a.O., S. 195/dt. S. 222 und S. 223.

¹³⁶ Hegel, a.a.O., S. 157.

¹³⁷ H. Lipps, *Die menschliche Natur*, a.a.O., S. 14.

¹³⁸ E. Levinas, a.a.O., S. 195/dt. 222.

¹³⁹ A.a.O., S. 194–195/dt. S. 222.

¹⁴⁰ A.a.O., S. 194/dt. S. 221.

schiebung“ in der Verlegenheit, der *gêne* und der Scham z. B., „wiederkehrt“. ¹⁴¹ Man *gibt sich nicht* etwas in dieser Erscheinung, das daraufhin hervorkommen würde *in der Richtung auf einen selbst*. Darin wird das *koexistenzielle* Verhalten, das in der Fremderscheinung des Menschen ein „Auch-Sein“ erblickt, von Levinas *durch einen entscheidenden Schritt überwunden*. Die „venue“ ist keine „visite“. In der Nacktheit des Antlitzes ist keine Schieflage *angesagt*, die es irgendwie zurechtzurücken gilt. Die Richtung *verschiebt* sich. Die Fremderscheinung des Menschen wird hier nicht vom Blick eines anderen Menschen heimgesucht. „La nudité du visage [...] est déjà supplication dans la droiture qui me vise. Mais cette supplication est une exigence. L’humilité s’unit en lui à la hauteur. Et par là s’annonce la *dimension éthique* de la visitation.“ „Die Nacktheit des Antlitzes ist [...] in der Direktheit, die auf mich zielt, schon inständiges Flehen. Aber dieses Flehen fordert. In ihm vereinigt sich die Demut mit der Erhabenheit. Und dadurch kündigt sich die ethische Dimension der Heimsuchung an.“ ¹⁴²

Weder Konversion noch Reaktion, ist die Heimsuchung „appel“, „Anruf“. ¹⁴³ Die „droiture qui me vise“ ist nicht die des stellenden Blickes. Die „supplication“, das „inständige Flehen“ ist nicht etwas, was gewendet werden könnte in der Richtung auf existenzielle Auseinandersetzungen. Es ist eine Anforderung. In der Wehrlosigkeit des Antlitzes vollzieht sich die Axialverschiebung, die die waagerechte Stellung des Blickes kippt – an der Stelle, wo seine Tugend und seine Kraft zerbricht: wo nichts Standhaltendes mehr gewonnen werden kann. Die Tieflage des Blickes tritt zurück zugunsten der hinterhältigen *Niedrigkeit* des Antlitzes, in dem es nichts gibt, was als Standhaltendes betrachtet werden kann. Indem es von „hinter seiner Erscheinung“ spricht, *erhebt* es sich, gewinnt „hauteur“ – hebt sich damit zugleich *über alle Erscheinung* hinweg. Sofern Erscheinung, als *Phänomen* genommen, „déjà image, manifestation captive de sa forme plastique et muette“ ist, „bereits *Bild* ist, Manifestation, die gefangen ist in ihrer plastischen und stummen Form“. ¹⁴⁴ Diese

141 H. Lipps, a.a.O., S. 34.

142 E. Levinas, a.a.O., S. 195/dt. S. 222–223.

143 A.a.O., S. 195/dt. S. 223.

144 A.a.O., S. 194/dt. S. 221.

„hauteur“ ist aber nicht – wie die deutsche Übersetzung es nahelegt – „Erhabenheit“¹⁴⁵, jedenfalls nicht in dem Sinne der erhabenen Gestalt Hegels, die die höchste Lebendigkeit gerade in die Statik, in das In-sich-Ruhen einbildete. Sie ist ebenfalls nicht „Entschiedenheit“, für die das *Bewegungsbild*, die „Bewegungsmelodie“ ausschlaggebende Bedeutung besaß.¹⁴⁶ Nur dieser konnte man entnehmen, was im leiblichen Sich-Benehmen als ein „Unverwechselbares“ liegt: etwas Anspruchsvolles, worauf man, selbst beansprucht, in „Bestimmungen“ zukommt, die als Ausdruck freier Entscheidungen zu *deuten* sind. Im „Sprechen“ des *Antlitzes*¹⁴⁷ wird nicht, wie im Sprechen des *Gesichts* (*le front*), eine Entschiedenheit bedeutet. Denn es ist Wehrlosigkeit, die hier sich zum „inständigen Flehen“, zur „supplication“ erhebt. Diese Inständigkeit ist keine „freie Rückkehr des Geistes“ zu sich selbst; der „exzentrischen Positionalität“ im Sinne Plessners ist sie geradezu als Oppositionslosigkeit entgegengesetzt. Als Flehen *erficht* sie nichts, was nur so ins Freie kommen könnte. Irgendein *Akkord* ist darin ebenfalls nicht angeschlagen. Die „hauteur“, die „Höhe“ der „supplication“ *senkt sich* vielmehr immer tiefer in die Niedrigkeit des Antlitzes ein, indem es sich der plastischen Form entbindet, sich der Gestaltkonfiguration verweigert. Die Erhebung der „hauteur“ „dans la droiture qui me vise“ ist weder „Aufhebung“ noch „Standhaftigkeit“. Als „venue“ kommt sie nur *als* „Anruf“, „appel“. Indem sie „hauteur“ mit „humilité“ vereinigt. Auf die Niedrighaltung *in* der Höhe kommt es an – die eben darin keine Erhabenheit sein kann im Sinne „übertreffender“ Erscheinung. Das Sprechen des Antlitzes bringt die Erscheinung, das Phänomen ins *Hintertreffen*. Es spricht nicht *in*, sondern „de derrière son apparence“. ¹⁴⁸ Das Flehen fordert nur *an*, was als „Botschaft“ auf die „ethische Dimension der Heimsuchung“ *bringt*. Sie ist im Flehen nicht etwa auch „ausgesprochen“, nicht als „Aufforderung“ auch darin „enthalten“. Weder symbolisch noch suggestiv, ist die „supplication“, in der „l’humilité s’unit à la hauteur“, als Epi-

145 A.a.O., dt. S. 223.

146 Vgl. dazu: G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, a.a.O., S. 172ff.

147 A.a.O., S. 194/dt. S. 221: „Le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours.“ „Das Antlitz spricht. Die Erscheinung des Antlitzes ist die erste Rede.“

148 Ebd.

phanie *keine* Offenbarung. Es wird darin keine Botschaft mitgeteilt oder „verkündet“. In der Vereinigung der Demut mit der Erhabenheit liegt nicht etwas, was als Botschaft auch „gefasst“ werden kann. „*Par là s’annonce la dimension éthique.*“¹⁴⁹

Von dieser *Verhaltenheit des Ethos* sagt Levinas, dass sie „irréductible à la catégorie“ ist, „nicht auf eine *Kategorie* zurückgeführt werden kann“.¹⁵⁰ Die „transzendental transzendierende“ Bewegung, die in der Fremderscheinung des Menschen als Erscheinung des Antlitzes – „als *des Anderen*“ – einsetzt, kann nicht auf den Nenner eines *Verständnisses* gebracht werden.¹⁵¹ Ein strahlender Stern ist sie nicht; eine hohe Stirn, die man der Welt zu bieten vermag, wird man hierin nicht erblicken.

VI. Die Botschaft

Mit H. Barth haben wir die *Mitte der Virtualität* zu *destruieren* versucht, um den Ort eines „deontologischen Anspruchs“ aufzusuchen.¹⁵² Wir sind auf eine *Botschaft* gebracht, die sich aber nicht im Antlitz des Menschen etwa *offenbart*. Die Epiphanie des Antlitzes ist in einem dezidierten Sinne *nicht* „*imago dei*“. Sie ist *keine* „*Verkündung*“.¹⁵³

Auf die „*Urbildlichkeit Christi*“ hatte die Hermeneutik es in Diltheys *Schleiermacher-Biographie* abgesehen.¹⁵⁴ Wie sie in der Sittlichkeit der christlichen Gemeinde als eines *corpus mysticum* zur Selbstverwirklichung kam, suchte Dilthey zuletzt am Faden der *Theologischen Jugendschriften* Hegels zu erfassen.¹⁵⁵ Er wandte sich der Liebesreligion zu. Damit ist der *geschichtliche* Ort berührt, an dem die „*Hermeneutik des Daseins*“ sich von der neutestamentlichen Hermeneutik abkehrte, der Christolo-

149 A.a.O., S. 195.

150 A.a.O., S. 196/dt. S. 225.

151 Levinas deutet an, dass es sich hier um „un bouleversement de l’intentionnalité, un bouleversement de cet appétit de lumière“ handelt – um eine „Umwälzung der Intentionalität“, „ihres Hungers nach Licht“: a.a.O., S. 196/dt. S. 225.

152 H. Barth, *Erkenntnis der Existenz*, a.a.O., S. 183–184ff.

153 E. Levinas, a.a.O., S. 202.

154 W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*. Zweiter Band: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, Ges. Schriften Bd. XIV, Göttingen 1966, insbes.: Zweite Abteilung: *Schleiermachers System als Theologie*, S. 481ff.

155 W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, Ges. Schriften Bd. IV, Göttingen 1968, insbes.: Erster und Zweiter Abschnitt, S. 18ff. resp. S. 68ff.

gie entrann. Sie hat dieses Erbe, in das Dilthey noch hineinstand, nicht übernommen. Diese Hermeneutik haben wir mit einer *Phänomenologie*, die sich dem In die Erscheinung Treten des Menschen zuwendet, zurückgedrängt. Von einer *Menschwerdung des Gottes* kann aber darin *nicht* die Rede sein. Eine „Fleischwerdung“ des Wortes ereignet sich in ihr nur insofern, als in dieser sich nichts offenbart, was *als Verkündung* gefasst werden könnte. An H. Barth, der sich erneut der *christlichen Existenz* zuwandte, in den Epiphanien des Leben Jesu eine Gegenstimme suchte, um für den deontologischen Anspruch existenzieller „Erkenntnis“ einen Resonanzboden zu gewinnen, muss die Frage gerichtet werden, ob ein solcher Anspruch als eine „Voraussetzung“ gelten darf, damit man existenzielle Erkenntnis in ihm „begründen“ kann.¹⁵⁶ Der in den Epiphanien des Leben Jesu hervorgelockte „Ruf der Berufung“ wird von H. Barth in eine „Dialektik der *Sinnerfüllung*“ überführt.¹⁵⁷ Diese ist jedoch in der *Phänomenologie des Antlitzes* nicht ohne weiteres so enthalten. Die „incarnation“ des Wortes, als Anruf, „appel“, ist nicht, wie H. Barth meint, bereits „Manifestation eines *Telos*“.¹⁵⁸ Sie kann nicht – kantisch – im vorweg auf eine *Handlung* – etwa die des *Lebensopfers* – *eingestellt* werden.¹⁵⁹ Sie ist nicht „deontologisch“ in dem Sinne, dass hier etwas angesprochen wird, was dem Menschen zu „Gebote“ steht. Die „supplication“ des Antlitzes ist nicht Logos eines *θεον*, eines Gesollten.¹⁶⁰ Sie ist „annonce“, „Ankündigung“ einer ethischen

156 H. Barth, *Erkenntnis der Existenz*, a.a.O., S. 183–184: „Nach der hier vertretenen existenzphilosophischen Lehre findet die existentielle Erkenntnis in der deontologischen *Voraussetzung* der Existenz ihre entscheidende *Begründung*.“

157 Ebd.

158 A.a.O., S. 184–185. Wichtig ist allerdings, dass für H. Barth „zur Manifestation des transzendierenden Ursprungs aller Existenz [...] *nicht erst die dem Verstande durchschichtige Handlung*, sondern schon die Entfaltung humaner Bildung und Gestaltung, wie sie in der *Leiblichkeit des Menschen* in die Erscheinung tritt, wird“; es gelingt ihm aber *nicht*, „das eigenartige Wesen der menschlichen *Physiognomie*“ zu *überwinden* in der Richtung auf die „*Unwägbarkeit* dessen“, was – gerade „im Antlitz“ – *nicht als* „Manifestation eines *Telos*“, „ausgesprochen“ wird, d. h. nicht als „Kundgabe der Bestimmung“ eines „Sinnes“ gefasst werden kann; vgl. a.a.O., S. 189–190. Diese – entscheidende – Differenz zur Phänomenologie des Antlitzes zeigt sich auch in seiner Exegese über 2. Korinther Kap. IV (in: *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*, a.a.O., S. 238ff.), die „im Zeichen einer *visuellen Auffassung* des Offenbarungsgeheimnisses“ steht: „Was den Menschen *beherrscht*, das gibt ihm *seine Physiognomie*“ – ebd., S. 239. Dass das Antlitz nicht als Physiognomie *gesehen* werden kann, gerade hierin eine „Epiphanie“ gelegen ist, die keine „Offenbarung“ im Sinne einer „Verkündung“ ist, wird H. Barth nicht zum „exegetischen“ Leitfaden.

159 Vgl. dazu H. Barth, a.a.O., S. 186ff.

160 Levinas' „exigence“ – *cet „ordre irrécusable“ du „commandement“* – ist nicht, wie die deutsche Übersetzung es nahelegen möchte: „Gebot“ (Levinas, a.a.O., S. 195/dt. S. 223), sondern: „injonction“ und „sommation“: „Injunktion“: „Einschärfung“ und „Sommation“: „Vorladung“.

„Haltung“, die *keine Kategorie* ist.¹⁶¹ Eben darin zeigt sie ihre Verhaltenheit. Sie ist *keine Ethik*. Der „transzendental transzendierenden“ Bewegung dieser Epiphanie kommt *keine „Dialektik der Sinnerfüllung“* entgegen. Sie ist nicht, als *Praxis* kantischer Vernunft, auf den Nenner eines *Kategorialen* gebracht – und insofern auch kein „Gewissensbiss“.

Das *vinculum fidei et amoris* knüpfte sich einst in der *Menschwerdung des Gottes*. Die liebevolle Treue wurde darin gehalten. „In God we trust.“ In der ästhetischen Aufstellung, in der optischen Einstellung des Menschen webt es sich nicht. Im „*dé-sir*“ Levinas¹⁶² leidet es einen *Aufschub*, eine *Epochè*, die man schmerzhaft empfinden mag. Die Phänomenologie verbindet Logos und Ethos nicht auf eine Weise, die noch weiter als zu dem *Hinterhalt* des Antlitzes zurückgreift. Auf das „*Dasein*“ des Menschen ist sie nicht erpicht. Das In die Erscheinung Treten der menschlichen Existenz ist ihr aber, von der *Unscheinbarkeit* ihrer Sicht, der *Anmut* ihres Gesichts (*la face*), der Entschiedenheit ihres frontalen Blickes (*le front*) bis zur Epiphanie des Antlitzes (*le visage*) *kein göttliches Versprechen*.

Dilthey ereilte inmitten seiner Arbeiten zur Geschichte der christlichen Weltanschauung¹⁶³ die Nachricht vom Tode des „*apostolischen Symbolums*“. D. F. Strauß sprach das Todesurteil aus, nachdem die Schule F. C. Baur die evangelischen

161 Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht H. Barths Unterscheidung von „ansprechendem“ und „aussprechendem Wort“ in seinem Beitrag: „Das ‚Wort der Versöhnung‘“, (a.a.O., S. 206); ihr entspricht der Unterschied zwischen „dynamisch-revelatorischer“ und „ontologisch-pragmatischer Auslegung von Inkarnation“ als „Kraft der Erweckung“ resp. als „Bewirken“, d. h. „in einen Wirkungszusammenhang Eintreten“ (a.a.O., S. 209). Inkarnation als „Fleischwerdung des Wortes“ ist aber für H. Barth ein *spezifisches „Ereignis“*: „Das ‚Ereignis‘ des Wortes liegt aber hier in einer *unerhörten Erfüllung*“ der „dynamis“ der „Bedeutung“ des Wortes: „in der *Manifestation Gottes im Menschen*“. – Demgegenüber ist für Levinas das Sprechen des Antlitzes als „significance“ ein „signifier sans faire apparaître“ – „en situant cette signification à partir de la phénoménologie qu'elle interromp“ – als „Bedeuten“ ein „Bedeuten, *ohne* in die Erscheinung zu rufen“, dem man sich nur „im *Ausgang von der Phänomenologie*, obwohl es die *Phänomenologie unterbricht*“ nähern kann. Levinas, a.a.O., S. 198–199/dt. S. 230.

162 E. Levinas, a.a.O., S. 192ff./dt. S. 218ff.

163 Vgl. Diltheys Brief an W. Scherer (Mai 1870) in: Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870. Zusammengestellt von C. Misch geb. Dilthey, Leipzig/Berlin 1933, S. 281: „So kam ich auf die Universität, und hier stellte sich sehr bald mein Plan fest, Kirchen- und Dogmengeschichte zum *Studium der Geschichte der christlichen Weltanschauung im Abendlande* zu verknüpfen [...]“. Dieser Plan gab ihm nicht nur die Richtung seiner frühesten Arbeiten vor; er prägte nachhaltig seine *Biographie Schleiermachers*, sein *Studium der Theologischen Jugendschriften Hegels*, seine *Forschungen zur Anthropologie des 16. und 17. Jahrhunderts*, seine „Phänomenologie der Metaphysik“ im Ersten Band der *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, seine geschichtsphilosophischen Vorlesungen, seine Weltanschauungslehre – bis zu seinem letzten Manuskript über *Das Problem der Religion*.

Schriften der historischen Kritik unterzogen hatte.¹⁶⁴ Nicht nur klaffte eine Lücke zwischen der Zeugenschaft der christlichen Urgemeinde und den evangelischen Schriften.¹⁶⁵ Die Herzkammer der evangelischen Botschaft, die Trinitätslehre, war betroffen. In *La trace de l'Autre* wird auch nur auffällig, wie die Epiphanie des Antlitzes „mouvement sans retour“, Exodus im Sinne alttestamentlicher Überlieferung, *ohne Heimkehr* ist.¹⁶⁶ Immer wieder kommt H. Barth auf den *Porträtmaler* zu sprechen, dem es nicht gelingt, im *Bildnis* das Menschengesicht *integral* zu erfassen.¹⁶⁷ Auch H. Lipps wandte sich der „Charakterisierung eines Menschen“ zu, soweit „die Art eines Menschen *nur gezeichnet* werden kann“. „Die Gesichtszüge, in denen es Ähnlichkeiten gibt, sind *nicht* in dem Sinn charakteristisch, wie im *Blick auf die ganze Art* eines Menschen die einzelnen Züge seines Auftretens und Verhaltens *untereinander zur Deckung kommen*. Der Mensch zeigt sich *nicht eigentlich* in seinem Gesicht. Lediglich durch das ‚Sprechende‘ des Porträts kann er *getroffen* werden.“¹⁶⁸ Wenn es nach Hegel ginge, müsste der Porträtmaler, „der es *noch am wenigsten* mit dem *Ideal* der Kunst zu tun hat“, „alle die Äußerlichkeiten in Gestalt und Ausdruck, in Form, Farbe und Zügen, das nur Natürliche des bedürftigen Daseins, die Härchen, Poren, Närbchen, *Flecke der Haut* fortlassen“, damit „die wahren Züge, welche der Ausdruck der *eigensten Seele des Subjekts* sind“, heraustreten.¹⁶⁹ Diesen „Flecken der Haut“, diesem „von der Zufälligkeit und Äußerlichkeit *Befleckten*“¹⁷⁰ widmet P. Claudel in *L'annonce faite à Marie* einen Schlussakt.¹⁷¹

164 D. F. Strauß, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* (1872), Bonn 1903, insbes. S. 8ff. Zur Bedeutung F. C. Baur und der Tübinger Schule vgl.: W. Dilthey, F. C. Baur, in: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, Ges. Schriften Bd. IV, a.a.O., S. 403–432.

165 Vgl. dazu die sorgfältigen Ausführungen H. Barths zum „Kerygma“ – der „Verkündigung in der Urgemeinde“ – bzw. zur „Überlieferung des Neuen Testaments“ in ihrem Verhältnis zur „kirchlichen“ und zur „gnostischen“ Tradition, in: *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*, a.a.O., S. 300ff. und S. 342ff.

166 Levinas, a.a.O., S. 189ff. und S. 202.

167 H. Barth, *Erkenntnis der Existenz*, a.a.O., insbes. S. 327ff., S. 344ff; zum Porträt, vgl. ebenfalls: ders., *Philosophie des Ästhetischen*, Regensburg 2006, S. 95.

168 H. Lipps, *Die menschliche Natur*, a.a.O., S. 143.

169 Hegel, a.a.O., S. 157–158.

170 A.a.O., S. 157.

171 P. Claudel, *L'annonce faite à Marie. Version définitive pour la scène* (1912), Gallimard 1940, *Acte IV, Scène II*, S. 170ff.

Unter der linken Brust, an der Stelle, wo das Herz sitzt, trägt Violaine Vercors den Fleck der Lepra „comme une fleur d’argent dont sa chair est blasonnée“. ¹⁷² Einem einzigen Kuss, den sie Pierre de Craon schenkte, verdankt Violaine diese „infame“ Blume. ¹⁷³ Er machte sich auf den Weg nach Reims, die „Justice“-Kirche zu errichten. ¹⁷⁴ Aus dem Leprosium von Géyn führt ihr Vater, Anne Vercors, die erblindete Violaine heim. ¹⁷⁵ An Weihnachten hatte sie das Kind ihrer Schwester Mara wieder zum Leben erweckt – in jener besternten Nacht, in der Jeanne d’Arc den König nach Reims brachte, die Weihe zu empfangen. ¹⁷⁶ In der Nacht der Epiphanie erblickte Jeanne, die man „la Pucelle“ nennt, das Licht. ¹⁷⁷ Das Angelusläuten erklingt. ¹⁷⁸

Dieser Fleck ist Botschaft. Ein „großes, unaussprechliches Geheimnis“ ist er, das nur in dem Augenblick, in dem die „fürchterliche Sonne“ daran hindert, Violaines Gesicht zu sehen, gelüftet wird. ¹⁷⁹ Der verstohlene Kuss war ein Kuss Gottes. „La bouche de la femme, avant l’homme, elle est à Dieu.“ „Der Mund der Frau gehört, vor dem Mann, Gott.“ ¹⁸⁰ Für Violaine, die man „Sans-figure“ nennt, ¹⁸¹ war dieser Kuss eine sonderbare Empfängnis. Ein Ruf erging – „au sein de cette horreur, au sein de cette ennemie, au sein de cette personne en ruine, au sein de cette abominable lépreuse“. ¹⁸² Aus der Brust dieses Gräuels, dieser Feindlichkeit, dieser zugrunde gerichteten Person, dieses abscheulichen Leprosen kam er empor. Zum Leben erweckte er ein Kind, das nicht ihrem Schoß entsprang. „Et le Verbe s’est fait chair et il a habité parmi nous.“ „Und das Wort wurde Fleisch und wohnte bei uns.“ ¹⁸³

172 A.a.O., S. 98.

173 A.a.O., S. 34.

174 A.a.O., S. 20.

175 A.a.O., S. 103.

176 A.a.O., S. 152–153.

177 A.a.O., S. 120.

178 A.a.O., S. 182.

179 A.a.O., S. 96–97.

180 A.a.O., S. 176.

181 A.a.O., S. 130.

182 A.a.O., S. 183.

183 Ebd.

“Ah que c’est doux, ah que cela est terrible de mettre une âme au monde!” – “ah wie süß, wie schrecklich, eine Seele zur Welt zu bringen!”¹⁸⁴

Die phänomenologische *Statik* und *Dynamik* des In die Erscheinung Tretens menschlicher Existenz haben wir bis auf den Punkt gelenkt, auf dem ihrer Physiognomie die feinste Haut abgezogen wurde. Es bleibt das Rätsel einer *doppelten* Geburt: aus dem Schoß des *fremden* Mutterleibes und dem Kuss des *Gottes*, ein darin Umgeboren-, ein zweites Mal Erweckt-Werden. „Je pense, j’essaye de comprendre.“ Ich denke, ich versuche zu verstehen.“¹⁸⁵ „C’est un miracle.“ „Ein Wunder ist es.“¹⁸⁶ „Ecoute.“ „Je n’entends rien.“ „Hör zu“; „ich vernehme nichts“, sagen Violaines Schwester, Mara Vercors, und ihr Gatte, Jacques Hury einander.¹⁸⁷ „J’entends“, sagt Violaine, „ich vernehme“. „Qu’entends-tu?“, „was hörst du denn?“, fragt Mara. – „*Les choses exister avec moi.*“ „Die Dinge mit mir bestehen.“¹⁸⁸

Der Weltstrahl kehrt sich. Er ist nicht die sichtbar gleiche Entfernung zu einem Fixstern. Er ist die unsichtbare, dem Läuten des Angelus nur er-hörte gleiche Nähe zu einem Kinde.

184 A.a.O., S. 188.

185 A.a.O., S. 164.

186 Ebd.

187 A.a.O., S. 165.

188 A.a.O., S. 136.

Der Autor

Guy van Kerckhoven (Prof. Dr.) lehrt Philosophie und Ethik an der assoz. Fakultät f. Kunst und Architektur der Universität Leuven in Brüssel. Seine Forschungsschwerpunkte sind Phänomenologie und Hermeneutik.

Abbildungsnachweis

Chefs-D'Oeuvre de l'Art. Grands Peintres. Vol. 109. Pisanello. Ed. Hachette 1968. Les Tableaux. Bild II.