Zeitschrift: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft = Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 4 (1944)

Artikel: Philosophie des Barock

Autor: Herbertz, Richard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883859

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Philosophie des Barock.

Von Richard Herbertz.

Schon der Titel dieser Arbeit gibt Anlaß zu kritischen Bedenken. Gibt es überhaupt eine Philosophie des Barock? Selbstverständlich ist das nicht. Denn mit dem Ausdruck Barock bezeichnen wir ja geläufigerweise einen bestimmten *Kunst*stil einer bestimmten Zeitepoche, nämlich den nachrenaissancistischen abendländischen Kunststil des Zeitalters, das wir durch die Jahreszahlen 1550 bis 1700 so *ungefähr* abgrenzen können. Nun sind wir freilich in einem anderen Fall gewohnt, unbedenklich und ohne weiteres den Namen des Kunststiles einer bestimmten Zeitepoche auch zur Bezeichnung der Philosophie des betreffenden Zeitalters zu verwenden: Philosophie der Renaissance! Und hier wird das analoge kritische Bedenken: «Gibt es überhaupt eine Philosophie der Renaissance?» nicht so leicht in uns aufsteigen. Denn einerseits läßt sich der Ausdruck «Renaissance», Wiedergeburt, sinnvoll ebenso zur Bezeichnung der Wiederbelebung philosophischer wie künstlerischer Geistesschätze verwenden. (Wobei wir uns freilich der Aequivokation bewußt bleiben müssen!) Anderseits hat die «Philosophie der Renaissance» so viele prägnante und typische Beweise ihres Daseins geliefert (zum Beispiel: die florentinische Akademie!), daß an ihrer Existenz füglich nicht gezweifelt werden kann. Grundsätzlich aber kann das erwähnte kritische Bedenken im einen wie im andern Fall erhoben werden. Es lautet: Ist das, was wir «Stil» nennen, ein geistiges Phänomen, das *nur* in der Kunst offenbar wird? Oder ist Stil letzten Endes ein philosophisches «Urphänomen», also ein Phänomen, das im gesamten Lebensgefühl, im «Weltanschaulichen» seine Wurzel hat und daher auch in sinnvoller Weise zum Gegenstand philosophischer Untersuchung gemacht werden kann und muß? So daß also *jeder* Kunststil letzten Endes im Philosophischen gründet. Wir sind dieser Ueberzeugung und glauben also, daß eine philosophische Vertiefung des Stilbegriffes gebieterisches Postulat ist. Darüber hinaus sind wir

zu der Ueberzeugung gelangt, daß eine Anerkenntnis, die für die Renaissance recht ist, auch für das Barock billig sein muß. Die Anerkenntnis nämlich, daß — genau so wie der Kunststil der Renaissance — auch derjenige des Barockzeitalters einen einzigartigen, spezifischen, und zwar *philosophischen* geistigen Gehalt zum Ausdruck bringt, der uns berechtigt, genau so von einer Philosophie des Barock zu sprechen wie von einer Philosophie der Renaissance. Als ein Kriterium dieses Sachverhaltes sehen wir die Tatsache an, daß es die Philosophen immer wieder gedrängt hat, zu den «Ideen» der Renaissance und des Barock in kritischer Wertvergleichung Stellung zu nehmen. Denken wir z. B. an die Abwertung des Barock zugunsten der Renaissance durch Jacob Burckhardt und Benedetto Croce und umgekehrt an die Abwertung der Renaissance zugunsten des Barock durch Oswald Spengler. Solche Wertvergleichungen stellen uns aber vor das Problem der Prinzipien und Maßstäbe des «richtigen» Wertens. Dies ist aber ein im eminenten Sinne philosophisches Phänomen. Damit haben wir freilich unsere These, daß jeder Kunststil letzten Endes im Philosophischen gründe, nur durch ein «argumentum ad hominem» gestützt. Wir bleiben also verpflichtet, diese These auch durch rein sachliche Argumente zu begründen. Diese objektive Vertiefung des Stilbegriffes möchten wir durch folgende Ueberlegung anstreben: Ein Kunststil ist zweifellos *zunächst* ein reines Ausdrucksphänomen. Er kennzeichnet eine bestimmte Art und Weise künstlerischer Darstellung. In ihr kommt psychologisch die persönliche geistige Eigenart, die «Individualität» des darstellenden Künstlers zum Ausdruck, phänomenologisch die Eigenart des «intentionalen Aktes» und der Erlebnisform der Darstellung. Bei der vertieften Auffassung des Stilphänomens denken wir aber an ein geistiges Phänomen, an das die Ausdruckspsychologie und die phänomenologische Akt- und Erlebnisanalyse *grundsätzlich* nicht herankommen können. Wir denken an jenes geistige Phänomen, das wir in den Griff bekommen, wenn wir zwei Wahrheiten zur Synthese bringen. Nämlich die Wahrheit des Buffon-Wortes: «Le style c'est l'homme même» mit der Wahrheit des Fichte-Wortes: «Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.» Beide Wahrheiten zusammengenommen führen zu der Einsicht, daß Stil im vertieften Wort-

sinne eine Form des «Ich-Weltbezuges» ist, eine besondere Art des um sich selbst wissenden Daseins, also des Daseins gleich Menschsein. Kurz: daß Stil im vertieften Sinne ein *existentielles* Phänomen ist. Im «*Existential*» des Stiles gründet jeweilen eine bestimmte Befindlichkeit, ein bestimmtes Lebensgefühl, ein «*Emotional*». Anders ausgedrückt: Stil ist ein Strukturphänomen, das sich uns bei letztmöglicher Besinnung auf die Bedingungen von «Verhalten überhaupt» ergibt. Damit ist zugleich gesagt, daß jeder Stil letzten Endes ein philosophisches Phänomen und umgekehrt jede Philosophie letzten Endes ein Stilphänomen ist.

Was ergibt sich nun aus dieser Auffassung für die *Geschichte* der Philosophie? Sie ist Stilgeschichte im vertieften Wortsinn. Sie bringt die zeitbedingten Variationen desselben Themas: Stil! Hegel hat gelehrt, daß die Philosophie einer Zeit die in Gedanken erfaßte Zeit selbst sei. Diese «in Gedanken gefaßte Zeit selbst» ist nichts anderes als das, was wir den philosophischen Stil einer Zeit nennen. In ihm gründet der künstlerische und überhaupt der geistige Ausdrucksstil eben dieser Zeit. So gibt es auch ein «in Gedanken gefaßtes» Barockzeitalter, einen philosophischen Barockstil, in dem das künstlerische Barock gründet. Wir pflegen solche philosophischen Stilphänomene sprachlich mit Ausdrücken zu bezeichnen, die auf «. . . ismus» endigen. So wollen wir uns also notgedrungen entschließen, auch von «*Barockismus*» zu sprechen, so häßlich dieses Wort auch sprachlich ist.

Unsere Aufgabe soll nun eine doppelte sein: 1. Eine philosophiegeschichtliche *Darstellung* des Barockismus, in der eine bestimmte geschichtsphilosophische *Deutung* dieses philosophischen Stilphänomens gründen soll. Entsprechend Hegels bekanntem Wort, daß die Geschichte der Philosophie die Philosophie der Geschichte ist. 2. In dieser geschichtsphilosophischen Deutung des Barockismus soll dann wiederum eine kulturphilosophische *Wertung* dieses philosophischen Stils gründen. Dabei soll insbesondere die Tragfähigkeit der «Idee» des Barockismus für die Gegenwart, d. h. die Frage geprüft werden, ob der Barockismus zur Lösung der philosophischen Problematik der Gegenwart in irgendeinem Sinne und auf irgendeine Weise dienen kann.

I. Darstellung und Deutung.

Was die philosophiegeschichtliche Darstellung anbetrifft, so ist uns unsere Aufgabe insofern — aber auch *nur* insofern — leicht gemacht, als wir hier an ein ganz bestimmtes geschichtliches Geschehen anknüpfen können, nämlich an die Gegenreformation und ihren Index und Exponenten, das tridentinische Konzil (1545—1563). Die hier bestehenden historischen Tatsachen und Zusammenhänge sind so allgemein bekannt, so oft beschrieben und besprochen, daß wir uns mit kurzen Andeutungen begnügen dürfen. Die bekannten, von 255 Prälaten unterschriebenen Konzilbeschlüsse haben für die katholische Kirche die Bedeutung eines symbolischen Buches. Sie trennten für immer die protestantische von der katholischen Kirche. Und zwar dürfen wir das trennende Kriterium auf die Formel bringen, daß die protestantische Auffassung in der Gegenreformation vor allem die *Abwehr*kräfte, die katholische Auffassung dagegen die *Aufbau*kräfte am Werke sieht. Hier interessiert uns vor allem die Tatsache, daß diese gegensätzliche Auffassung von der geistigen Kraftrichtung und Kraftleistung der Gegenreformation (Abwehr oder Aufbau?) in einem Gegensatz der Deutung (und weiterhin auch der Wertung) des Barockismus gründet. Nach katholischer Auffassung erhielt nämlich das Zeitalter der Gegenreformation gerade durch das philosophische Lebensgefühl des Barockismus eben jene religiöse Grundlage, deren es bedurfte und nach der es suchte. Die durch das Tridentinum bedingte Erneuerung des katholischen Glaubens verlangte nach dieser Auffassung die Notwendigkeit, begründete die Tatsache und erklärte endlich auch vollständig sowohl die spezifische Eigenart des barocken Kunststils als auch das spezifisch barocke Lebensgefühl, den philosophischen Stil des Barockismus, in dem dieser Kunststil gründet. Die Möglichkeit der Auslösung der schöpferischen Aufbaukräfte der Gegenreformation liegt nach dieser Auffassung nicht etwa in den zahlreichen Konversionen dieser Zeit, sondern einzig und allein im Bereich der «liturgischen» Bewegung, in der weiten, ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes als Bezeichnung des Gottes-Dienstes, der Dienstleistung des Menschen gegenüber Gott. Diese Dienstleistung wurde aber erst durch den Barockismus möglich gemacht!

Solange — wie in der Renaissance — der Mensch das Maß aller Dinge ist, ist eine solche Dienstleistung unmöglich. Erst nachdem der Barockismus wieder Gott zum Maß aller Dinge gemacht hatte — wie er es in der Hochscholastik war —, wurde jene liturgische, jene gottes-dienstliche Bewegung möglich, die die schöpferischen Aufbaukräfte der Gegenreformation auslöste. Hier liegt nun zunächst eine *Deutung* des Barockismus vor, zu der wir — über die philosophiegeschichtliche Darstellung hinausgehend — in geschichtsphilosophischer Betrachtung Stellung zu nehmen haben. Ist es geschichtlich zutreffend, daß sich mit dem Uebergang von der Renaissance zum Barock eine Veränderung des Standortes des Menschen in der Gesamtwirklichkeit vollzog, derart, daß nun an die Stelle des renaissancistischen «homo-mensura-Satzes» wieder der alte scholastische «deus-mensura-Satz» trat? Daß also nunmehr — anstatt des Menschen — wieder Gott zum Maß aller Dinge und sozusagen zum weltanschaulichen Bezugssystem wurde? Wir glauben, daß diese Auffassung — und mit ihr die entsprechende geschichtsphilosophische Deutung des Barockismus — unrichtig ist. Gewiß trifft folgendes zu: «Die Philosophie des Mittelalters setzte einen Menschen voraus und wurde von einem Menschen ausgeübt, der schon seinen Standort in der Gesamtwirklichkeit besaß, wenn er zu philosophieren begann oder sich philosophischer Lehre öffnete.» Die Aufgabe der scholastischen Philosophie war also bestimmt durch das Augustinisch-Anshelmische «fides quaerens intellectum». «Deshalb ist die wissenschaftliche Aufgabe im Mittelalter nicht die intellektuelle Erringung, sondern die intellektuelle Durchdringung der Weltanschauung» (B. Schwarz). Das änderte sich nun in der Renaissance und durch die Renaissance. Der «Renaissancismus» setzt einen Menschen voraus und wendet sich an einen Menschen, der seine Weltanschauung erst mit der Philosophie und durch die Philosophie empfängt. Diese ist jetzt nicht mehr nur Durchdringerin, sondern wahrhaft Spenderin von Weltanschauung. In diesem Sinne bedeutete allerdings der Uebergang von der Scholastik zur Renaissance einen bedeutsamen Stand*punkt*wechsel. Dieser darf aber nicht mit einem Stand*ort*wechsel gleichgesetzt werden, der statt Gottes den Menschen zum Mittelpunkt alles natürlichen und geschichtlichen Daseins und Geschehens macht.

Und noch weniger darf man glauben, daß der Barockismus eine Rückkehr zum scholastischen Stand*punkt* bedeute, nach dem die Philosophie nicht Spenderin, sondern nur Durchdringerin von Weltanschauung sein kann. Der Barockismus betrachtet vielmehr die Gesamtwirklichkeit als den Bereich der Zuständigkeit einer mündig gewordenen Philosophie und wendet sich daher auch in weltanschaulichen Fragen nicht an die Offenbarung, sondern an die Philosophie. Vor allem aber trifft es nicht zu, daß der Uebergang von der Renaissance zum Barock einen Uebergang vom «homo-mensura-Satz» zum «deus-mensura-Satz» gebracht habe, ja wesentlich mit diesem Stand*ort*wechsel gleichbedeutend sei. Vergleichen wir einmal den weltanschaulichen Standort eines typischen Renaissancemenschen wie des Fürsten Pico von Mirandola mit dem eines barocken Menschen, dem sein Platz im Gesamtwirklichen, also in Natur und Kultur, durch die «kopernikanische Wendung» vom geozentrischen und anthropozentrischen zum heliozentrischen und kosmozentrischen Weltbild angewiesen war, also z. B. mit dem Standort Keplers.

In seiner herrlichen Rede «Von der Würde des Menschen» sagt Mirandola, daß Gott am letzten Schöpfungstag den Menschen geschaffen und «mitten in die Welt» gestellt habe. «Mitten in die Welt (so spricht der Schöpfer zu Adam) habe ich dich gestellt, damit du um so leichter um dich schauest und sehest alles, was darinnen ist. Ich schuf dich als ein Wesen, weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich allein, damit du dein eigner freier Bildner und Ueberwinder seist. Du kannst zum Tiere entarten und zum gottähnlichen Wesen dich wiedergebären. Die Tiere bringen aus dem Mutterleib mit, was sie haben sollen; die höheren Geister sind von Anfang an ... was sie in Ewigkeit bleiben werden. Du allein hast eine Entwicklung, ein Wachsen nach freiem Willen, du hast die *Keime eines allartigen Lebens* in dir.»

Hier ist nun in der Tat der Mensch in jeder Hinsicht zum «Mittelpunkt» der Welt gemacht, und es sieht so aus, als ob nun die dem «kopernikanischen Weltbild» verpflichteten barocken Naturforscher und Philosophen, Kepler, Galilei und Newton, den Menschen aus dieser Weltmitte verjagt und einen völligen weltanschaulichen «Koordinatenwechsel» vollzogen hätten. Kopernikus — so wird etwa gesagt — hatte nicht nur unsere Mutter

Erde mit dem Menschen auf ihr, sondern das ganze Weltall in Bewegung gesetzt. Kepler wies dann dieser Bewegung ihre «mathematischen» Bahnen, und das neue «Weltbild der klassischen Mechanik» (Galilei, Newton) wurde auf der selbstverständlichen Voraussetzung dieses Standortwechsels, also auf der Grundlage des Heliozentrismus und der «kosmischen Weltansicht» aufgebaut. Aber nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Geschichtswissenschaft erfuhr durch die kopernikanische Wendung einen Wechsel des Bezugssystems. Der Mensch hörte auch im geschichtlich-kulturellen Geschehen auf, das Maß aller Dinge zu sein, wurde aus einem Maßstab zum selbst Gemessenen, aus einem Bezugssystem zum selbst Bezogenen.

Liegt hier nun wirklich ein *Gegensatz* zwischen renaissancistischem und barockem Weltbild vor? Und zwar ein Gegensatz, der sich mit der Antithese: «homo-mensura» — «Kosmos-Mensura» deckt? Und, bei pantheistischer Identifikation von Kosmos und Deus, auch mit der Antithese: «homo-mensura» — «Deus-mensura»? Wir sind überzeugt, daß dieser Gegensatz *nicht* besteht. Daß vielmehr im Gegenteil die kosmische Weltansicht des auf kopernikanischer Grundlage aufgebauten Kepler-Galilei-Newtonschen Weltbildes nichts anderes bedeutet als die Vollendung — und zwar eben die typisch *barocke* Aufgipfelung — des gleichen Weltgefühles und philosophischen Stilgefühles, das in der herrlichen Rede des Renaissancemenschen Pico «Von der Würde des Menschen» so prachtvoll zum Ausdruck gelangt. Dies verstehen, heißt — so scheint es uns — den Barockismus geschichts-philosophisch richtig deuten, heißt erkennen, wo seine *wahren* Aufbaukräfte liegen, heißt das philosophische Stilphänomen des Barock im Tiefsten erfassen. Dazu müssen wir freilich in unserer geschichtlichen Besinnung bis zum Altertum zurückgreifen. Im Aristotelisch-Ptolemäischen Weltbild hat der Mensch auf der Erde seinen festen und «absoluten» Standort im Gesamtwirklichen. Er steht einer Welt *gegenüber*, die sich um ihn dreht. Er ist der Mittelpunkt der Welt. Zunächst im eigentlichen, im räumlichen und geographischen Sinne. Denken wir z. B. an die altgriechischen, primitiven geographischen Vorstellungen von der sog. *οἰκουμένη*, der *bewohnten* Erde. Sie ist eine kreisrunde Scheibe, die auf dem Okeanosstrom

schwimmt, der sie rings umfließt. In der Mitte dieser Scheibe liegt Griechenland, in dessen Mitte Athen und in der Mitte dieser Stadt wiederum die Agora, der Marktplatz. Wer also in der Mitte der athenischen Agora steht, steht damit buchstäblich «im Mittelpunkt der Welt». Der Mensch ist aber nach griechischer Auffassung auch im metaphorischen, im kulturell-werthaften Sinn der Mittelpunkt der Welt. Hier vereinigt sich die griechische Auffassung mit der christlich-biblischen vom Menschen als der «Krone der Schöpfung». Diese Harmonie des griechischen mit dem christlichen Gedanken klingt deutlich wieder aus der Picoschen Rede von der *Würde* des Menschen. Aber in dieser Rede des Renaissancemenschen haben wir zugleich auch schon den Ansatz zu jenem philosophischen Stilgefühl, das im Barockismus aufgipfelt. Denn Pico läßt Gott den Menschen «mitten *in* die Welt» stellen; er steht ihr also nicht mehr *gegenüber*, wie der aristotelisch- ptolemäische, der vorkopernikanische Mensch. Ja, *hier* liegt's! Es handelt sich hier nicht um einen Wechsel der Standorte, die der Mensch innerhalb des Ich-Welt-Bezugs des «Gegenüber» einnehmen kann: deus, kosmos, homo. Es handelt sich also nicht um einen Wechsel der gegenständlichen Einstellung, sondern um einen ganz neuen Ich-Welt-Bezug. Nämlich um den des «*In*-der-Welt-Seins». Indem der vorkopernikanische Mensch seinen eigenen Standort verabsolutierte, geriet er notwendig in Gegensatz zur Welt, mußte sich ihr «gegenüber»stellen. In dem auf kopernikanischer Grundlage erbauten Weltbild des Barockismus dagegen hat der Mensch auf der Erde keinen festen, *absoluten* Standpunkt mehr. Sein Standpunkt ist vielmehr relativiert. Sein Ich-Welt-Bezug läßt keinen Gegensatz, kein «Gegenüber» mehr zu. Der «mitten in die Welt gestellte» barocke Mensch erlebt sein Dasein, sein Menschsein als In-der-Welt-Sein. Man hat viel von diesem «Barockmenschen» geredet und geschrieben. Mit Recht! Aber wir dürfen ihn nicht zu einem von uns künstlich erzeugten Menschen machen, zu einem Homunculus oder gar Roboter. Der Barockmensch ist kein von einer rationalistischen Geschichtsphilosophie künstlich geschaffenes «begriffliches Gehäuse», sondern geprägte Form, die lebend sich entwickelt. Das Dasein gleich Menschsein des Barockmenschen ist eine besondere Form des Ich-Welt-Bezuges des «In-der-Welt-Seins»; eine besondere

Abwandlung des Urthemas: Struktur! Wie wollen sie das «*Existential*» des Barockmenschen nennen. Und es kommt nur alles darauf an, die Stimmung, die innere Befindlichkeit zu erfassen, die in diesem Existential gründet. Wie wollen sie das «*Emotional*» des Barockmenschen nennen. Für die richtige Erfassung dieses Emotionals scheint uns folgende Ueberlegung entscheidend zu sein: Das Emotional des Menschen, der sich «der Welt *gegenüber*» erlebt, ist die *Angst*, die Urangst aller endlichen Kreatur, die sich vom Unendlichen bedroht fühlt. Zum Existential des «Gegenüber» «gehört» das Emotional der Angst. Zum Existential des Barockmenschen, also zum Existential des «In-der-Welt-Seins», «gehört» das Emotional der *Spannung!* Das Emotional des Barockmenschen ist weder eine anthropozentrische noch eine kosmische Bestimmtheit. Es ist vielmehr die gewaltige Dynamik der ungeheuren polaren Spannung zwischen dem unendlichen Kosmos und dem endlichen Menschen *in* ihm; zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Menschen *in* ihm. Es handelt sich hier sozusagen um ein metaphysisches «Potentialgefälle».

Es ist interessant zu hören, wie beim Ausklang des Barockzeitalters, beim Uebergang ins 18. Jahrhundert, ein französischer Weltmann und «Skeptiker», der bereits begonnen hatte, die Wege eines aufklärerischen Rationalismus zu beschreiten, die (wie man uns heute sagt) so leicht zu Irrwegen werden können . . ., es ist interessant zu hören, wie der Kritiker *Fontenelle* das barocke Emotional der Spannung bereits vollständig rationalistisch mißverstehen und für *Zorn* halten konnte. Und wie dann seine geistreiche und kokette, aber gar nicht mehr barocke Freundin, der er von diesem angeblichen «kopernikanischen Zorn» erzählt, diese gleiche barocke Spannung noch schlimmer, nämlich als *Angst* mißverstehen konnte. Fontenelle nämlich sprach zu seiner Freundin, der Marquise, folgende geflügelten Worte: «Ein Deutscher, namens Kopernikus, ist erschienen und hat mit allen den verschiedenen Himmelskreisen und all diesen festgefügten Himmeln, welche die Antike erfunden hatte (‚erfunden' hatte!) aufgeräumt. Er zerstörte die einen, er zerstückelte die andern. Von einem edlen Astronomenzorn erfaßt, ergriff er die Erde und schleuderte sie weit weg aus dem Zentrum des Universums, in das sie sich selbst gestellt

hatte, und in dieses Zentrum setzte er die Sonne, der diese Ehre viel eher zukam.»

Und die kokette Marquise, die Freundin, der Fontenelle sein Märchen vom kopernikanischen Zorn erzählt, wie reagiert sie darauf? Sehr charakteristisch! Sie hatte bisher — sehr «anthropozentrisch»! — geglaubt, das Universum sei doch lediglich mit Bezug auf sie, die Frau Marquise, da, nur *für* sie da, sozusagen zu ihrem ganz persönlichen Gebrauch. Und nun erfährt sie zu ihrer herben Enttäuschung etwas von einem zornigen deutschen Astronomen, der die Erde und damit die Menschen auf ihr (einschließlich der Frau Marquise) aus dem Weltmittelpunkt hinaus in den unendlichen Raum geschleudert hat. Und sie erzittert vor diesem unendlichen Raum, der sich ihr nun auftut. Sich nicht *für* sie auftut, sondern ihr *gegenüber*, ja *gegen* sie auftut. Und da bekommt sie es mit der Angst zu tun. Und das ist begreiflich bei einer armen kleinen Marquise, die sich plötzlich einem unendlichen Raum, einer unendlichen Welt *gegenüber* sieht. Aber die Marquise würde gewaltig irren, wenn sie glaubte, daß auch Kopernikus Angst gehabt habe und daß die barocken Menschen (wie Kepler und Galilei) Angst gehabt hätten, die ihr «Weltbild» auf kopernikanischer Grundlage aufbauten. Diese barocken Naturwissenschaftler und Naturphilosophen hatten keine Angst, nicht einmal vor einem *unendlichen* Universum. Denn sie standen diesem ja nicht gegenüber, sondern *in* ihm. So war ihre «Befindlichkeit» nicht Angst, sondern Spannung. Es war die gewaltige immanente Spannung, die entstehen muß, wenn ein Endliches *im* Unendlichen steht. Welch ungeheures Potentialgefälle! Es gibt ein Zittern der Angst und ein Zittern der Spannung. Der endliche Mensch, der sich der unendlichen Welt *gegenüber* erlebt, zittert vor Angst. Der endliche Mensch, der sich *in* der unendlichen Welt erlebt, zittert vor Spannung. Dieses barocke Spannungszittern flimmert im Schwarzweiß, im Helldunkel, im clair-obscur eines Rembrandt. Es schlägt sich sprachlich nieder in den ungelöst bleibenden Antithesen der barocken Dichtersprache, plastisch in den Kontrastierungen der barocken Architektur. Und dieses selbe Spannungszittern kann auch als ein «Ausdrucksphänomen» angesehen werden, in dem sich das Weltgefühl des barocken Philosophen offenbart. Im Gegensatz zum Mystiker, der in seinem «frui Deo» oder «pati Deum» aufgehört

hat zu zittern. Weil in der unio mystica alle Spannung gelöst ist. Der Barockmensch aber kann existentiell kein Mystiker sein, denn er kann nicht zu einem «Ineinsfließen mit der Gottheit» gelangen. Weil die ganze gewaltige Dynamik der immanenten, ewig ungelösten Spannung *seines* Ich-Welt-Bezuges ihn immer weiter treibt. Der barocke Mensch steht ständig in einer «Grenzsituation» im Sinne von Karl Jaspers. Mit seinem Dasein ist wesensmäßig verknüpft jenes Hinausstreben über alle kontingenten Einzelsituationen zu jener Situation hin, die *an den* Grenzen des Daseins und *als* Grenze des Daseins erlebt wird. Aber dieses Streben gelangt nicht zur Erfüllung. Die barocke Situation ist ihrem tiefsten Wesen nach eine dauernde Grenzsituation. Wenn wir also bisher das barocke Emotional schlechthin als Spannung bezeichneten, so können wir jetzt das Erlebnis dieser Spannung näher bestimmen. Es ist: *Spannungsgefühl in der dauernden Grenzsituation.*

Nach diesen geschichtsphilosophischen Deutungsversuchen sind wir nun für die weitere philosophiegeschichtliche Darstellung genügend gerüstet. Wir gingen hier aus von den allbekannten Zusammenhängen zwischen Gegenreformation und Barock. Aber den Barockismus, so wie wir glaubten ihn deuten zu müssen, also das barocke Existential des In-der-Welt-Seins und das barocke Emotional des Spannungsgefühls in der Grenzsituation, treffen wir geschichtlich gewiß nicht erst im 16. Jahrhundert an und gewiß auch nicht nur in jenen Zusammenhängen mit der Gegenreformation und ihren «Aufbaukräften». Wir müssen vielmehr zeitlich weiter zurückgreifen. Wie wir uns ja auch sachlich bei der Deutung des Wesens des Barockismus nicht an die «Aufbaukräfte der Gegenreformation» halten, jedenfalls nicht auf sie beschränken konnten. Wir müssen in das Zeitalter der Frührenaissance zurückgehen, um eines Mannes zu gedenken, der in keiner «Geschichte des Barockismus» fehlen darf: Nicolaus Cusanus (1401—64). Der deutsche Winzersohn Nicolaus Chryppfs (Krebs) aus Cues bei Bernkastel, der sich bis zur römischen Kardinalswürde emporzuschwingen vermochte, mit dessen originellem «System» viele (namentlich deutsche) Philosophiehistoriker den «Beginn der neuzeitlichen Philosophie» datieren lassen, dachte schon im Zeitalter der Frührenaissance ganz im «barocken Stil».

Mehr noch! Seine ganze innere Haltung, sein Weltgefühl, sein «Ich-Welt-Bezug» war Barockismus. Kurz: er war existentiell ein barocker Mensch! Das zeigt sich deutlich in seiner Gedankenführung innerhalb der beiden Kardinalprobleme seines Denkens:
1. *Verhältnis von Gott und Welt*, Unendlichem und Endlichem;
2. *Wesen und Aufgabe* des menschlichen Erkenntnisstrebens.

Das Barock hat seinen spezifischen barocken Gott, seine spezifisch barocke Unendlichkeit, stilverschieden vom Gott und von der Unendlichkeit der Renaissance. Es handelt sich um das Lebensgefühl eines Menschen, der sich *nicht* mit aller «Urangst der Kreatur» einer ihm wesensfremden, «dräuenden» Unendlichkeit *gegenüber* erlebt, sondern sich, in ebenso gewaltiger wie unaufhebbarer Spannung, in «seiner» Unendlichkeit vorfindet. Er, der barocke Mensch, ist *in* dieser seiner barocken Unendlichkeit gespannt; und sie in ihm. Durch diese spezifisch barocke Unendlichkeit ist auch ein spezifisch *barocker Pantheismus* bestimmt, grundverschieden von jedem andern, insbesondere dem naturalistischen Pantheismus, der stets in Gefahr ist, in Atheismus überzugehen, indem er die Selbständigkeit der Existenz und der Wirkungsfähigkeit Gottes zugunsten der «Natur» aufhebt. (Vergleiche Spinozas: «Deus *sive* natura».) Für den barocken Pantheismus des Cusaners (in dem ihm Giordano Bruno gefolgt ist) sind zwar «einerseits» Gott und Welt, Unendliches und Endliches miteinander identisch; «anderseits» aber sind sie einander entgegengesetzt, als konträre Gegenteile. Die Spannung zwischen diesem «einerseits» und «anderseits» ist das Emotional des barocken Menschen Nicolaus von Cues. Gott ist nicht nur seinsjenseitig, seinstranszendent, er ist «überseiend». Er ist die «coincidentia oppositorum» jener Gegensätze, in denen die Endlichkeit und der Mensch in ihr steht. Der Mensch bleibt in der ungelösten Spannung des ständigen «einerseits größer», «anderseits kleiner», in der Spannung des «kategorischen Komparativs». Gott dagegen ist das absolute Maximum und absolute Minimum zugleich, der «kategorische Superlativ». Im Endlichen, insbesondere im Menschen, kann sich die Spannung zwischen dem, was möglich ist, und dem, was wirklich ist, nie entladen. Denn das Posse überwiegt stets das Esse. In Gott allein ist diese Spannung aufgehoben. Er ist das absolute «Possest».

Es ist kein Zufall, daß Cusanus die *Zahl* als das wichtigste

Erkenntnismittel angesehen und auf seine (barocke) Weise sich von der metaphysischen Ahnung der Pythagoräer hat beeinflussen lassen, daß das Denken das Sein nach dem Prinzip *der* Zahl (also nach dem Zahlen*prinzip*, das den bestimmten Zahlenwerten übergeordnet ist) erzeugt. Daß er also ahnend die Erkenntnis der Neukantianer vorweggenommen hat, daß das Zahlenprinzip das taugliche Mittel ist, um das Sein dem Denken zu erobern. Das barocke Moment der Mathematik des Cusaners liegt in der Betonung des Infinitesimalen in seiner Bedeutung für das Erkennen. Cusanus spricht von einer «kontrahierten» Unendlichkeit. Jedes endliche Ding ist ihm eine «contractio» des Alls. Ich möchte in dieser «contractio» weniger eine Vorwegnahme der Leibnizschen Monade als vielmehr des Leibnizschen Differentials sehen. Die Infinitesimalrechnung bedeutet, wie ich später genauer auseinandersetzen werde, Anwendung des Barockismus auf die Mathematik, «Spannung» zwischen Differential und Integral. Bei Cusanus ist nun jedes endliche Ding, als «contractio» des Unendlichen, gleichsam ein dynamisches Differential, das im Unendlichen integriert ist. Dabei ist *lebendige Kraft* das «tertium comparationis» zwischen Gott und Welt. Indem Gott diese Kraft «complicite», die Welt aber «explicite» darstellt, entsteht zwischen beiden sozusagen ein metaphysisch-dynamisches Potentialgefälle. In diesem steht der Mensch.

Man hat Cusanus den Mystikern zugerechnet. Er ist aber bestimmt kein Mystiker im Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Welt. In der Unio mystica ist die Spannung zwischen Gott und Welt zur Entladung gelangt. Dagegen bleibt im ständigen Ausströmen der Persönlichkeit in eine *erstmalig von Cusanus empfundene* spezifisch barocke Unendlichkeit das Potentialgefälle, die «Feldstärke», und damit die Spannung bestehen.

2. Zur Erfassung des Wesens und der Aufgabe des Erkenntnisstrebens gehen wir am besten vom typisch Cusanischen Begriff der «*conjectura*» aus, die wir am besten als «*Annäherungsverfahren*» der Erkenntnis (also nicht als bloße «Mutmaßung») übersetzen. Sie läßt sich dem Annäherungsverfahren der Infinitesimalrechnung vergleichen. Wir wissen, daß keine einzige unserer Erkenntnisse die unendliche Wahrheit voll ausdrückt. Aber wir wissen auch, daß einige unserer Erkenntnisse sich

dieser Wahrheit annähern, daß sie also wahrer sind als andere. Leugnung der Möglichkeit einer vollen Wahrheitserkenntnis, aber Zugeständnis einer Annäherungsmöglichkeit an die Wahrheit: dies ist «Conjecturalismus». Aber noch nicht «docta ignorantia»! Zum Eingang in das wissende Nichtwissen muß zur Durchschauung der Illusion der Vernunft (daß es ein vollwertiges Erkennen gebe) noch etwas hinzutreten. Ein spezifisch barockes Moment. Auch Augustinus, auch Bonaventura kannten schon den *Begriff* der docta ignorantia. Aber bei Cusanus handelt es sich dabei eben gerade nicht um einen bloßen Begriff, sondern um ein Lebensgefühl, um ein spezifisch barockes «Emotional». Des Cusanus docta ignorantia ist auch nicht Mystizismus, sondern eine völlig ungegenständliche innere Haltung. In ihr liegt der Tiefsinn des Cusanischen wissenden Nichtwissens. Die docta ignorantia will zwar zunächst «im Gegenständlichen» der Einmischung der Vernunft in Dinge, denen sie nicht gewachsen ist, wehren. Welchen Dingen aber ist die Vernunft nicht gewachsen? Die Antwort ist kurz. Sie lautet: Gott! Gott ist «einerseits» das Unendliche, «anderseits» ist er aber *auch* das Endliche. Wir Menschen sind endliche Wesen und wissen um diese unsere Endlichkeit. Hier ist unser Wissen ein gegenständliches. «Anderseits» wird aber *in* allem gegenständlichen Wissen auch um Gott gewußt. Aber dieses Wissen *um* Gott *im* Gegenständlichen ist nicht selbst auch ein gegenständliches Wissen. Im gegenständlichen Sinne ist es vielmehr ein — Nichtwissen. Gott läßt sich nicht erkennen, nicht in Begriffe einfangen, nicht vergegenständlichen. Aber dieses Nichtwissen im gegenständlichen Sinne ist zugleich tiefstes Wissen im ungegenständlichen, im existentiellen Sinne. Der Mensch, der um sein Dasein als Menschsein weiß, weiß damit zugleich um Gott. Gerade wenn er im existentiellen Sinne am tiefsten «weiß», merkt er zugleich, daß er im gegenständlichen Sinne — nichts weiß. *Dies* und nichts anderes ist «docta ignorantia». Sie ist Spannungsgefühl in der dauernden Grenzsituation, in der sich der endliche Mensch in seiner «kontrahierten Unendlichkeit», in seinem überseienden Gott der coincidentia oppositorum befindet. In jeder Philosophiegeschichte kann man lesen, daß *Giordano Bruno* (1548—1600), der angebliche pantheistische Schwärmer, in seinem Denken von Cusanus «abhängig» gewesen

sei. Es ist mehr als Abhängigkeit. Es ist Gleichheit im Existential und Emotional, im Barockismus. Bruno hat einen wundervollen Dialog geschrieben, betitelt: «Degli eroici furori». Der Titel ist unübersetzbar. Aber wir können ihn mit dem Ausdruck: «Spannungsgefühl in der dauernden Grenzsituation» gut umschreiben. Niemand hat dieses barocke Emotional besser geschildert als Bruno: «Heut muß ich hoffnungslos zur Hölle schweben / und morgen wieder um den Himmel werben. / Und Himmel ist, wie Hölle, mir versperrt, / weil hier- und dorthin mich der Zwiespalt zerrt. / Und keine Ruhepause läßt die Pein!» «Bald sieht der Mensch sich tiefer erniedrigt in der Betrachtung des hohen *Gegenstandes* seiner Erkenntnis und im Gefühle der Schwäche seiner Erkenntnis*kraft*. Bald wieder fühlt er sich erhoben durch die Begeisterung seines heroischen Strebens, das über alle ihm gesetzten Grenzen hinausstrebt. Sein Vernunftstrieb erschwingt wohl die höchsten Höhen, wenn er schrankenlos Zahl auf Zahl häufen und Raum an Raum fügen kann, indes im Gegenteil sein Anschauungsvermögen, wie von einem Bleigewicht gefesselt, nicht folgen kann und ihn wieder zur Tiefe zieht. So zwischen Steigen und Fallen dauernd wechselnd, fühlt er die unerträglichste *Spannung* in seiner Seele. Die Sinnlichkeit spornt ihn in entgegengesetzter Richtung, wie die Vernunft ihn zügelt, und umgekehrt.» Das ist echt barockes Emotional! Und durch diese innere Befindlichkeit ist der «Schwärmer» Bruno nicht etwa (wie es gewöhnlich dargestellt wird) von den auf ihn folgenden Vertretern des «Weltbildes der exakten Naturwissenschaft» geschieden, sondern im Gegenteil aufs tiefste mit ihnen verbunden. Wilhelm Dilthey stellt mit Recht zwischen das 16. und 17. Jahrhundert eine der größten Umwälzungen des abendländischen Geistes, die je stattgefunden hat. «Welche weltumstürzende Bedeutung die Entdeckungen der barocken Astronomie und Physik auf das Weltgefühl der damaligen Menschheit gehabt haben müssen, kann man sich heute kaum noch vorstellen.» Es handelt sich um eine neue Verwandtschaft des Menschen mit dem All. Jenes neue, von Cusanus erstmalig empfundene Ausströmen der ganzen Persönlichkeit in ein Universum, *in* dem sie, in ständig ungelöster Spannung, stehenbleibt, kennzeichnet das barocke Weltgefühl. Wenn wir z. B. vom Monismus und Pantheismus dieses Zeitalters sprechen, so handelt es sich *nicht* um

jenen naturalistischen Monismus und Pantheismus, der den Dualismus «Mensch—Universum» erst hat «überbrücken» und den welttranszendenten Gott (der nur «von außen stößt») erst in die Welt hat «hineinnehmen» müssen. Jetzt ist vielmehr von vornherein kein «Gegenüber» vorhanden, keine Kluft, die überbrückt, kein Außerweltliches, das innerweltlich gemacht werden müßte. Statt dessen erlebt der barocke Mensch von vornherein seinen Ich-Welt-Bezug als ein «Darinnensein». Dieses primäre Erlebnis führt dann sekundär auch zu einem besondern Erlebnis des Gott-Welt-Bezuges. In der Einstellung des «Gegenüber» entsteht unweigerlich die Alternative: «Gott in Allem?» (Pantheismus) oder «Alles in Gott?» (Panentheismus). Für das barocke Weltgefühl und Gottesgefühl ist dieser Unterschied aufgehoben. Aus einem «entweder oder» ist ein «sowohl als auch» geworden. Das Kepler-Galilei-Newtonsche Weltbild, das sog. «Weltbild der klassischen Mechanik», stellt geschichtsphilosophisch betrachtet einen echten Barockismus dar. Es ist kein Zufall, daß auch die Erfindung der Infinitesimalrechnung in das Barockzeitalter fällt. Oswald Spengler hat folgenden denkwürdigen und merkwürdigen Satz geschrieben: «Die Infinitesimalrechnung, die nur im Abendland und gerade damals entstand und nur dort entstehen konnte, scheint mir den Barockstil (den Jesuitenstil) in der Mathematik darzustellen. Was wir heute ganz allgemein Physik nennen (also die Physik, die sich auf der sog. klassischen Mechanik Galilei-Newtons aufbaut), ist in der Tat ein Barockphänomen.» Die Infinitesimalrechnung ist Barockismus, angewandt auf die Mathematik. Wir sahen, wie vor Leibniz und Newton der barocke Naturphilosoph Giordano Bruno schrankenlos Zahl auf Zahl häufte und Raum an Raum fügte, mit den Kräften seiner *Vernunft*. Die Anschauung aber konnte hier nicht folgen. So entstand eine ungeheure, echt barocke Spannung zwischen Vernunft und Anschauung. Hier setzt nun die Infinitesimalrechnung ein. Sie hebt zwar die Spannung keineswegs auf, aber es gelingt ihr, sie auf mathematischem Wege in den Griff zu bekommen. Hierbei ist folgendes wesentlich: Für die mathematische Betrachtung stehen in jedem Naturgeschehen Phase und Gesamtverlauf einander nicht mehr gegenüber, sondern sie sind ineinander. Die Infinitesimalrechnung läßt die Phase, das Differential, zum Gesamtverlauf,

zum Integral, gleichsam anschwellen. Und umgekehrt läßt sie das Integral zum Differential gleichsam zusammenschrumpfen. Und gerade hier liegt's! Das philosophische Stilgefühl des Barock nimmt überall gerade dieses schwellende oder schrumpfende Ineinanderübergehen wahr, nicht mehr ein gegensätzliches Einandergegenüberstehen. Differential und Integral sind *ineinander*, in dauernd ungelöster Spannung. Auch die von Bruno erlebte Spannung zwischen Vernunft und Anschauung wird in der Infinitesimalrechnung nicht wirklich aufgelöst. Die Infinitesimalrechnung erreicht ihr Ziel der mathematischen Erfassung der *exakten* Naturgesetze nur um den Preis einer *Fiktion*. «Als ob» das Annäherungsverfahren zwischen Vernunft und Anschauung ein Verfahren des wirklichen Erreichens der widerspruchslosen Einheit beider wäre. Mathematisch-mengentheoretisch gesprochen: «als ob» die «in sich dichte» unendliche Kollektivmenge, wie sie die Vernunft allein zu *denken* imstande ist, wirklich eine stetige Menge, also ein Kontinuum wäre, wie es der Anschauung stets *gegeben* ist. Es kann nicht genug betont werden, daß die Methode der Infinitesimalrechnung in einer *Fiktion* gründet. Und eben diese Fiktion ist nun zur Trägerin all der ungeheuren Spannung geworden, die der Barockmensch zwischen Vernunft und Anschauung, Mathematik und Physik, erreichtem Ziel und Annäherung dauernd empfindet.

Es erscheint angebracht, sich diesen «barocken Sachverhalt» noch von einer andern Seite her klarzumachen. Die geistige Situation, in der sich Newton und sein Zeitalter befand, war eine prekäre und gespannte, echt «barocke»! Keplers Planetenumlaufgesetze, Galileis Fallgesetze und Newtons Gravitationsgesetz gaben mathematische Formeln, aber keine physikalischen Erklärungen. Man war aber keineswegs positivistisch eingestellt, verzichtete also keineswegs grundsätzlich auf eine physikalische Erklärung. Auch die Infinitesimalrechnung sollte nicht etwa nur einen «calculum observationibus congruentem», also eine formal exakte Rechnungshypothese liefern, bei der die materiale Wahrheit hinter der formalen Exaktheit zurücktritt, sondern sie sollte, um den Preis einer Fiktion, die physikalische Wahrheit liefern, also die exakten physikalischen Gesetze des Naturgeschehens selbst. Ebensowenig dachte Newton daran, das mathematische Gesetz selbst zum Rang einer physikalischen Ursache

zu erheben, so wie die heutige mathematische Naturauffassung dies tut. Newton erlebte vielmehr durchaus die ungeheure *Spannung* zwischen mathematischer Formel und physikalischer Erklärung. Und er erkannte, daß überall die mathematische Formel der physikalischen Erklärung *vorausgeeilt* war. Er versuchte nun, hier «nachzuholen». Aber dabei machte er eine verblüffende Erfahrung. Er erkannte nämlich, daß dieses Nachholen *grundsätzlich* unmöglich war. Es ist grundsätzlich unmöglich, im physikalischen Experiment jene Erfahrungen selbst herbeizuführen, die mit der im voraus und unabhängig von der Erfahrung, also a priori angestellten Rechnung übereinstimmen. Die Situation war also so, wie sie später Gauß gekennzeichnet hat: «Meine Resultate *habe* ich schon längst! Wenn ich nur wüßte, wie ich zu ihnen *gelangen* könnte!» Die rein mathematische Bewegungslehre (theoretische Kinematik), die das Fundament des «Weltbildes der klassischen Mechanik» bildet, ist eine Wissenschaft, deren Ergebnisse grundsätzlich und ihrer Natur nach aller empirischen Bestätigung oder Widerlegung entzogen sind. Warum? Es war Newtons geniale Einsicht, den wahren Grund dieser unaufhebbaren Spannung zwischen Mathematik und Physik zu erkennen. Er liegt darin, daß Raum und Zeit in der Physik nur die Rolle von «zufälligen Funden» spielen, während es sich in der Mathematik um Raum und Zeit als «Sachen an sich selbst» handelt. Der Physiker hat es mit den relativen und scheinbaren Größen Raum und Zeit zu tun, der Mathematiker aber mit den absoluten und wahren Größen. Wahrer Raum und wahre Zeit sind «ohne Beziehung auf irgendeinen Gegenstand». Die scheinbaren und relativen Größen Raum und Zeit in der Physik stehen dagegen stets in Beziehung zu der Welt des Gegenständlichen. Dieser genialen Einsicht Newtons entsprach nun seine geniale Tat: Er trennte entschlossen die mathematische Konstruktion und Formulierung, die er geben konnte, von der experimentell physikalischen Nachkonstruktion, die grundsätzlich nicht gelingen konnte. Er sanktionierte also die typisch barocke Spannung zwischen Mathematik und Physik, die das Weltbild der klassischen Mechanik kennzeichnet und die uns berechtigt, Spengler zuzustimmen, wenn er dieses Weltbild als ein typisches Barockphänomen bezeichnet. Kepler, Galilei, Newton waren «Barockisten» auf «kopernikanischer Grundlage».

Mit diesem Hinweis auf den Barockismus des Weltbildes der klassischen Mechanik wollen wir unsere philosophiegeschichtliche Darstellung und geschichtsphilosophische Deutung mehr abbrechen als abschließen. Um zu unserer zweiten Aufgabe überzugehen, der kulturphilosophischen *Wertung* dieses philosophischen Stils, mit besonderer Berücksichtigung der wertkritischen Frage seiner Tragfähigkeit für die Gegenwart.

II. Die Wertung.

Ich sprach zu Anfang meiner Ausführungen von jener katholischen Auffassung, die den Barockismus hochwertet, weil in ihm angeblich die Aufbaukräfte der Gegenreformation und ihres Exponenten, des Tridentinums, gründen. Dieser Wertung liegt die Deutung des Barockismus als des Ueberganges von der «homo-mensura»-Einstellung der Renaissance zur «deus-mensura»-Einstellung des Barockismus (und damit dessen Rückkehr zum scholastischen Standpunkt) zugrunde. Wir haben gezeigt, daß und warum wir diese Deutung ablehnen müssen. Aber das Wertproblem des Barockismus ist damit noch keineswegs gelöst. Ja die eigentliche Wert-Problematik liegt hier im Grunde überhaupt nicht in der Frage des «Bezugssystems» (homo oder Deus oder kosmos?), sondern in der Frage nach der Richtung und Leistung jener «*Aufbaukräfte*», von denen auch wir zugestehen, daß sie im Barockismus am Werke sind. Wir glauben hier an eine *andere Dynamik* als die, an welche jene katholische Auffassung glaubt. Worin liegt also — so fragen wir zunächst — die Dynamik des Barockismus nach katholischer Auffassung? Wie sind jene barocken Aufbaukräfte gerichtet und was leisten sie? Die katholische Auffassung antwortet auf diese Frage zunächst mit einer vergleichenden Wertung zwischen dem Barokkismus einerseits und Aufklärung, Rationalismus und Klassizismus anderseits. Hier wird folgendes geltend gemacht: Unser heutiges Lebensgefühl und philosophisches Stilgefühl sagt uns, daß das rationalistische Weltgebäude des 19. Jahrhunderts schwere Erschütterungen erlebt hat. Ja im Grunde war das Kartenhaus der Weltanschauung des 19. Jahrhunderts schon unter den Stößen des ersten Weltkrieges zusammengestürzt. «Man darf sich keinen Illusionen hingeben» — schreibt ein be-

kannter katholischer Autor der Gegenwart —, «das große Opfer des ersten Weltkrieges war das 19. Jahrhundert mit seinen Institutionen und Ideen. Es ist vergeblich, heute zu versuchen, sich in den Trümmern dieser zerschlagenen Welt noch aufrecht zu halten. Es ist vielmehr heute unsere Aufgabe, eine völlig neue Welt aufzubauen. Wer an dieser unabweisbaren und dringenden Notwendigkeit nach dem ersten Weltkrieg vielleicht noch zweifeln konnte, dem muß der gegenwärtige zweite, furchtbarere Weltkrieg auch diesen letzten Zweifel gründlich zerstören. Es ist heute die Schicksalsfrage Europas (und des Abendlandes überhaupt), ob man diese Notwendigkeit eines völligen Neuaufbaus erkennt oder nicht...» Im Barockismus aber liegen nun nach dieser Auffassung die aufbauenden Kräfte zur Ueberwindung dieses Zusammenbruches und zum Aufbau einer völlig neuen Welt. Was aber waren die «Institutionen und Ideen», die bereits im 19. Jahrhundert den Keim zu jenem furchtbaren Zusammenbruch im 20. Jahrhundert in sich bargen? Es waren die Institutionen und Ideen, die durch Aufklärung, Rationalismus und Klassizismus geschaffen worden waren. Die Devise lautet also: Barockismus als aufbauender Ueberwinder des niederreißenden Rationalismus. Seit dem 18. Jahrhundert, also nach Abschluß des Barockzeitalters, setzte — so wird uns von katholischer Seite gesagt — ein geistiges Ringen ein, das von der Aufklärung bis zum Kulturkampf dauerte. Dieses Ringen aber endete faktisch mit dem Untergang fast der gesamten katholischen Geisteserbschaft des Barock. Die barocken Formen fielen damals vom katholischen Geist ab. Das aber bedeutete einen ungeheuren Wertverlust. Einen Verlust an Aufbaukräften. Diesen Verlust wieder einzubringen ist die «Forderung des Tages»! Und zwar eine Forderung, die in dem spezifischen antirationalistischen Lebensgefühl und philosophischen Stilwillen der Gegenwart gründet. Mit dieser These vom antirationalistischen Lebensgefühl und Stilwillen der Gegenwart steht die katholische Auffassung nicht allein. Es ist ihr in jüngster Zeit eine Bundesgenossin erwachsen in jener kämpferischen Auffassung, die (mit Wilhelm Röpke) von «Irrwegen des Rationalismus» redet. Geschichtsphilosophisch wird diese Deutung durch folgende Ueberlegung begründet: Kant hatte der Aufklärung die richtigen Wege gewiesen. «Sapere aude! Habe Mut, dich dei-

nes Verstandes ohne fremde Anleitung zu bedienen» (Antidogmatismus). Aber bei Kants Nachfolgern wurde dieser Mut zum Uebermut, zur Hybris. Das Vertrauen zur Vernunft wurde grenzenlos. Sie wurde aus einer vorsichtigen, kritischen Leiterin zu einer nie irrenden, unfehlbaren dogmatisch-autoritären Führerin. «Der Dogmatismus ist tot, es lebe der Dogmatismus!» Dies ist der uneingestandene Wahlspruch des sog. «Klassizismus». Wir haben daher allen Anlaß, mit Taine zu fragen, welchen Anteil der sog. «esprit classique» an den Verirrungen des aufklärerischen Rationalismus gehabt hat. Und welchen Anteil hat wiederum am Geist dieses irregeleiteten Rationalismus jener verhängnisvolle, moderne, allzu moderne *Scientismus*, der die Wissenschaft sozusagen verabsolutiert, vom Menschen losgelöst hat? Jener Scientismus, der vergessen hat, daß des Menschen größte Sorge, daß seine erste und seine letzte Sorge — der Mensch ist! Daß am Anfang jeder Philosophie die Ewigkeitsfrage zu stehen hat: was ist der Mensch? Und daß zu allen Zeiten die Philosophen immer gerade dadurch in die Irre gingen, daß sie einen falschen Begriff vom Menschen an die Philosophie herantrugen. So daß sich schon aus diesem falschen Erstbegriff alles weitere Irren notwendig ergab. Und merkwürdig! Nicht etwa der Gegen*satz* zu diesem Scientismus, sondern sein Gegen*stück*, sein Pendant, ist auch der Golem, nein, der Roboter des *Technizismus* des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, der den Menschen mit all seinem Menschentum zum Sklaven seines eigenen Erzeugnisses machte: der Maschine! Im Rationalismus wurde der Mensch zur vollkommen funktionierenden *Denk*maschine. Im Technizismus wurde er zur mechanischen, zur technischen Maschine. In beiden Fällen: «l'homme machine»! So führten Scientismus und Technizismus, beide Abkömmlinge eines entarteten Rationalismus, statt zum ursprünglich erstrebten Humanismus im Gegenteil zum Inhumanismus, der dann — wie übrigens jeder Absolutismus — zuletzt in Nihilismus umschlagen mußte. Der über-aufgeklärte, übervernunftgläubige, einerseits völlig rationalisierte, anderseits völlig vertechnisierte Mensch hatte völlig die Kernfrage aller Philosophie vergessen: *was ist der Mensch?* Hier setzt nun wieder jene katholische Auffassung ein, über die ich berichtete. Sie sagt: Der Barockismus weiß die Antwort auf diese Frage

aller Fragen. Der Mensch ist das Ebenbild Gottes. Er ist aber zugleich auch ein endliches Wesen, und er weiß um diese seine Endlichkeit. Er weiß zum Beispiel, daß er sterben muß. Aber der Mensch kann nicht einmal einen klaren Begriff von dieser seiner Endlichkeit gewinnen, geschweige denn ihrer erlebnismäßig innewerden, solange er sich selbst — also den *endlichen* Menschen — zum Maß aller Dinge macht. Er gewinnt erst dann Einsicht in den Sinn seines endlichen Daseins — und damit zugleich seine Unendlichkeitsgewißheit —, wenn er Gott wieder zum Maß aller Dinge macht. Dies aber lehrt ihn der Barockismus. Daher soll der katholische Geist eben jene barocken Formen wieder annehmen, die im geistigen Ringen der Zeit von der Aufklärung bis zum Kulturkampf von ihm abfielen. Die aufbauenden Kräfte des Barockismus der Gegenreformation (Tridentinum) hatten ihre Quelle in dieser wiedergewonnenen Deus-mensura-Einstellung der Scholastik durch den damaligen Menschen. Und genau im gleichen Sinne ist der Barockismus auch heute wieder Forderung des Tages. Wir lehnen, wie bereits gesagt und begründet, diese Auffassung ab. Gewiß sind im Spannungs-Emotional des Barock stärkste aufbauende, schöpferische Kräfte gebunden. Aber es sind nicht die Aufbaukräfte der Gegenreformation, an die hier zu denken ist. Und es sind auch nicht *die* Kräfte, welche ein seit dem 18. Jahrhundert (von der Aufklärung bis zum Kulturkampf) untergegangenes spezifisch katholisches Geisteserbe wieder zu neuem Leben zu erwecken berufen und imstande sind. Der Barockismus kann endlich auch nicht einseitig als Exponent eines die Gegenwart erfüllenden spezifisch antirationalistischen Lebensgefühls und philosophischen Stilwillens gedeutet und gewertet werden. Er ist nicht ausschließlich und überhaupt nicht wesentlich nur ein Wegweiser, der uns aus den «Irrwegen des Rationalismus» herausführt. Gewiß, der Barockstil ist — rein historisch und als kunstgeschichtliches Phänomen betrachtet — ein «eminent katholisches Phänomen». Aber sachlich betrachtet und als philosophischer Stil (im Sinne des vertieften Stilbegriffes) gedeutet und gewertet, kann der Barockismus unmöglich als ein ausschließlich katholischer philosophischer Stilwille angesehen werden. So wenig wie als ausschließlich antirationalistischer philosophischer Stilwille. Das, was die Idee des Barockismus für die Gegenwart

tragfähig macht, und das, was der Barockismus zur Lösung der philosophischen Problematik der Gegenwart beitragen kann, liegt überhaupt nicht in der Sphäre des «Gegenständlichen». Es liegt vielmehr in der Sphäre des Existentiellen. *Der Barockismus ist eine Existenzphilosophie. Existential* ist hier das Dasein gleich Menschsein gleich *In-der-Welt-Sein,* Emotional die *Spannung.*

Als Existenzphilosophie kann der Barockismus kein religiöses Glaubensbekenntnis sein. Der gläubige Mensch — insbesondere der christliche — erlebt sich immer zunächst als Gott «gegenüber». Denn er steht ja als Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber. *Ohne* seinen religiösen Glauben aber würde der religiöse Mensch dieses «Gegenüber» als Angst und Untergang erleben. Nun gibt ihm aber sein Glaube die unerschütterliche Gewißheit, daß sein Schöpfer auch sein Erlöser ist. Im Glauben und im Werk findet er dann die Erlösung. Alle Untergänge und Aengste und Mühsale des endlichen Menschen finden im Glauben einen neuen Sinn und werden im Glauben überwunden. Die Spannung des Gegenüber wird gelöst. Der Barockphilosoph aber steht von vornherein in einer ganz anderen Spannung. Nämlich in der Spannung des «Darinnenseins». Und er bleibt in dieser Spannung stehen. Denn sie ist ja seine daseinsmäßige Gestimmtheit, sein Emotional, das in seinem Existential des In-der-Welt-Seins gründet. Die Religion gibt dem Menschen einen Glauben, der ihn von jener *Angst* erlöst, die den endlichen Menschen «unhintertreiblich» befällt, wenn er — noch ohne Glauben — sich dem dräuenden Unendlichen «gegenüber» erlebt. Der Barockismus aber ist keine Religion, kein religiöser Glaube, keine Erlösung, keine Soteriologie. Sowenig wie umgekehrt das Christentum eine Existenzphilosophie ist (Kierkegaards Irrtum!). Anderseits aber ist der Barockismus auch keine Existenzphilosophie nach dem Rezept Martin Heideggers. Er ist vielmehr genau das Gegenteil von jenem Nihilismus, der von der «Geworfenheit» des Daseins in das Nichts spricht und das Dasein gleich Menschsein nur für verstehbar hält, insofern es sich selbst «in das Nichts hinaushält». Der Barockismus ist auch weit entfernt von jener nihilistischen Ethik, deren höchster Imperativ die Hingabe an diese Geworfenheit des Daseins ins Nichts ist, die Entschlossenheit, zu eben dieser Hingabe «einsatzbereit» zu sein. Der

Barockismus weiß nichts von dieser nihilistischen Einsatzbereitschaft. Er kennt auch nicht das Emotional der *Angst*. Denn dieses gründet im Existential der Geworfenheit des Daseins ins Nichts. Aus *diesem* Emotional, also aus der Angst, gäbe es freilich nur den Ausweg der Flucht aus der Existenzphilosophie heraus in die Religion. «Herr, erlöse uns von der Angst und damit von allem Uebel!» Das Emotional der Angst tötet das existentialphilosophische Denken bzw. macht es zu einem «lebenden Leichnam». Das Emotional der Spannung dagegen belebt das existentialphilosophische Denken, verleiht ihm eine gewaltige Dynamik. Es scheint uns die philosophische Forderung des Tages zu sein, vom Philosophen zu verlangen, daß er ständig in seinem Denken diese Dynamik sich auswirken läßt. Daß er also stets aus der Spannung der dauernden Grenzsituation heraus philosophiert. Nie sein Denken in der Entropie des «fest bezogenen endgültigen Standpunktes» ersterben, nie es im «System» zur Ruhe kommen läßt. Die Dynamik der Spannung hält unser Denken ständig in der *Schwebe*. Lebendiges Schweben des Denkens aber setzt voraus, daß es ein ewiges «entweder oder», eine unaufhebbare Aporie, eine «*Uraporie*» gibt, *in* der unser Denken ewig schweben kann und schweben muß. Wir bekennen uns zu dieser Uraporie, und im Gedanken an sie «gestehen» wir: Alle *Er*kenntnis gründet im *Be*kenntnis und gipfelt ins *Be*kenntnis auf.

Wir wollen unsere Ausführungen beschließen mit einer Erklärung darüber, wie wir diesen Satz, von dem wir zugeben, daß er sehr dem Mißverständnis ausgesetzt ist, scheinbar «unvermittelt» hier steht und wie eine «Bruchlinie» durch unsere Ausführungen aussieht, richtig verstanden wissen wollen. Das Bekenntnis, an das wir denken, ist kein religiöses Bekenntnis, kein Glaubensbekenntnis, keine «confessio fidei». Es ist vielmehr ein erkenntnisimmanentes, rein erkenntnistheoretisches Postulat. Was heißt philosophische Erkenntnis? Nichts anderes als Sinnfindung. Bevor du also auf philosophisches Erkennen ausgehst, mußt du vorher beweisen, daß dein Unternehmen des Sinnsuchens selbst ein sinnvolles Unternehmen ist. Du mußt dies *beweisen*, mußt also von Voraussetzungen ausgehen. Und deine letzte und höchste Voraussetzung kann dabei keine andere sein als diese: «Im Anfang war der Sinn!» Du findest dich also «un-

hintertreiblich» in einen Zirkel eingespannt. In den Zirkel des Selbstbezuges oder Rückbezuges. Nun kannst du erwidern: Der Nachweis des Selbstbezuges bedeutet einen Einwand nur da, wo man in gegenständlicher Haltung philosophiert. Wo also der Fragende zum Befragten sich in der Kommunikationsweise des «gegenüber» befindet. Für den Philosophen in existentieller Haltung bedeutet aber der Nachweis des Selbstbezuges keinen Einwand mehr. Denn hier befindet sich der Fragende zum Befragten in der Kommunikationsweise des «darinnen». In ihr aber kann man nicht nur, sondern man muß sogar mit dem Selbstbezug positiv operieren. Zugegeben! Aber wenn der gegenständliche Philosoph dem Existentialphilosophen dieses Zugeständnis *macht*, dann darf er auch seinerseits ein Zugeständnis vom Existentialphilosophen *verlangen*. Dieses nämlich, daß der Existentialphilosoph durch seine andersartige (also nicht gegenständliche) «innere Haltung» aus der Sphäre herausgetreten ist, in der der Selbstbezug «verboten» ist. Aus der Sphäre also, in der man in der fatalen Lage ist, beweisen zu müssen, daß man beweisen kann. Wir wollen das Verbleiben des gegenständlichen Denkers in der Sphäre des Zirkels der Sinnfrage als «*Petitionismus*» bezeichnen. Dagegen das Heraustreten des existentiellen Denkers aus diesem Zirkel als *Metabatik*. In der Aporie: Petitionismus—Metabatik sehen wir die erkenntnisimmanent unlösbare *Ur-Aporie* alles menschlichen, philosophischen Erkenntnisstrebens. Es ist das Bekenntnis zu dieser Uraporie, an das wir dachten, wenn wir sagten, daß alle philosophische Erkenntnis mit einem Bekenntnis beginnt und in ein solches aufgipfelt.