

## Primat der Gewissheit? Zum Wirklichkeitsverlust im modernen Realismus

Prof. Dr. Berthold Wald  
Reitor da Theologischen Fakultät Paderborn

**Zusammenfassung:** Der amerikanische Philosoph Alfred North Whitehead hat einmal gesagt, dass alle Philosophie bis heute nicht über Einsichten Platons hinausgelangt ist und es lediglich zu einigen ergänzenden Fußnoten gebracht habe. In diesem Sinn beansprucht auch mein Vortrag keinerlei Originalität, ist er doch nur eine Fußnote zu Josef Pieper und liefert einige ergänzende Aspekte zu seinem Artikel „Über das Verlangen nach Gewissheit in der Philosophie“.<sup>1</sup> Zuerst sollte ich aber erklären, was hier unter „moderner realistischer Philosophie“ verstanden werden soll. Die zeitliche Abgrenzung der Thematik durch den Ausdruck „modern“ meint nicht bloß die Gegenwart, sondern die Situation der Moderne insgesamt, also die Zäsur, die mit der Reformation beginnt und die zur Auflösung der mittelalterlichen Synthese von Vernunft und Glauben geführt hat. Der Vorrang der Gewissheit ist dabei das wichtigste Unterscheidungsmerkmal der Moderne und gilt gleichermaßen für Religion, Wissenschaft und Philosophie. Im ersten Abschnitt werde ich kurz auf die Gründe eingehen, weshalb und in welcher Weise das Verlangen nach absoluter Gewissheit einen neuen Typus von realistischer Philosophie begünstigt hat, der bereits in der philosophisch-theologischen Spekulation des Mittelalters angelegt war und seit Descartes das philosophische Denken der Moderne geprägt hat. Der zweite Abschnitt behandelt den internen Realismus und den metaphysischen Realismus, zwei Formen der neuzeitlichen realistischen Philosophie, die einander jedoch ausschließen. Der metaphysische Realismus des 20. Jahrhunderts kann dabei sowohl als Reaktion auf einen nur internen Realismus wie auf den Antirealismus des 19. Jahrhunderts verstanden werden. Die Gegenbewegung zu der Erneuerung des Realismus ist Thema des dritten Abschnitts. Es geht hier um einen religiös inspirierten Antirealismus, der über die Philosophie hinaus Einfluß auf das politische und gesellschaftliche Denken des 20. Jahrhunderts genommen hat. Sein Kennzeichen ist die Verbindung von Metaphysikkritik mit einer radikalen Negation der bestehenden Wirklichkeit, um den Erfahrungsraum für die Begegnung mit dem wahren und erst zukünftig sich zeigenden Sein offenzuhalten. Allen von mir nur kurz behandelten Formen moderner realistischer und antirealistischer Philosophie ist gemeinsam, was ich im Titel meines Beitrags „Wirklichkeitsverlust“ genannt habe. Vor diesem Hintergrund wird dann leichter zu verstehen sein, was im Unterschied dazu eine realistische Philosophie ist, die auf dem Bezug zur Wirklichkeit beruht und eben darin den existentiellen Sinn des Philosophierens bewahrt. Davon wird dann im vierten und letzten Abschnitt die Rede sein.

**Schlüsselwörter:** Gewissheit und Philosophie. Josef Pieper. Philosophie und Wirklichkeit. Realismus.

**Resumo:** O artigo comenta o texto de Pieper “Sobre a pretensão de certeza na Filosofia”. O primado da certeza é a característica distintiva mais importante da modernidade e se aplica à ciência, à religião e à filosofia. Em I, discute-se brevemente as razões pelas quais há essa pretensão de um novo tipo de filosofia realista, que já vinha da especulação filosófica e teológica da Idade Média e, desde Descartes, tem dominado a modernidade. Em II, o realismo interno e o realismo metafísico, duas formas da filosofia realista moderna. A reação à renovação do realismo é o tema de III. Entender qual é a diferença de uma filosofia realista baseada na referência à realidade e com o sentido do filosofar existencial é o tema de IV

**Palavras chave:** Certeza e Filosofia. Josef Pieper. Realismo.

### I. Gewissheit des Wissens und Würde des Erkenntnisgegenstandes

#### 1. Vorrang der Würde des Erkenntnisgegenstandes bei Aristoteles und Thomas von Aquin

Bekanntlich beginnt die Metaphysik des Aristoteles mit der Feststellung: „Alle Menschen streben von Natur nach Einsicht und Wissen“.<sup>2</sup> Das ist keineswegs so

<sup>1</sup> Josef Pieper, Über das Verlangen nach Gewissheit (1953); in: ders., *Werke in acht Bänden* (Hrsg. B. Wald), Bd. 8,1, Hamburg 2006, S. 115-120.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metaphysik* I, 1; 980a 21.

trivial und evident, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Die Gegenposition wurde bereits von den antiken Sophisten vertreten und ist am Beginn der neuzeitlichen Philosophie erneuert worden. Sie wird erstmals im platonischen Dialog *Gorgias* durch den Sophisten Kallikles formuliert und besagt: Von Natur streben die Menschen nicht nach Wissen, sondern nach Macht.<sup>3</sup> „To know something means to know what I can do with it when I have it“, schreibt gut zweitausend Jahre später Thomas Hobbes.<sup>4</sup> Sein älterer Zeitgenosse Francis Bacon hatte zuvor bereits unter Anspielung auf das *Organon* des Aristoteles ein „*Novum Organon*“ gefordert, eine Erneuerung der Wissenschaften, die Erkenntnis nicht länger um ihrer selbst willen, sondern um des Nutzens willen zu suchen. Denn auch für Bacon gilt: „Wissen ist Macht“.

Für diesen neuen praktischen Wissenschaftsbegriff bestimmt sich die Würde des Wissens nicht mehr vom Gegenstand her; sie beruht allein auf der Gewissheit des erreichbaren Wissens.<sup>5</sup> Zum Vergleich: Thomas von Aquin hatte sich bei der Frage nach dem Rang der Theologie als Wissenschaft noch ganz selbstverständlich auf die aristotelische Unterscheidung zwischen der Würde des Erkenntnisgegenstandes und der Gewissheit des Wissens berufen. „Bei den spekulativen Wissenschaften spricht man nämlich von einem Vorrang der einen Wissenschaft vor der anderen, sowohl wegen der Gewißheit ihrer Erkenntnisse als auch wegen der Würde des Gegenstandes“.<sup>6</sup> Der höhere Rang der Theologie gegenüber der Metaphysik, das soll heißen: ihre höhere Würde als Wissenschaft, bestimmt sich nicht aus der höheren Gewissheit ihrer Erkenntnis, sondern die Würde der Theologie als Wissenschaft bestimmt sich von ihrem Gegenstand her, der nicht mehr zu überbieten ist: der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes. Und dass - anders als für Bacon - der Nutzen des Wissens nicht mit Gewissheit des Gewussten zusammenfallen muß, belegt der Fortgang des Arguments, worin sich Thomas wiederum auf Aristoteles beruft: „Gleichwohl ist die geringste Erkenntnis, die wir von den höchsten Wahrheiten erreichen können, wertvoller – *dignior* – und unserer Sehnsucht nach Erkenntnis angemessener als die sicherste Erkenntnis von den geringsten Dingen.“<sup>7</sup> Allerdings ist hier ein anderer, ein existentieller Nutzen, gemeint. Gemeint ist nicht der Überlebensvorteil durch Wissen, sondern der Beitrag des Wissens zu einem sinnerfüllten Leben.

## 2. Vorrang der Gewissheit bei Descartes

Wie ist es nun zu diesem radikalen Perspektivenwechsel am Beginn der Neuzeit gekommen, der wirksamer als alle spätere Metaphysikkritik den Sinn des Philosophierens und das Verständnis der Metaphysik verändert hat? Auch für Aristoteles und für Thomas von Aquin gehörte ja die Gewissheit der Erkenntnis zur Würde der Wissenschaft, aber doch nicht mit dieser Ausschließlichkeit, wie zu Beginn der neuzeitlichen Philosophie. Und wenn für die Neubegründung von Wissenschaft und Philosophie durch Bacon und Descartes der methodische Zweifel ausschlaggebend war, d.h. der Zweifel an allem, was überhaupt bezweifelt werden kann, dann ist auch in diesem Punkt daran zu erinnern, dass der Skeptizismus, also das Thema „Zweifel und Gewissheit“, bereits in der mittelalterlichen Theologie und

---

<sup>3</sup> Platon, *Gorgias* 484 ff.

<sup>4</sup> Der programmatische Gesamttitle des geplanten Opus magnum lautet: *Magna instauratio imperii humani in naturam* (1620). Der II. Teil trägt den Titel: *Novum organon*.

<sup>5</sup> Der Titel des I. Teils lautet: *De dignitate et augmentis scientiarum*.

<sup>6</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, 1,5.

<sup>7</sup> Ebd., ad I (unter Hinweis auf Aristoteles, *De partium animalium* I, 5).

Philosophie breiten Raum einnimmt.<sup>8</sup> Selbst die radikale Zweifelsfrage, woher wir denn wissen, dass wir nicht träumen, ist immer schon als ein möglicher Einwand gegen den Realismus vorgebracht worden.<sup>9</sup> Sie findet sich bei Platon ebenso wie bei Augustinus. Allerdings hat sich die Funktion des Arguments bei Descartes verändert. Die Verworrenheit und mangelnden Kohärenz von Träumen wird zum Unterscheidungskriterium für den Wirklichkeitsbezug der Vernunftbegriffe. Wir dürfen darauf vertrauen, „dass all das, was wir klar und deutlich einsehen, in eben der Weise, wie wir es einsehen, auch wahr ist.“<sup>10</sup>

Seit den Forschungen von Richard Popkin zur Ideengeschichte der frühen Neuzeit wissen wir, dass die Frage nach dem neuzeitlichen Primat der Erkenntnisgewissheit nicht ohne Bezug auf die Reformation beantwortet werden kann. Zu den Auswirkungen der Reformation auf das Selbstverständnis des Menschen gehören vor allem zwei folgenreiche Veränderungen, von denen der Vorrang der Frage nach der Gewissheit die augenfälligste ist. Die Frage „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ war von Luther erstmals so beantwortet worden, dass Ungewissheit mit Unglauben gleichzusetzen ist. Wer dem Wort der Schrift vertraut und glaubt, kann sich der Gnade Gottes absolut gewiß sein. Dazu bedarf er allein der Schrift und allein des Glaubens, weshalb sich Theologie als „reine Lehre“ vom Wort Gottes von aller Tradition und vor allem aus der Abhängigkeit vom kirchlichen Lehramt lösen muß. Richard Popkin beschreibt die von ihm philosophiehistorisch untersuchte Bedeutung des reformatorischen Bruchs mit der kirchlichen Hermeneutik folgendermaßen: „Ich erkannte jetzt, dass Luthers und Calvins Infragestellung der religiösen Wissensansprüche der Katholiken die klassische Frage des Kriteriums aufwarf. Die Wiederentdeckung des Sextus lieferte intellektuelle Munition dafür, beider Seiten Kriterium zu zerstören. Die erste vollständige lateinische Übersetzung des Sextus galt als *die* Antwort auf den Calvinus. Montaigne übernahm den neu entfachten Skeptizismus und übertrug ihn sowohl auf die Philosophie als auch auf die Naturwissenschaften. Und Montaigne bot eine neue Lösung an, ob er daran glaubte oder nicht – den Fideismus.“<sup>11</sup>

Die außerordentliche Wirkung des auch im Mittelalter bekannten, von dem spätantiken Philosophen Sextus Empiricus verfassten *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* bringt gewissermaßen die nicht mehr auflösbare Aporie der neu entstandenen Situation auf den Punkt: Wenn es kein allgemein anerkanntes letztes Wahrheitskriterium mehr gibt, dann ist der Erkenntnisanspruch der Philosophen purer Dogmatismus und die Glaubensgewissheit der Theologen purer Fideismus. Von hier aus wird unmittelbar einsichtig, weshalb die Möglichkeit des Zweifels von Descartes methodisch dazu benutzt wurde, einen neuen Ausgangspunkt für die Metaphysik und die Wissenschaften zu suchen, der prinzipiell jedem möglichen Zweifel entzogen sein muß. Da die aristotelische Metaphysik jedoch bei den Gegenständen der Sinneswahrnehmung ansetzt, fehlt ihren Begriffen die Notwendigkeit und Gewissheit, die für die gesuchte Neubegründung des Wissens erforderlich ist.

Der alten Metaphysik fehlt aber nicht bloß die Unbezweifelbarkeit und Gewissheit. Es gibt noch eine weitere über das Ereignis der Reformation

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu Dominik Perler, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt . M. 2006.

<sup>9</sup> Vgl. Petra Gehring, *Traum und Wirklichkeit. Zur Geschichte einer Unterscheidung*, Frankfurt a. M./ New York 2008.

<sup>10</sup> René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, (Übersicht über die sechs Meditationen); AT VII, 2 f. (Zählung der Ausgabe von Adam und Tannery, Paris 1897 ff.). Allerdings hat damit bei Descartes der Traum seine primäre Funktion eingebüßt, ein eigener Wirklichkeitszugang zu sein, welcher einer kunstgerechten Deutung bedarf. Erst mit der Traumdeutung Sigmund Freuds ist die ursprüngliche Bedeutung des Traumes wieder entdeckt worden.

<sup>11</sup> Richard H. Popkin, *Mit allen Maken. Erinnerungen eines Philosophiehistorikers*, Hamburg 2008, S.34f.

hinausweisende Differenz. Im Kontext des reformatorischen „sola fide“, welches die Glaubensgewissheit unabhängig sein läßt von den Werken des Menschen, fehlt dem Wissen der Metaphysik auch jene die Existenz des Menschen betreffende Würde, eben die von Aristoteles und auch von Thomas von Aquin als wesentlich angesehene *dignitas*. Denn was zum Heil des Menschen notwendig ist, vermittelt ja bereits der Glaube, weshalb der Erkenntnisbezug selbst zu den „höchsten Dingen“, nichts mehr zum Sinn eines wahrhaft menschlichen Lebens beizutragen vermag. Erkenntnis als existentielle Erfüllung, Erkenntnis um ihrer selbst willen, ist jetzt nicht bloß überflüssig geworden, sondern auch hinderlich. Der Einwand lautet, die kontemplative Einstellung der Metaphysik behindere den praxisbezogenen Wissensfortschritt, der dem Menschen allein von Nutzen sei. Das neue praktische Wissen ist darum als Herrschaftswissen einzig auf den Gebrauch der Dinge aus – ohne Rücksicht auf ihre Natur.

Metaphysik als erste Philosophie wird bei Descartes abgelöst durch den Rationalismus auf der einen Seite und durch die Physik auf der anderen Seite. Die rationalistische Metaphysik beruht auf der Annahme, dass die Erkenntnisordnung der Vernunft die Seinsordnung der Dinge begründet. Was im Begriff „clare et distincte“ erfasst wird, kann auch in der Wirklichkeit nicht anders sein. Damit hört die Philosophie auf, sich auf das *wirkliche* Sein der Dinge zu beziehen; sie wird zur Wissenschaft vom *notwendigen und möglichen* Sein. Die Physik wiederum wird zur empirisch-experimentellen Naturwissenschaft, die alles natürliche Geschehen allein durch äußere Kräfte zu erklären beansprucht; teleologische Erklärungen aus dem Wirken innerer Kräfte haben in den Naturwissenschaften nichts mehr zu suchen und werden schon von Francis Bacon als nutzlos zurückgewiesen: „Die Betrachtung natürlicher Prozesse unter dem Aspekt ihrer Zielgerichtetheit ist steril, und wie eine gottgeweihte Jungfrau gebiert sie nichts“.<sup>12</sup> Eben darin, im Vorrang der Vernunft vor dem Sein als dem Vorrang der Denkmöglichkeit vor der Seinswirklichkeit gründet der Wirklichkeitsverlust der neuzeitlichen Philosophie, und das auch und gerade da, wo sie im Rückgang auf die Klarheit des Begriffs die sicherste Erkenntnis von Wirklichkeit zu liefern beansprucht.

## II. Metaphysischer und interner Realismus

### 1. Formen des internen Realismus

Außerhalb des metaphysikkritischen englischen Empirismus hat der metaphysische Rationalismus, vor allem in Deutschland, für zwei Jahrhunderte das Selbstverständnis der Philosophie bestimmt. Seinen Höhepunkt erreichte er im deutschen Idealismus, in der Metaphysik Hegels, für die das Wirkliche und das Vernünftige zusammenfallen. Die Hauptströmungen in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, der Historismus und der Psychologismus, kommen darin überein, dass sie den metaphysischen Realismus der Philosophie Hegels ablösen wollen, ohne dabei in den frühneuzeitlichen Skeptizismus zurückzufallen. Sie beanspruchen für sich einen Realismus, den man im Anschluß an Hilary Putnam als „internen Realismus“ bezeichnen kann.<sup>13</sup> Der interne Realismus bestreitet, dass zwischen der Wirklichkeit und ihren Gegebenheitsweisen so unterschieden werden kann, wie es der metaphysische Realismus tut. Für letzteren ist der Bezug auf das

---

<sup>12</sup> „Nam causarum finalium inquisitio sterilis est, et, tanquam virgo Deo consecrate, nihil parit“. (Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* III, 5; in: *The Works of Lord Bacon*, Bd. II, London 1841, S. 340.

<sup>13</sup> Vgl. Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle 1987, S. 17 ff.; ders., *Representation and Reality*, Cambridge 1988, S. 109 ff.

objektiv Wirkliche als dem objektiv Vernünftigen zugleich das Kriterium, wahre und falsche Aussagen zu unterscheiden. Die auf dem metaphysischen Realismus beruhende Korrespondenztheorie der Wahrheit setzt also die Unterscheidung von Wirklichkeit und begrifflicher Repräsentation voraus. Für den internen Realismus dagegen muß die Korrespondenztheorie zugunsten der Kohärenztheorie der Wahrheit aufgegeben werden, weil die Wirklichkeit mit ihren Gegebenheitsweisen zusammenfällt und nicht noch einmal mit ihnen verglichen werden kann.

Dieser Gegensatz zwischen metaphysischem und internem Realismus ist allerdings nicht neu. Er bestimmt bereits die Spätphilosophie Platons in der Abwehr des Homo-mensura-Satzes von Protagoras, und ebenso die aristotelische Substanzmetaphysik. Das zeigt sich daran, wenn etwa bei Platon gefragt wird, ob der gesunde Sokrates und der kranke Sokrates (abhängig von der verschiedenen Gegebenheitsweise) auch zwei verschiedene Seiende sind, oder doch eines, nämlich Sokrates, nur jeweils anders, nämlich gesund oder krank.<sup>14</sup> Zu antworten „eines, nur jeweils anders“ setzt aber voraus, dass ich das an-sich-Sein des Sokrates, d. h. sein substantiales Sein als Mensch, von den akzidentellen Weisen, dies oder jenes zu sein, und darum auch von seinen verschiedenen Gegebenheitsweisen, unterscheiden kann. Mit der Zugehörigkeit der akzidentellen Bestimmungen zum Sein der Substanz ist der interne Realismus im Prinzip widerlegt. Es gibt dann identifizierbare Referenzobjekte, die selbst unter verschiedenen Beschreibungen als dieselben erkannt werden.<sup>15</sup>

Die wirksame Erneuerung des internen Realismus in der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts und damit zugleich das Ende des metaphysischen Realismus in seiner rationalistischen Gestalt beginnt mit der Philosophie Kants. Wenn die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sein soll, wie Kant meint, dann tritt die ontologische Unterscheidung von Substanz und Akzidenz hinter der Unterscheidung von „Erscheinung“ und den „Ding an sich“ zurück. Was die Substanz oder das „Ding an sich“ ist, kann ich nicht wissen. Gegeben sind mir nur Erscheinungen, die zwar immer Erscheinungen von etwas sind, das aber nicht jenseits der Erscheinungsweisen in seinem „An-sich-sein“ erkennbar ist.

Der Psychologismus des neunzehnten Jahrhunderts hat die erkenntnistheoretisch begründete Unterscheidung Kants gewissermaßen aus dem transzendentalphilosophischen in einen empirischen Kontext übertragen und die Funktion der Verstandeskategorien für die Gegebenheitsweise des Wirklichen ersetzt durch die Funktion des Lebensprozesses. Im Historismus wird daraus eine Theorie der Lebenswelten, welche die unterschiedlichen Gegebenheitsweisen des Wirklichen nun auch als durch die Kollektivsubjekte der Geschichte, die Völker und Kulture, erzeugt versteht und als Weltanschauungen beschreibt. Das Ergebnis ist der Perspektivismus von Diltseys *Weltanschauungslehre*: „Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben.“<sup>16</sup> Und das bedeutet: „Jede ist hierin wahr. Jede aber auch einseitig. Es ist uns versagt, diese Seiten zusammen zu schauen.“<sup>17</sup> Die geistige Nähe der Weltanschauungslehre Diltseys zum Homo-mensura-Satz des Protagoras als

---

<sup>14</sup> Vgl. Platon, *Theaitetos*, 152a. „Protagoras sagt nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind. Dieser anthropozentrische Perspektivismus provoziert dann die weitere Frage, ob wir, „wenn es den gesunden Sokrates betrifft, es mit einem verschiedenen zu tun haben, und wenn den kranken, wieder mit einem verschiedenen?“ (159c). Aristoteles nimmt die Fragestellung auf in der *Metaphysik*, „ob Sokrates und der sitzende Sokrates dasselbe ist“ (IV, 2; 1004b 1).

<sup>15</sup> Die Identifizierbarkeit der Substanz bleibt auch unter einer falschen Beschreibung erhalten, so wenn Sokrates von dem vor ihm sitzenden Theaitetos sagt: „Der Theaitetos, mit dem ich gerade rede, fliegt.“ (Platon, *Theaitetos* 263a).

<sup>16</sup> Wilhelm Diltsey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie (Gesammelte Schriften*, Bd. VIII), Stuttgart 1991, S. 78.

<sup>17</sup> Ebd., S. 224.

Begründung des wahrheitsindifferenten internen Realismus ist fast wörtlich in dem Satz Diltheys belegt: „Die Welt ist stets nur Korrelat des Selbst.“<sup>18</sup> „Wir vermögen sie zu erleben, aber nicht durch Begriffe hinter sie zurückzugehen.“<sup>19</sup> Mit anderen Worten: Die mannigfaltigen Gegebenheitsweisen des Wirklichen sind unhintergebar für uns, weil sie von den sie erzeugenden Lebensprozessen nicht ablösbar sind.

Martin Heidegger hat Diltheys zentrale Kategorie „Leben“ durch die Kategorie „Dasein“ ersetzt. Die grundlegende Beziehung des Daseins zur Welt ist für ihn nicht theoretisch, sondern praktisch. Alle Weltbeziehung geht aus dem Selbstverhältnis des Daseins hervor. Dasein ist „dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“.<sup>20</sup> Es ist so zugleich dasjenige Seiende, an dem „der Sinn von Sein abgelesen werden“ kann.<sup>21</sup> Die theoretische Erkenntnis des Seienden verbleibt stets innerhalb des praktischen Selbstvollzugs, den sie nicht auf das An-sich-sein des Wirklichen hin überschreiten kann. Eben darum muß die Wesensontologie, also der metaphysische Realismus, durch eine Fundamentalontologie ersetzt werden, welche die seinsverstehenden Akte im praktischen Selbstverhältnis des Daseins begründet sieht und damit das Sein des Seienden von der Geschichtlichkeit unterschiedlicher Daseinsvollzüge her versteht. Heideggers Position in *Sein und Zeit* ist so eine Weiterführung des internen Realismus, die dem von Kant eingeführten und von Dilthey aufgenommenen Gedanken der unhintergebaren Konstituierung des Weltbezugs nur eine neue Wendung gegeben hat. Nicht die Spontaneität des Verstandes, wie bei Kant, auch nicht der Prozess des Lebens, wie bei Dilthey, sondern die Sorge des Daseins um sich selbst stellt Heidegger zufolge die Kategorien dafür bereit, als was die Wirklichkeit uns jeweils erscheint.

## 2. Formen des metaphysischen Realismus

Die schärfste Kritik an allen Formen eines bloß internen Realismus hat Edmund Husserl geübt. Seine berühmte Schrift von 1911 mit dem Titel *Philosophie als strenge Wissenschaft* wendet sich zwar vor allem gegen den Psychologismus in der Logik. Durch die Unterscheidung zwischen naturalistischen Erklärungen von Bewusstseinsprozessen auf der einen und der davon unabhängigen Geltung objektiver Erkenntnisinhalte auf der anderen Seite führt Husserls Psychologismuskritik jedoch zur Erneuerung des metaphysischen Realismus in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts. Husserls Ziel ist eine „reine Phänomenologie“, und diese kann „nur Wesensforschung und garnicht Daseinsforschung sein“.<sup>22</sup> Daseinsforschung als Erforschung der Bedingungen, von denen sowohl die Existenz von Dingen wie die Existenz des Bewusstseins von Dingen abhängen, ist ohne Beziehung auf den objektiven Wesensgehalt der Dinge und die Gültigkeit eines Gedankens. Es gibt „Gültigkeit schlechthin oder ‚an sich‘, die ist, was sie ist, auch wenn niemand sie vollziehen mag und keine historische Menschheit sie je vollziehen würde“.<sup>23</sup> Der späte Husserl hat jedoch den Gedanken einer strengen, subjektunabhängigen Objektivität wieder im Sinne der lebensweltlichen Fundierung aller Verstehenszusammenhänge interpretiert und damit in den internen Realismus zurückgebogen. Einige seiner

---

<sup>18</sup>W. Dilthey, *Ges. Schriften*, VIII, S. 17.

<sup>19</sup>Ebd., S. 23.

<sup>20</sup>Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, S. 12.

<sup>21</sup>Ebd., S. 7.

<sup>22</sup>Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1965, S. 43.

<sup>23</sup>Ebd., S. 51. Darin stimmt Husserl sachlich mit dem Universalienrealismus überein, der seit Avicenna zwischen den *universalia ante rem* (Bereich der reinen Wesenheiten), *in re* (Bereich ihrer Verwirklichung im Sein der Dinge) und *post rem* (Bereich ihrer Repräsentation im Bewusstsein bzw. im Begriff).

Schüler jedoch haben die ursprüngliche Idee reiner Objektivität weitergeführt, wie dies insbesondere in der katholischen Husserl-Nachfolge bei Alexander Pfänder, Edith Steins und Dietrich von Hildebrand der Fall gewesen ist.

Unabhängig von Husserl hat auch Max Scheler an dem Objektivismus der Phänomenologie festgehalten und einen eigenständigen Weg innerhalb einer realistischen Metaphysik begründet. Sein Interesse an der Phänomenologie gilt vor allem einer neuen Grundlegung der Ethik. Der Name „Phänomenologie“ steht für eine veränderte Einstellung in der Philosophie, die „zurück zu den Sachen“ führen und die neuzeitliche Spaltung Subjekt und Objekt, von Geist und Welt als Scheinproblem erweisen soll. Alle Erkenntnis von Wirklichkeit gründet in der Intentionalität des Erkennens. Geistige Akte ohne Gegenstandsbezug gibt es so wenig, wie es Wahrnehmungsakte ohne Wahrgenommenes gibt. Anders als Kant dachte, bestehen „Wahrnehmung“ und „Erkenntnis“ nicht darin, den Gegenstand aus einem gegebenen Material sinnlicher Reize zu konstruieren, sondern ihn zu erfassen in dem, als was er sich jeweils zeigt.<sup>24</sup> „Das Erste“, was daher von einer „auf Phänomenologie gegründeten Philosophie“ zu fordern ist, „ist der lebendigste, intensivste und unmittelbarste Erlebnisverkehr mit der Welt selbst“.<sup>25</sup>

Mit der Wiederaneignung des Begriffs der *intentio* als eines zentralen Begriffs der mittelalterlichen Philosophie geht die phänomenologische Einstellung zwar prinzipiell über den Konstruktivismus der Kantischen Erkenntnistheorie hinaus. „Die Korrelativität und grundsätzliche Kompatibilität von Geist und Welt kann man als das Grundaxiom von Schelers phänomenologischer Philosophie bezeichnen“.<sup>26</sup> Dafür stellen sich aber ganz neue Fragen nach der Natur der erkannten „Sachen“, die in der „Korrelation“ von Geist und Welt erscheinen. Vor allem jedoch: ob ein Sachverhalt „sich zeigt“ und wie er dies tut, ist unmittelbar abhängig von der Erkenntniseinstellung, in welcher wir uns auf die Welt beziehen.

Für Scheler gibt es verschiedene Weisen der Welterfahrung, die jeweils aus den Unterschieden der natürlichen (1), wissenschaftlichen (2) und phänomenologischen (3) Einstellung zur Welt resultieren.

(1) In der *natürlichen Einstellung* zur Welt begegnen uns „Tatsachen“ nicht unabhängig von Bedürfnissen und Interessen. Eine Tatsache ist „sozusagen die Antwort, welche die Welt erteilt auf Anfragen, die unsere leiblichen Zustände und ihre Einheiten, unsere Bedürfnisse an das Universum stellen.“ Tatsachen in der „natürlichen Weltanschauung“ bilden „sozusagen ein *Zwischenreich* zwischen den Dingen selbst und unseren Zuständen bei ihrer Erfahrung“.<sup>27</sup>

(2) Aber auch in der *wissenschaftlichen Einstellung*, und in ihr am allerwenigsten, begegnen uns nicht die „Dinge selbst“, denn hier sind „Dinge und Ereignisse“ überhaupt nicht ‚gegeben‘, sondern *konstruiert* und *unmittelbar gedacht*“.<sup>28</sup> Das Gegebene, die Welt der Farben, Töne, Dinge und erlebbaren Vorgänge, wird durch das Nicht-erlebbare ersetzt und kausal erklärt: die Farben durch Wellenlängen, die Töne durch Schwingungen, Dinge durch Atome und molekulare Verbindungen, Ereignisse durch gesetzmäßige Beziehungen zwischen Kräften. Die Gegenstände der Wissenschaft werden also überhaupt nicht erfahren, sondern sind

---

<sup>24</sup> „Der Fehler ist, dass man, anstatt schlicht zu fragen, *was in einer meinenden Intention gegeben ist, außerintentionale, objektive, ja kausale Theorien in die Frage hineinmischt*“ (Die Lehre von den drei Tatsachen [DT]; in: Max Scheler, *Gesammelte Werke* (hrsg. v. M. Scheler/ M. S. Frings), Bd. X, S. 433).

<sup>25</sup> Phänomenologie und Erkenntnis [PE]; in: Scheler, *Werke*, Bd. X, S. 380.

<sup>26</sup> Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, München 1998, S. 47.

<sup>27</sup> DT, X, S. 436.

<sup>28</sup> DT, X, S. 453.

„erst durch ihre Definition ‚gegeben‘“.<sup>29</sup> Insofern wird die „natürliche“ Weltanschauung gewissermaßen durch eine „künstliche“ Weltanschauung ersetzt.<sup>30</sup>

Beide Male ist so die erschlossene Welt eine phänomenal reduzierte Welt: was „in den Inhalt der *natürlichen Weltanschauung* eingeht“, steht „in den Schranken des Milieus der Gattung *Mensch*“; was als Inhalt der wissenschaftlichen Weltanschauung gegeben ist, steht bereits unter der Herrschaft eines selektiv wirksamen Prinzips, „das mit der *Kenntnis* der Welt überhaupt nichts mehr zu tun hat, und das wir das *Prinzip einer möglichen technischen Zielsetzung*“ nennen dürfen.<sup>31</sup>

(3) Neben den Gegenständen der natürlichen und wissenschaftlichen Einstellung bilden Gegenstände, die erst durch die *phänomenologische Einstellung* zur Gegebenheit kommen, „ein Reich von ‚Tatsachen‘ eigentümlicher Art“.<sup>32</sup> Es sind solche Gegenstände, die nur in Akten des „geistigen Schauens“ gegeben sind. Das heißt zunächst, dass das Geschaute, wie schon die Gegenstände der natürlichen und wissenschaftlichen Erkenntniseinstellung, nur innerhalb einer Korrelation gegeben ist. Es ist „gegeben nur in dem *er-lebenden und er-schauenden Akt selbst*, in seinem Vollzug: es erscheint *in ihm*, und nur in ihm“.<sup>33</sup> Diese Abhängigkeit vom Vollzug des Aktes ist jedoch nicht so zu verstehen, als sei das Gegebene in seinem Gehalt relativ auf ein erkennendes Subjekt (wie im Falle der natürlichen Einstellung) oder relativ auf einen Zweck (wie bei der wissenschaftlichen Einstellung).<sup>34</sup> Das gegenständliche Korrelat des Aktes ist vielmehr „die ‚*Selbstgegebenheit*‘ eines Gemeintens in unmittelbarer Anschauungsevidenz“.<sup>35</sup> Als ein ursprünglich selbstevident Gegebenes, ist es nicht ableitbar aus etwas anderem und kann insofern auch nicht durch anderes beurteilt werden als wahr oder falsch. Es kann nur in einem Akt intuitiver Erkenntnis erfasst oder verfehlt werden, gesehen oder nicht gesehen werden. Von solcher Art sind nun allein die „puren Wesheiten“<sup>36</sup> oder „reine Tatsachen“, die als „die erschauten Wesheiten und Wesenzusammenhänge [...] *vor* aller induktiven Erfahrung ‚gegeben‘ (apriori)“ sind.

Das Gemeinte verdeutlicht Scheler am Beispiel der Farbwahrnehmung. Innerhalb der natürlichen Weltanschauung gibt es zwar farbige Objekte. Niemals aber „figurieren“ Farben darin „als sie selbst.“ Sie sind in den Dingen der natürlichen Wahrnehmung mitgegeben, etwa „dies Rot im grünen Baum“ - aber „nur so weit gegeben [...], als es nötig ist, damit es die Kirsche verrate, auf die der Mensch intendiert“, - und in der wissenschaftlichen Einstellung nur insoweit, als „diese Farbe Rot [...] diesem Nervenprozess, diesem Empfinden entspricht.“<sup>37</sup> Damit der reine Sachgehalt von ‚rot‘ überhaupt zum Vorschein kommen kann, muss er von zufälligen Dinggehalten, an denen er im Erleben auftritt (dem Rot der Kirsche, die außerdem noch süß und rund sein mag), und von anderen Beobachtungstatsachen, radikal unterschieden werden. Dies geschieht in einem Vorgang, den Scheler mit Husserl als „phänomenologische Reduktion“ bezeichnet. Im Vollzug dieser Reduktion muß solange von allen Bedingungen des realen Vorkommens („realer Aktvollzug“,

---

<sup>29</sup> DT, X, S. 462.

<sup>30</sup> Vgl. DT, X, S. 452.

<sup>31</sup> PE, X, S. 428 f. Als weiteren bedeutsamen Unterschied verweist Scheler auf den jeweils eigentümlichen Träger der Anschauungen. Im Falle der natürlichen und der wissenschaftlichen Einstellung sind das Kollektive: „die natürliche Lebensgemeinschaft des Volkes“ bzw. wissenschaftliche Institutionen (DT, X, S. 463); im Falle der phänomenologischen Anschauung ist es der Einzelne, der nur je selbst zu dieser Anschauung gelangen kann.

<sup>32</sup> PE, X, S. 380.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> „Gerade die Phänomenologie bricht mit allem Ichidealismus nach der Art der Lehren von Descartes, Berkeley, Fichte, Schopenhauer, die allesamt die phänomenologische Unmittelbarkeit mit psychischer Gegebenheit oder auch nur mit Ichbezogenheit verwechseln. Beides weist sie zurück“ (PE, X, S. 388).

<sup>35</sup> PE, X, S. 382.

<sup>36</sup> PE, X, S. 388.

<sup>37</sup> PE, X, S. 385.



„Beschaffenheiten seines Trägers“, „des Realitätskoeffizienten“) abgesehen werden, bis die Farbe als reine Tatsache, z. B. der Sachgehalt von ‚rot‘ (oder auch die Geschmacksqualität der ‚Süße‘), allein in der Anschauung zurückbleibt.<sup>38</sup> „Reine Tatsache“ bedeutet, dass alle Merkmale zuvor methodisch ausgeschieden sind, die mit dem realen Vorkommen von z. B. ‚Röte‘ verbunden sind. „Eine Wesenheit als solche, als pure Washeit, ist hierbei an sich *weder allgemein, noch individuell* – Begriffe, die beide erst Sinn gewinnen für ihre Beziehung zu Gegenständen“.<sup>39</sup>

Weil die Dinge als Träger verschiedener Qualitäten wie ‚rot‘, ‚süß‘ und ‚rund‘ nur Zeichen oder Symbole der reinen Sachgehalte sind, bezeichnet Scheler die Erkenntnisleistung der „phänomenologischen Philosophie“ auch eine „fortwährende *Entsymbolisierung der Welt*“.<sup>40</sup> Phänomenologische Erfahrung ist daher „asymbolische Erfahrung“.<sup>41</sup> Was in der Ablösung aus dem realen Existenz- und Erlebniszusammenhang als selbstgegeben zutage tritt, sind nicht allein singuläre Wesenheiten sondern auch Wesenzusammenhänge, wie z. B. der Zusammenhang von Sehen und Farbe oder von Süße und Geschmack. Solche Relationen gehören „zu jeder möglichen Welt“; sie sind daher „unabhängig von der besonderen Organisation ihrer Träger“ und würden „bei beliebigen Variationen dieser Organisation bestehen bleiben“.<sup>42</sup> Reinen Tatsachen als Gegenstände der geistigen Anschauung, deren objektiver Gehalt sich gegen jede mögliche Realisierung indifferent verhält, kommt „absolutes Sein“ zu, während „daseinsrelativ“ alle anderen Erkenntnisgegenstände heißen müssen, welche an die Form der Akte bzw. den zugehörigen Träger gebunden sind.<sup>43</sup> Dieser Unterschied der Erfahrungsarten und der korrelierenden Gegenstandsarten wird in der phänomenologischen Einstellung aufgedeckt, die mit dem Aufweis „reiner Tatsachen“ „die Relativität der natürlichen *und* der wissenschaftlichen Erfahrung überwindet“.<sup>44</sup>

Wenn die phänomenologische Beschreibung von „puren Tatsachen“ ein philosophisch sinnvolles Unternehmen sein soll, dann „steht und fällt“ die Phänomenologie mit der Behauptung, „es *gebe* solche Tatsachen – und *sie* seien es recht eigentlich, die allen anderen Tatsachen, den Tatsachen der natürlichen und der wissenschaftlichen Weltanschauung, zugrunde lägen, und deren Zusammenhänge allen andern Zusammenhängen zugrunde lägen“.<sup>45</sup> Doch abgesehen von dem unklaren ontologischen Status „reiner Tatsachen“ wäre eine solche Ontologie auch mit dem Paradox belastet, das den wirklichen Dingen als „Symbolisierung“ von „reinen Tatsachen“ nur ein abgeleiteter Wert zukommt. Es wäre dann nicht das Seiende, das erkannt und geschätzt wird, sondern ein zugrundeliegendes Sein, und es wäre auch

---

<sup>38</sup> Vgl. PE, X, S. 394.

<sup>39</sup> PE, X, S. 396.

<sup>40</sup> PE, X, S. 384. „Wenn alles Transzendente und nur Gemeinte einem Erleben und Anschauen ‚*immanent*‘ geworden ist, hat – in irgendeiner Frage – Phänomenologie ihr Ziel erreicht: da wo keine Transzendenz und kein Symbol mehr ist. Alles dort noch Formale wird hier noch zu einer *Materie der Anschauung*. Und genauso wie gegenüber der Farbe rot wird sich phänomenologische Philosophie einem religiösen Gegenstand oder einem sittlichen Werte gegenüber verhalten“ (PE, X, S. 386).

<sup>41</sup> DT, X, S. 433.

<sup>42</sup> PE, X, S. 395.

<sup>43</sup> PE, X, S. 398 f.

<sup>44</sup> DT, X, S. S. 450.

<sup>45</sup> DT, X, S. 448. Erkenntnistheoretisch gewendet formuliert Scheler diesen Zusammenhang auch so: „Keine Erkenntnis ohne vorhergehende Kenntnis; keine Kenntnis ohne vorhergehendes *Selbstdasein* und *Selbstgegebensein von Sachen*“ (PE, X, S. 397). Aufschluß über den bei Scheler nicht geklärten ontologischen Status „reiner Tatsachen“ oder „purer Washeiten“ gibt die im Anschluß an Avicenna geführte mittelalterliche Diskussion um den Begriff der *natura communis*, welcher der Sache nach durch Brentano Eingang in die Phänomenologie gefunden hat. Insbesondere die Differenzen zwischen Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus in diesem zentralen Punkt der Metaphysik lassen einen Mangel an ontologischer Reflexion bei Max Scheler erkennen. (Vgl. Ludger Honnefelder, *Natura communis*; in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. J. Ritter/ K. Gründer), Bd. 6, Basel/ Stuttgart 1986, S. 494-504).

nicht die Person, die geliebt wird, sondern die in ihrem Sein symbolisch repräsentierten Qualitäten.

### III. Antirealismus

Schelers Bestimmung der phänomenologischen Methode als „fortwährender Entsymbolisierung der Welt“ lässt Sinn und Berechtigung der antirealistischen Gegenbewegung leichter einsichtig werden. Die Kritik richtet sich gegen die Entwertung des Individuums als des jeweils konkret Seienden zugunsten wesenhafter „Seinstatsachen“, worunter der metaphysische Realismus eben jene „puren Washeiten“ versteht, „die in der „asymbolischen Erfahrung“ gegeben sind, und die als ontologisch primär gelten. Die Kritik seitens des modernen Antirealismus reicht jedoch weiter als die traditionellen Formen des Antiplatonismus. Das Spezifische dieser Gegenbewegung liegt in der These, dass das Sein des konkret Individuellen über das faktisch Gegebene hinausreicht und mit Rücksicht darauf überhaupt nicht theoretisch bestimmbar ist. Theorieverzicht ist darum eine notwendige Vorbedingung für das Offenhalten der eigentlichen Seinsmöglichkeiten der jemeinigen Existenz, deren noch ausstehende Verwirklichung nur erahnt und erhofft, aber nicht (philosophisch – wissenschaftlich – technisch) bestimmt und gesichert werden kann. Die Kritik am Primat der Theorie richtet sich so gegen den Absolutheitsanspruch der Wissenschaften wie gegen *alle* bisherige Metaphysik, weil hier das Seiende primär aus seiner Präsenz, d. h. als einzelner „Seinsbestand“ (Substanz) oder als „System“ (Funktion), verstanden sei. Im Hintergrund der antirealistischen Vernunftkritik steht die jüdisch-christliche Eschatologie. Ihre Inanspruchnahme geschieht mehr in Bildern als in Begriffen, aber doch so, dass jede Kontinuität mit der bestehenden Wirklichkeit im Sinne der Vollendung durch Verwandlung (so Thomas von Aquin) ausgeschlossen wird. Die noch ausstehende, zukünftige Wirklichkeit als echten und unverlierbaren Neubeginn von Gerechtigkeit, Frieden und Glück zu denken, impliziert vielmehr einen radikalen Bruch mit dem gegenwärtigen Sein von Mensch und Welt (wie bereits in der reformatorischen Paulus-Deutung Martin Luthers). Die Negation der metaphysischen Anschlussfähigkeit an natürliche und natürlicherweise erfassbare Seinsmöglichkeiten des Menschen gilt so als Voraussetzung eines Wirklichkeitsverhältnisses, das einzig in der „Utopie“ (Ernst Bloch) oder in der dialektischen „Negation des Bestehenden“ (Theodor Adorno) bewahrt werden kann.

#### 1. Geist der Utopie

Noch im ersten Weltkrieg unter dem Eindruck nie da gewesener technisierter Vernichtungsschlachten begonnen, erscheint 1918 Ernst Blochs *Geist der Utopie*. Angesichts der zunehmend sinnentleerten Welt einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation sucht Bloch einen neuen Zugang zu der Wirklichkeit, die wir selber sind. Das einleitende Kapitel („Absicht“) beginnt in der zweiten Auflage von 1923 leicht verändert, doch in der Sache deutlicher, mit den Worten: „Ich bin. Wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen“. Und dann folgt unverändert der Text der ersten Auflage: „In unsere Hände ist das Leben gegeben. Für sich selbst ist es längst schon leer geworden.“<sup>46</sup> Das Buch handelt so vor allem, wie eine Kapitelüberschrift lautet,

---

<sup>46</sup> Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1964, S. 11.

„Von uns selbst“ und sieht darin „Die Gestalt der unkonstruierbaren Frage“.<sup>47</sup> Wenn dies, die Frage nach uns selbst, die einzig wirkliche Frage ist, dann sind alle Objektivierungen des Seins in der spekulativen Metaphysik und neuzeitlichen Wissenschaft nicht bloß ohne existentiellen Bezug. Es sind Formen der Selbstvergessenheit, die nur zu überwinden sind in der Erinnerung an das, „was nur im Ich lebt, aber sonst unbestätigt ist“.<sup>48</sup> Dieses Innere spricht heute aus vor allem in der Musik als „Sehnsucht“ und „Geheimnis“, und hat dies längst schon getan in den Bildern der messianischen Erlösungsreligion.<sup>49</sup> Für Bloch ist es kein Zufall, dass erst in der Neuzeit - zeitgleich mit der Herrschaft der reinen Vernunft - die Sprache der Musik durch das „Verständlich-Unverständliche an ihr“ den „bisherigen Primat des Schauens“<sup>50</sup> abzulösen beginnt. Denn das im Hören der Musik Erfahrene ist kein Gegenstand, der bereits vorliegt und beschrieben werden könnte, aber auch nichts Unwirkliches, sondern „ein Anderes, Unnennbares“. Bloch nennt dies noch verborgene Andere „unsere geheime Herrlichkeit“.<sup>51</sup> Zur deren Unterscheidung von allem empirisch Seienden bedient er sich einer dialektischen Rhetorik der Abgrenzungen und Entgegensetzungen, die später von Horkheimer und Adorno in der „kritischen Theorie“ weitergeführt, aber auch nur dort rein durchgehalten wird. Der zentrale Gedanke Blochs besteht darin, „das bloß Tatsächliche“ dem „utopisch prinzipiellen Begriff“<sup>52</sup> entgegenzusetzen. Auf der einen Seite stehen „das empirisch Tatsächliche und seine Logik“, auf der anderen Seite „das utopisch Tatsächliche“, das „vielleicht gänzlich außerhalb des Umkreises gegenwärtiger Erfahrbarkeit überhaupt“<sup>53</sup> gelegen ist, und „dem nur deshalb nichts entspricht, weil ihm draußen nichts mehr entsprechen kann“.<sup>54</sup> Es wird in der Musik erahnt, in den Bildern der Erlösung vor Augen gestellt und in der Hoffnung ersehnt. Es ist allein diese „Hoffnung“, die „uns nicht zuschanden werden (läßt). Denn die menschliche Seele umspannt alles, auch das Drüben, das noch nicht ist.“<sup>55</sup> In der Korrelation von Sehnsucht und Erfüllung liegt für Bloch das „absolute Zentrum der Realität“: „die Geburt und Einsetzung aller Dinge und Wesen in ihr Eigentum“.<sup>56</sup> Sehnsucht und Hoffnung auf die noch ausstehende Wirklichkeit stehen so gegen Überdruß und Leere in der bloßen Vergewisserung des Bestehenden. Geradezu hymnisch endet der zentrale Abschnitt des Buches („Philosophie der Musik“) mit dem Lobpreis der Musik. Sie ist „eine einzige Theurgie. Sie bringt uns in die warme, tiefe, gotische Stube des Innern, die allein noch mitten in dem unklaren Dunkel leuchtet“, und die „am jüngsten Morgen [...] wie das offenbare Himmelreich sein wird.“ Vergangene ist dann „das Wirrsal, die unfruchtbare Macht des bloßen Seienden, das rohe, verfolgungssüchtige Tappen der demiurgischen Blindheit“, der „Sarg des gottverlassenen Seins selber (ist) zuschanden (gemacht und gesprengt)“.<sup>57</sup>

Die Kontinuität der Thematik zu seinem späterem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* (1954-59) hat Bloch im Nachwort der Neuauflage von *Geist der Utopie* selbst herausgestellt.<sup>58</sup> Die „Zukunftsdimension der Welt“ verlangt eine neue „Ontologie des Noch-nicht-Seins“, womit die Überwindung eines rein „statischen

<sup>47</sup> Ebd., S. 209.

<sup>48</sup> *Geist der Utopie* (Faksimile der ersten Fassung von 1918), Frankfurt a. M. 1985, S. 231.

<sup>49</sup> Der umfangreichste Teil des Buches ist überschrieben „Philosophie der Musik“. Im Rekurs auf das Musikerleben als Tor zu einer realen Gegenwelt zeigt sich am deutlichsten der Einfluß Nietzsches auf das Denken von Ernst Bloch.

<sup>50</sup> Ebd., S. 232 ff.

<sup>51</sup> Ebd., S. 233.

<sup>52</sup> Ebd., S. 9.

<sup>53</sup> Ebd., S. 443.

<sup>54</sup> Ebd., S. S. 231 (Hervorhebung von mir). In *Das Prinzip Hoffnung* wird Bloch dann sehr wohl eine - realpolitische - Entsprechung „draußen“ postulieren (vgl. weiter unten, Anm. 60).

<sup>55</sup> Ebd., S. 443.

<sup>56</sup> Ebd., S. 430.

<sup>57</sup> Ebd., S. 234.

<sup>58</sup> *Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1964, S. 347.

Seinsbegriffs“gemeint ist.<sup>59</sup> Allerdings hat Bloch seinen zentralen Gedanken, die Nicht-Darstellbarkeit des utopischen Moments der noch ausstehenden Wirklichkeit, später nicht durchhalten können oder wollen, wenn er die Realisierung der Hoffnung auf das „volle Leben“ und die „volle Existenz“ in seinem Hoffnungs-Buch als letzten Endes politische Frage mißversteht.<sup>60</sup>

## 2. Kritische Theorie

Es gibt hier eine Reihe auffälliger Gemeinsamkeiten mit der frühen Hoffnungsutopie Ernst Blochs: zunächst die Erfahrung des noch weiter gesteigerten Selbsterstörungspotentials der neuzeitlichen Vernunft Herrschaft in den Schrecken des zweiten Weltkrieges; das Motiv des Antiplatonismus in der Kritik an der Entkonkretisierung und Vergleichsgültigung des Individuums, und schließlich Adornos Beschäftigung mit dem Erschließungspotential der Musik. Philosophie hat nach den Erfahrungen der Moderne „ihr wahres Interesse [...] beim Begrifflosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Plato als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde“.<sup>61</sup> Adorno fordert darum eine andere Metaphysik, in der das individuell Wirkliche nicht bloß „Exemplar ist oder Repräsentant“<sup>62</sup> des Allgemeinen (in seiner „puren Washeit“), sondern in seinem Wirklichsein ernstgenommen wird.

Die Wurzel der kritischen Theorie in ihrer Auflehnung gegen das „Bestehende“ ist auch hier wieder die jüdisch-christliche Eschatologie. In ihr findet sich die Bestätigung, dass die „Sehnsucht [...], daß diese grauenvolle Welt nicht das einzig Wahre sei“.<sup>63</sup> Das Ungenügen dieser Welt zeigt sich darin, dass in ihr die Befreiung von allem Übel, sei es Ungerechtigkeit, ungesühnte Schuld und - vor allem - der Tod, nicht zu erhoffen ist. Alle Hoffnung muß durch die „vollendete Negativität“ hindurch, d.h. durch die *Ablehnung dieser Welt*, die „im messianischen Licht daliegend“, „ihre Risse und Schründe offenbart“. Erst dann, in der Negation des Bestehenden, schießt die gegenwärtige Welt „zur Spiegelschrift ihres Gegenteils“ zusammen<sup>64</sup>, das begrifflos bleibt und nur bildhafter Auslegung zugänglich ist. Ein Gesprächsbeitrag Max Horkheimers stellt denn auch unmißverständlich klar, daß „Blochs mystischer Messianismus“ mit seinem sehr irdischen „Reich des Sozialismus“ dem Geist der kritischen Theorie widerspricht. „Die Hoffnung, daß einmal auf Erden alles gut wird“, teilen Horkheimer und Adorno nicht, „denn es könnte sein, daß das Bestehende gegenüber dem, was sein sollte, *prinzipiell* das Schlechtere ist“, weil es nichts auf dieser Welt gibt und geben wird, „was der Idee des absolut Richtigen je entsprechen *kann*“.<sup>65</sup> Das „utopische Moment“ vollendeter Negativität läßt sich darum weder positiv darstellen noch politisch realisieren. Es läßt sich nur in der Sehnsucht nach dem „ganz anderen“ rein bewahren. Wo es „zur Utopie sich vergegenständlicht“, hat es bereits „deren Verwirklichung sabotiert. Offenes

---

<sup>59</sup> *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1954, Bd. 1, S. 17. Wie wenig statisch die „alte Ontologie“ gewesen ist, hat Josef Pieper in seiner Kritik an Bloch, aber auch in weiteren Schriften über die Hoffnung deutlich gemacht. (Vgl. das 4. Kapitel aus: Josef Pieper, *Hoffnung und Geschichte*; in: J. Pieper, Werke in acht Bänden (Hrsg. B. Wald), Bd. 6, Hamburg 1999, S. 414-427; *Über die Hoffnung*; in: J. Pieper, Werke, Bd. 4, Hamburg 1996, S. 256-295; vgl. auch die „Nachbemerkung“ zu *Über das Ende der Zeit*, in: Werke, Bd. 6, S. 374).

<sup>60</sup> Für Blochs spätere Instrumentalisierung religiöser Hoffnungsbilder steht der erschreckenden Satz: „Ubi Lenin, ibi Jerusalem!“ (*Das Prinzip Hoffnung*, S. 711).

<sup>61</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, S. 19 f.

<sup>62</sup> Ebd., S. 152.

<sup>63</sup> Ebd., S. 466.

<sup>64</sup> Ebd., S. 373.

<sup>65</sup> M. Horkheimer, Zur Zukunft der kritischen Theorie (1971); in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1985, S. 433 (Herv. von mir).

Denken weist über sich hinaus.“ „Solange es nicht abbricht, hält es die Möglichkeit fest.“<sup>66</sup>

Ein Philosophieren aus dem Primat der Gewissheit wird hier widersprechen. Es müsste aber anerkennen, dass mit dem Tod eine Herausforderung für das Denken verbunden ist: die Unmöglichkeit wirklichen Trostes und des Ausgleichs für die Opfer der Gewalt, wenn der Tod das endgültige Ende ist. Einzig angemessen wäre hier ein „Gedanke, der sich nicht selbst enthauptet“, ein Gedanke, der „in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich Vergangene widerrufen wäre.“ Darum kann die Banalität des biologischen Todes nicht die letzte Wahrheit über den Menschen sein. Existentiell wahrer und überzeugender ist die Sehnsucht des Einzelnen über diese Grenze hinaus. Das Positive der Negation des Bestehenden, wozu auch der Tod gehört, ist zwar nicht direkt beschreibbar, aber doch auf andere Weise gegeben: „Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches.“<sup>67</sup>

Wo sich das Denken auf das Zukünftige und Endgültige, die noch ausstehende äußerste Möglichkeit der eigenen Existenz richtet, ist keine Gewissheit möglich. Hier verbindet sich Erkenntnis mit Hoffnung oder mit Verzweiflung. Wirkliche Hoffnung aber reicht über das empirisch Vorhandene und begrifflich Bestimmbare hinaus. Sie „heftet sich [...] an den verklärten Leib“.<sup>68</sup> „Die spekulative Metaphysik“ als Gestalt des neuzeitlichen Platonismus will von dieser Leiblichkeit nichts wissen, ebenso wenig wie im Empirismus und Positivismus sich absichernde Aufklärung. Die sich im Verlangen nach unbedingter Gewissheit ausdrückende Befindlichkeit der Moderne - „die radikal gewordene mythische Angst“ - ist letzten Endes Ursache und Wirkung der Aufklärung zugleich. Zweck des Wissens ist nicht die Wahrheit, sondern die Kontrolle über die menschliche Welt. „Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“<sup>69</sup> Die tiefste Wurzel für die realistische Philosophie der Moderne ist gerade nicht das Verlangen nach Wahrheit, sondern die Flucht in die Gewissheit, „in Furcht vor der Wahrheit“.<sup>70</sup>

#### IV. Die Zweideutigkeit des Realismus

##### 1. Wirklichkeitsverlust im modernen Realismus und Antirealismus

Im Rückblick auf die Geschichte des neuzeitlichen Realismus zeigen sich zwar manche Unterschiede, aber auch eine fundamentale Gemeinsamkeit. Die Gestalt des neuzeitlichen metaphysischen Realismus ist geprägt durch die Abwehr des Skeptizismus. Das Wirklichsein der wirklichen Dinge kann bezweifelt werden, es kann in unterschiedlichen Perspektiven gegeben sein und es kann möglicherweise mit seinen Gegebenheitsweisen zusammenfallen, wie der interne Realismus behauptet. Kurzum: ein metaphysischer Realismus, der beim Wirklichsein der Dinge ansetzt, ist nur schwer gegen skeptische oder relativistische Einwände zu verteidigen. Der neuzeitliche Realismus hat sich dieser Schwierigkeiten gewissermaßen ein für allemal durch einen Kunstgriff zu entziehen gesucht, indem er nicht vom Sein, sondern von der Grundlegung des Seins in Begriffen der Vernunft ausgeht. Zu der Herausforderung durch den Skeptizismus ist dann am Ende des neunzehnten Jahrhunderts die Herausforderung durch den Nihilismus hinzugekommen, der nicht den Seinscharakter,

---

<sup>66</sup> Th. W. Adorno, Resignation (1969); in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, S. 798.

<sup>67</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 40.

<sup>68</sup> Ebd., S. 393.

<sup>69</sup> M. Horkheimer/ Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1971, S. 18.

<sup>70</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 3.

sondern den Wertcharakter der Dinge in Zweifel zieht. Vielleicht wäre es ja besser, wenn nichts existiert, statt dieser Wirklichkeit, in die wir ungefragt hineingeworfen wurden.

Aus beiden Formen des Zweifels, dem skeptischen und dem nihilistischen, entsteht um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert eine Form des Realismus, die man als „Denkform der ‘entwirklichenden Realisierung’“ bezeichnet hat.<sup>71</sup> Sie verbindet den Realismus mit dem Antirealismus durch die Entwertung der wirklichen Welt. Der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts hat „das naive Vertrauen verloren in die Wirklichkeit des Gegebenen. [...] Er protestiert gegen das Unabänderliche und glaubt an die Möglichkeit des absolut Neuen, das die gegebene Welt begrenzt.“<sup>72</sup> Robert Musil, ein philosophisch gebildeter Schriftsteller des Expressionismus, überschreibt ungefähr zeitgleich mit der Blütezeit der deutschen Phänomenologie das vierte Kapitel seines Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* mit dem Satz: „Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch Möglichkeitssinn geben“, und er definiert den Möglichkeitssinn „als die Fähigkeit [...], alles, was ebenso gut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen, als das, was nicht ist.“<sup>73</sup>

Dieselbe Vergleichgültigung der Wirklichkeit bestimmt auch Edmund Husserl dazu, „in das neu anzulegende Grundbuch der Phänomenologie“ nichts einzutragen, was auf das empirische Dasein Bezug nimmt, um wenigstens im Medium des Gedankens jene andere Welt zu betreten, die „alle möglichen realen Welten und alle Welten jedes erweiterten Sinnes ‘in sich trägt’“.<sup>74</sup> Die Vergleichgültigung des Wirklichen zugunsten der realen Möglichkeit bestimmt schließlich auch den Antirealismus der Kritischen Theorie. Die Erwartung einer besseren Welt wird hier an die Bedingung einer „vollendete Negation“ der wirklichen Welt geknüpft. „Die Hoffnung, daß einmal auf Erden alles gut wird“, teilen Horkheimer und Adorno nicht, „denn es könnte sein, daß das Bestehende gegenüber dem, was sein sollte, *prinzipiell* das Schlechtere ist“, weil es nichts auf dieser Welt gibt und geben wird, „was der Idee des absolut Richtigen je entsprechen *kann*.“<sup>75</sup>

Entgegen dem ersten Anschein ist die radikalste Form des Wirklichkeitsverlusts nicht der Antirealismus, sondern: die Phänomenologie. Die phänomenologische Abkehr von allem real Gegebenen in der Zuwendung zu den Sachgehalten der Wesensschau verlangt gewissermaßen den Übertritt in die Welt eines reinen Spiritualismus. Sie ist eine Form der De-Inkarnation, der Entleiblichung oder der „Entsymblosierung“, wie Scheler sagt, die nicht auf eine andere und bessere Form der Leiblichkeit angelegt ist. Dem metaphysischen Antirealismus dagegen geht es sehr wohl um das Sein einer wirklichen Welt. Er ist gewissermaßen die Sehnsuchtsform des echten Realismus. Indem er die bestehende Realität negiert, erhofft er doch die Begegnung mit einer noch ausstehenden wirklichen Welt.

## 2. Realistische Philosophie im Sinne von Aristoteles und Thomas von Aquin

Realistische Philosophie im Sinne von Aristoteles und Thomas von Aquin unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von der neuzeitlichen realistischen Philosophie. Martin Heidegger hat das Kennzeichen der Metaphysik bei Descartes

---

<sup>71</sup> F. Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg/München 1982, S. 71.

<sup>72</sup> „In diesem Sinne speist das expressionistische Denken den für das Deutschland des 20. Jahrhunderts spezifischen Geist der Utopie.“ (Ebd., S. 13).

<sup>73</sup> Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Hrsg. A. Frisé), Hamburg 1992, S. 16.

<sup>74</sup> *Husserliana* III, S. 152; S. 73.

<sup>75</sup> M. Horkheimer, *Zur Zukunft der kritischen Theorie* (1971); in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1985, S. 433 (Herv. von mir).

darin gesehen, dass hier „erstmal [...] das Seiende als Gegenständlichkeit des Vorstellens und die Wahrheit als Gewissheit [...] bestimmt“ wird. „Das Sein des Seienden wird in der Vorgestelltheit [*repraesentatio*, B.W.] des Seienden gesucht und gefunden“. Darin zeigt sich für ihn der „fast widersinnige Grundvorgang der neuzeitlichen Geschichte. Je umfassender nämlich und durchgreifender die Welt als eroberte zur Verfügung steht, je objektiver das Objekt erscheint, um so subjektiver, d.h. vordringlicher erhebt sich das Subjectum, um so unaufhaltsamer wandelt sich die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre zu einer Lehre vom Menschen, zur Anthropologie“<sup>76</sup>

Demgegenüber haben Aristoteles und Thomas das Sein des Seienden von ihm selbst her zu bestimmen versucht. Der grundlegende Unterschied zwischen dem Wirklichsein des Seienden und dem Sein in der begrifflichen Repräsentation hat eine ganze Reihe von Implikationen. Das Wirklichsein selbst (der *actus essendi*) kann nicht definiert werden, aber auf zwei Weisen näher bestimmt werden: im Hinblick darauf, was allem Wirklichen als etwas Wirklichem gemeinsam ist (*transzendente* Bestimmungen, vor allem das Wahrsein und das Gutsein). Und das Wirklichsein kann bestimmt werden im Hinblick auf die Verschiedenheit der wirklichen Dinge (*kategoriale* Unterschiede als substantiell oder akzidentell Seiendes). Substantialität wiederum, d.h. ein Wirkliches von dieser oder jener Art zu sein, schließt ein, daß der Seinsvollzug wesensverschiedener Dinge auch jeweils verschiedene Intensitätsgrade hat. Methodologisch hat das zur Folge, daß das Wirklichsein der Dinge jeweils nur analog zu bestimmen ist.

Die beiden wichtigsten Implikationen des Wirklichseins der Dinge sind aber existentieller Art und darin grundlegend für den Existenzbezug einer realistischen Philosophie im Sinne von Aristoteles und Thomas von Aquin. Punkt eins: Es ist der erkennende und liebende Bezug auf das Sein der wirklichen Dinge, woraus der Mensch lebt. Sein existentieller Reichtum, d.h. sein Glück, liegt in der Begegnung mit dem, was ist. Nicht das Repräsentiertsein im Begriff, sondern das Wirklichsein der wirklichen Dinge ist das Wichtigste für den menschlichen Geist. Das zweite ist dies, dass sich im Bezug auf die wirklichen Dinge ein Raum jeweils größerer Unbegreiflichkeit auftut, je reicher, d.h. je größer die Wirklichkeitsfülle von etwas ist, und so die volle Erkenntnis des Wirklichen vom Menschen mehr erhofft als besessen werden kann. Die Gewissheit der Erkenntnis sollte daher nicht den Vorrang vor der Dignität des Erkenntnisgegenstandes haben, wenn die geistige Existenz des Menschen für die äußerste Möglichkeit ihrer Erfüllung offen bleiben soll

Die neuzeitliche realistische Philosophie hat das Verhältnis umgekehrt. Die für die Begriffsbildung notwendige Spontaneität des Verstandes wird zur bestimmenden Grundlage des Wirklichkeitsbezuges. Um der Gewissheit der Erkenntnis willen muß nun alle erkannte Wirklichkeit vom menschlichen Begreifen abhängen. Doch ist diese anthropologische Grundlegung der Metaphysik mit dem Paradox beladen, dass sie im Widerspruch steht zur Anthropologie. Von dem, was der Mensch sich selbst geben kann, vermag er nicht zu existieren, weder physisch noch geistig-spirituell. Als leibhaftiges Geistwesen verlangt er nach einer Wirklichkeit, die reicher ist als er selbst und darin sein Begreifen übersteigt.

Es ist eine kaum beachtete Tatsache, daß die Emphase, mit der Aristoteles das Glück des Erkennens und den Vorrang der kontemplativen Lebensform preist,<sup>77</sup> in dem eher nüchtern diskutierten, spekulativen Resultat seiner *Metaphysik* keine Stütze findet, *nachdem* es einmal erreicht ist. Die Einsicht in Begriff und Funktion des sich selbst erfassenden Denkens als dem obersten Prinzip allen Seins, womit es

---

<sup>76</sup> Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes [1938]; in: *Holzwege*, Frankfurt 1950, S. 87, 90, 93.

<sup>77</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch X, Kap. 7 und 8.

Metaphysik als philosophische Theorie zu tun hat, kann nicht selbst Gegenstand und Grund der anhaltenden Verwunderung und Faszination des Philosophierenden sein, sondern nur der unmittelbare Wirklichkeitsbezug im Akt des *theorein*: der unverwandte faszinierte Blick auf die Wirklichkeit, die niemals vollständig in Sprache und Interpretation einzugehen vermag. Was der Erkennende sucht, ist nicht einfachhin Wissen und Gewißheit, sondern Weisheit und Fülle der Realität. So hat denn auch, wer vom Wesen des Menschen spricht und von der Philosophie als liebender Suche nach der Weisheit, zweimal dasselbe gesagt.

Recebido para publicação em 02-04-11; aceito em 21-05-11