

**El primado de la certeza.
Sobre la pérdida de la realidad
en el realismo moderno**

BERTHOLD WALD
THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADERBORN

El filósofo norteamericano Alfred North Whitehead ha dicho una vez que toda la filosofía hasta el día de hoy no ha ido más allá de las intuiciones de Platón y que se ha reducido a ser únicamente unas notas a Platón. En este sentido, mi conferencia no pretende ninguna originalidad, se trata sólo de una nota a Josef Pieper y ofrece algunos aspectos complementarios a su artículo “Sobre la búsqueda de la certeza en la filosofía”.¹ En primer lugar, debo aclarar qué se entiende aquí por «filosofía moderna realista». La delimitación temporal de la temática mediante la expresión «moderna» no se refiere meramente al presente, sino a la situación de lo moderno en su conjunto, es decir al quiebre que se inicia con la Reforma y que ha llevado a la disolución de la síntesis medieval de razón y fe. La primacía de la certeza es la característica más importante de lo moderno en dicho proceso y vale igualmente para la religión, la ciencia y la filosofía. En la primera sección me centraré brevemente en las razones por las que la búsqueda de una certeza absoluta ha favorecido un nuevo tipo de filosofía realista, cuyas bases están ya en la especulación filosófico-teológica del Medioevo y que ha impregnado el pensamiento filosófico de la modernidad, y de qué manera lo ha hecho. La segunda sección trata el realismo interno y el realismo metafísico, dos formas de la filosofía realista moderna, que se excluyen no obstante recíprocamente. El realismo metafísico

1 Josef Pieper, “Über das Verlangen nach Gewissheit” (1953), en *Werke in acht Bänden* (ed. B. Wald), vol. 8, 1, Hamburg 2006, pp. 115-120.

del siglo XX puede entenderse tanto como reacción a un realismo únicamente interno como al antirrealismo del siglo XIX. La corriente contraria a la renovación del realismo será el tema de la tercera sección. Se trata de un antirrealismo inspirado en la religión, que ha influido, más allá de la filosofía, sobre el pensamiento político y social del siglo XX. Se distingue por unir la crítica a la metafísica con una negación radical de la realidad existente, a fin de mantener abierto el espacio de la experiencia para el encuentro con el verdadero ser, que se ha de mostrar sólo en el futuro. En su conjunto, todas las formas de filosofía moderna realista y antirrealista conforman lo que he llamado en el título “pérdida de la realidad”. A partir de este trasfondo será más fácilmente comprensible lo que, a diferencia de todo ello, es una filosofía realista que se apoya en la relación con la realidad y en ella conserva el sentido existencial del filosofar. De ello se hablará en la cuarta y última sección.

I. Certeza del saber y dignidad del objeto de conocimiento

1. Primacía de la dignidad del objeto de conocimiento en Aristóteles y Tomás de Aquino

Es sabido que la *Metafísica* de Aristóteles comienza estableciendo: “Todos los hombres desean por naturaleza conocer”.² De ninguna manera se trata de algo trivial y evidente, como puede parecer a primera vista. La posición contraria ya era defendida por los antiguos sofistas y fue renovada al comienzo de la filosofía moderna. Fue formulada por primera vez en el diálogo platónico *Gorgias* por el sofista Calicles y sostiene que los hombres no desean por naturaleza saber, sino el poder.³ “Saber algo es saber lo que puedo hacer con esa cosa cuando la tengo”, escribe dos mil años después Thomas Hobbes.⁴ Su contemporáneo, mayor que él, Francis Bacon, había avanzado, en alusión al *Organon* de Aristóteles, un *Novum Organon*, una renovación de

2 Aristóteles, *Metafísica* I, 1, 980a 21.

3 Platón, *Gorgias* 484ss.

4 El título programático completo del planeado *Opus magnum* es: *Magna instauratio imperii humani in naturam* (1620). La segunda parte lleva el título *Novum organum*.

las ciencias, la búsqueda del conocimiento ya no por sí mismo, sino por su utilidad. Pues también para Bacon es válido que “saber es poder”.

Para este nuevo concepto práctico del saber la dignidad del saber ya no se determina a partir del objeto, sino que se basa únicamente en la certeza del saber alcanzado.⁵ Para comparar: Tomás de Aquino, al preguntarse por el rango de la teología como ciencia, se había remitido aún con toda obviedad a la distinción aristotélica entre la dignidad de los objetos de conocimiento y la certeza del saber. “En las ciencias especulativas se habla de una primacía de una ciencia por sobre otra, tanto en razón de la certeza de sus conocimientos como en razón de la dignidad del objeto”.⁶ El más alto rango de la Teología frente a la Metafísica significa que su mayor dignidad como ciencia no está determinada por la certeza más elevada de su conocimiento, sino que la dignidad de la Teología como ciencia está determinada en razón de su objeto, que ya no puede ser superado: la autorrevelación de Dios en la historia. Y en lo que sigue del argumento Tomás se remite nuevamente a Aristóteles para justificar que la utilidad del saber, a diferencia de lo que sostiene Bacon, no debe coincidir con la certeza de lo sabido: “De igual modo, el conocimiento más pequeño que podemos alcanzar de las verdades más elevadas es más valioso –*dignior*– y más adecuado a nuestro deseo de conocer que el conocimiento más seguro de las cosas más bajas”.⁷ Está claro que se refiere a otra utilidad, a una de tipo existencial. No se trata de la ventaja para la supervivencia que proporciona el saber, sino de la contribución del saber a una vida llena de sentido.

2. *Primacía de la certeza en Descartes*

¿Cómo se ha llegado en los comienzos de la Edad Moderna a este cambio radical de perspectiva, que con mayor eficacia que toda posterior crítica de la metafísica ha modificado el sentido

5 El título de la primera parte es: *De dignitate et augmentiis scientiarum*.

6 Tomás de Aquino, *Summa theologica* I, 1, 5.

7 *Ibidem*, ad 1 (con referencia a Aristóteles, *De partibus animalium*, 1, 5).

del filosofar y la comprensión de la metafísica? También para Aristóteles y para Tomás de Aquino la certeza del conocimiento formaba parte de la dignidad de la ciencia, pero no con la exclusividad que vemos a comienzos de la filosofía moderna. Y si para la nueva fundación de la ciencia y de la filosofía realizada por Bacon y Descartes, la duda metódica era decisiva, es decir la duda de todo lo que en general puede ser puesto en duda, entonces hemos de recordar en este punto que el escepticismo, es decir el tema “duda y certeza”, ya ocupa un amplio lugar en la teología y en la filosofía medievales.⁸ Hasta la duda radical de cómo sabemos que no estamos soñando ya se había propuesto como posible objeción contra el realismo.⁹ Se encuentra tanto en Platón como en Agustín. Sin embargo, en Descartes la función del argumento ha cambiado. El carácter confuso y la falta de coherencia de los sueños llegan a ser el criterio de distinción para la relación de los conceptos de la razón con la realidad. Podemos confiar en que “todo lo que entendemos clara y distintamente, es también verdadero en el modo en que lo entendemos”.¹⁰

Desde las investigaciones de Richard Popkin sobre la historia de las ideas de la temprana Edad Moderna sabemos que la pregunta por el primado moderno de la certeza del conocimiento no puede responderse sin referencia a la Reforma. Entre los efectos de la Reforma en la comprensión que tiene el hombre de sí mismo se encuentran ante todo dos modificaciones cargadas de consecuencias, de las cuales la primacía de la cuestión de la certeza es la más evidente. La pregunta “¿Será Dios misericordioso conmigo?” fue respondida por primera vez por Lutero de

8 Cf. Dominik Peter, *Zweifel und Gewissheit, Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 2006.

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

10 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (Resumen de las seis meditaciones), AT VII, 2s. (edición de Adam y Tannery, París 1897ss.). Además, de esa forma en Descartes el sueño ha renunciado a su función primaria, que consiste en ser una forma de acceso a la realidad, que requiere un arte interpretativo adecuado. Recién con la interpretación de los sueños de Sigmund Freud ha sido redescubierto el significado original del sueño.

tal modo que la falta de certeza es equiparable a la falta de fe. Quien confía y cree en la palabra de la Escritura, puede estar absolutamente cierto de la gracia de Dios. Para ello necesita sólo la Escritura y la fe, por lo cual la Teología, como “pura doctrina” de la palabra de Dios, debe liberarse de toda tradición y sobre todo lo de la dependencia del magisterio eclesiástico. Richard Popkin describe de la siguiente manera el significado del quiebre de la Reforma con la hermenéutica eclesial que él estudió histórico-filosóficamente: “Me di cuenta de que el cuestionamiento que hacían Lutero y Calvino de la pretensión de conocimiento de los católicos planteaba la clásica pregunta del criterio. El redescubrimiento de Sexto [Empírico] ofrecía munición intelectual para destruir ambos lados del criterio. La primera traducción completa de Sexto al latín valía como la respuesta a Calvino. Montaigne asumió el escepticismo que volvía a encenderse y lo trasladó tanto a la filosofía como a las ciencias de la naturaleza. Y Montaigne ofreció una nueva solución, creyera él mismo en ella o no: el fideísmo”.¹¹

El efecto extraordinario de los *Esbozos pirrónicos* del filósofo tardoantiguo Sexto Empírico, conocido también en la Edad Media, de alguna manera puntualiza la aporía ya no resoluble de la nueva situación: Si no hay un criterio último de la verdad reconocido universalmente, entonces la pretensión de conocimiento de los filósofos es puro dogmatismo y la certeza de la fe de los teólogos es puro fideísmo. Se ve inmediatamente a partir de esto por qué la posibilidad de la duda fue empleada metódicamente por Descartes para buscar un nuevo punto de partida para la metafísica y para las ciencias, que debe estar sustraído por principio a toda duda posible. Puesto que la metafísica aristotélica comienza por los objetos de la percepción sensible, falta a sus conceptos la necesidad y la certeza que requiere la nueva fundamentación del saber que se busca.

Pero a la antigua metafísica no sólo faltan el carácter de la indubitabilidad y la certeza, hay además una diferencia que va más allá del acontecimiento de la Reforma. En el contexto de

11 Richard H. Popkin, *Mit allen Makeln. Erinnerung eines Philosophiehistorikers*, Hamburg 2008, pp. 34s.

la *sola fide* de los reformadores, para la cual la certeza de la fe es independiente de las obras del hombre, falta también al saber de la metafísica esa dignidad que concierne a la existencia del hombre, la *dignitas* que tanto Aristóteles como Tomás de Aquino han visto como esencial. Puesto que la fe concede lo necesario para la salvación del hombre, razón por la cual la relación cognoscitiva, aun con las “cosas más elevadas”, no puede aportar nada al sentido de una vida verdaderamente humana. El conocimiento como plenitud existencial, el conocimiento como fin en sí mismo, no sólo se ha vuelto puramente superfluo, sino incluso un obstáculo. La objeción dice que la orientación contemplativa de la metafísica obstaculiza el progreso del saber orientado a la praxis, el único que resulta útil al hombre. El nuevo saber práctico apunta, en cuanto saber de dominio, únicamente al uso de las cosas, sin atender a su naturaleza.

La metafísica como filosofía primera es eliminada en Descartes por el racionalismo, por una parte, y por la física, por otra. La metafísica racionalista descansa en la suposición de que el orden del conocimiento de la razón funda el orden del ser de las cosas. Lo que se comprende *clare et distincte* en el concepto, no puede ser distinto en la realidad. Con ello la filosofía deja de orientarse al ser real de las cosas; se vuelve una ciencia del ser *necesario y posible*. La física, a su vez, se transforma en ciencia empírica y experimental de la naturaleza, que pretende explicar todos los sucesos de la naturaleza únicamente mediante fuerzas extrínsecas; las explicaciones teleológicas, a partir de fuerzas internas, no tienen nada más que buscar en las ciencias naturales y son rechazadas ya por Francis Bacon como inútiles: “Mirar los procesos naturales bajo el aspecto de su finalidad es estéril y, como una virgen consagrada a Dios, no puede engendrar nada”.¹² Precisamente allí, en la primacía de la razón ante el ser, así como de la posibilidad del pensamiento ante la realidad del ser, se funda la pérdida de realidad de la filosofía moderna, también y justamente cuando se pretende conseguir

12 *Nam causarum finalium inquisitio sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit* (F. Bacon, *De dignitate et augmentiis scientiarum* III, 5, en *The Works of Lord Bacon*, vol. II, London 1841, p. 340).

el conocimiento más seguro remitiéndose a la claridad del concepto.

II. Realismo metafísico e interno

I. Formas del realismo interno

Fuera del empirismo inglés crítico de la metafísica, el racionalismo metafísico, sobre todo en Alemania, ha determinado por casi dos siglos la autocomprensión de la filosofía. Alcanzó su punto más alto en el idealismo alemán, en la metafísica de Hegel, para la cual lo real y lo racional se identifican. Las corrientes principales en la filosofía del siglo XIX, el historicismo y el psicologismo, coinciden en que quieren despegarse del realismo metafísico de la filosofía de Hegel, sin caer por ello en el escepticismo de la temprana Edad Moderna. Reclaman un realismo que podemos llamar con Hilary Putnam “realismo interno”.¹³ El realismo interno rechaza que pueda distinguirse entre la realidad y sus modos de darse, como lo hace el realismo metafísico. Para este último la relación con lo objetivamente real, como con lo objetivamente racional, es al mismo tiempo el criterio para distinguir afirmaciones verdaderas y falsas. La teoría de la correspondencia basada en el realismo metafísico presupone entonces la distinción entre realidad y representación conceptual. Para el realismo interno, por el contrario, debe abandonarse la teoría de la correspondencia por la teoría de la coherencia, porque la realidad coincide con sus modos de darse y no tiene que compararse nuevamente con ellos. Esta oposición entre realismo metafísico y realismo interno, por otra parte, no es nueva. Es determinante ya en la filosofía tardía de Platón en su rechazo del *homo mensura* de Protágoras, y también en la metafísica aristotélica de la substancia. Se ve, por ejemplo, cuando Platón pregunta si Sócrates sano y Sócrates enfermo (dependientes de sus diversos modos de darse) son también dos entes distintos o uno, Sócrates, sólo que de manera

13 Cf. Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle 1987, pp. 17ss.; del mismo autor, *Representation and Reality*, Cambridge 1988, pp, 109ss.

distinta, a saber sano o enfermo.¹⁴ Responder: “uno, sólo que de manera distinta”, presupone que puedo distinguir el ser-en-sí de Sócrates, es decir su ser substancial como hombre, de los modos accidentales, ser de un modo o de otro, y por consiguiente también de sus diversos modos de darse. Con la pertenencia de las determinaciones accidentales al ser de la substancia el realismo interno queda en principio refutado, puesto que hay objetos de referencia identificables, que se reconocen como los mismos bajo diferentes descripciones.¹⁵

La eficaz renovación del realismo interno en la filosofía del siglo XVIII y con ella también el fin del realismo metafísico en su forma racionalista comienza con la filosofía de Kant. Si la condición de posibilidad de la experiencia es también la condición de posibilidad de los objetos de la experiencia, como piensa Kant, entonces la diferencia ontológica de substancia y accidente desaparece detrás de la distinción entre «apariencia» y «cosa en sí». Lo que es la substancia o la «cosa en sí» no puedo saberlo. Sólo se me dan apariencias, que son siempre por supuesto apariencias de algo, que no es sin embargo reconocible más allá de los modos de la apariencia en su «ser en sí».

El psicologismo del siglo XIX ha trasladado de alguna manera la distinción kantiana, fundada en la teoría del conocimiento, de un contexto filosófico-trascendental a uno empírico y ha remplazado la función de las categorías del entendimiento para los modos de darse de lo real por la función del proceso de la vida. En el historicismo resulta de ello una teoría de los mundos de la vida, que entiende los diversos modos de darse de lo real también como generados por los sujetos colec-

14 Cf. Platón, *Teeteto* 152a. Protágoras dice que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto que son, de las que no son, en cuanto que no son. Este perspectivismo antropocéntrico provoca luego la siguiente pregunta, si “cuando Sócrates está sano estamos frente a un Sócrates, y cuando está enfermo, frente a uno distinto” (159c). Aristóteles retoma en la *Metafísica* la cuestión de “si Sócrates y Sócrates sentado son el mismo” (IV, 2; 1004b 1).

15 La posibilidad de identificar la substancia es descripta falsamente cuando Sócrates dice de Teeteto, que está sentado ante él: “El Teeteto con quien estoy hablando ahora, vuela” (Platón, *Teeteto* 263a).

tivos de la historia, los pueblos y las culturas, y los describe como visiones del mundo [*Weltanschauungen*]. El resultado es el perspectivismo de la *Weltanschauungslehre*, de Dilthey: “La raíz última de la *Weltanschauung* es la vida”.¹⁶ Y eso significa que “[t]odas son verdaderas. Pero todas son parciales. No podemos ver todas esas caras al mismo tiempo”.¹⁷ La cercanía espiritual de la *Weltanschauungslehre* de Dilthey al *homo mensura* de Protágoras como fundamentación del realismo interno, indiferente a la verdad, está contenido casi literalmente en la frase de Dilthey: “El mundo es siempre un correlato del yo”.¹⁸ “Podemos vivirlo, pero no cuestionarlo mediante conceptos”.¹⁹ Con otras palabras: no podemos trascender las múltiples maneras de darse de lo real, porque no pueden desprenderse de los procesos vitales que las han generado.

Martin Heidegger reemplazó la categoría central de Dilthey, la «vida», por la categoría de *Dasein*. La relación fundamental del *Dasein* con el mundo no es para él teórica, sino práctica. Toda relación con el mundo se origina en la relación del *Dasein* consigo mismo. El *Dasein* está “caracterizado ónticamente porque este ente tiene que vérselas en su ser *con* ese ser”.²⁰ Así, es al mismo tiempo el ente en el cual puede “leerse el sentido del ser”.²¹ El conocimiento teórico del ente permanece siempre fundado dentro del autocumplimiento práctico, que no puede dar el paso hacia el ser-en-sí de lo real. Por eso mismo, la ontología de la esencia, es decir el realismo metafísico, debe ser reemplazada por una ontología fundamental, para la cual los actos de comprensión del ser se fundan en la relación práctica del *Dasein* consigo mismo y que entiende de ese modo el ser del ente a partir de la historicidad de diversas realizaciones del *Dasein*. La posición de Heidegger en *Ser y tiempo* es entonces

16 Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie (Gesammelte Schriften, vol. VIII)*, Stuttgart 1991, p. 78.

17 *Ibidem*, p. 224.

18 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, p. 17.

19 *Ibidem*, p. 23.

20 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, p. 12.

21 *Ibidem*, p. 7.

una continuación del realismo interno, que ha dado solamente un nuevo giro al pensamiento introducido por Kant y adoptado por Dilthey sobre la imposibilidad de trascender la constitución de la relación con el mundo. No es la espontaneidad del entendimiento, como en Kant, ni tampoco el proceso de la vida, como en Dilthey, sino la preocupación del *Dasein* por sí mismo lo que, según Heidegger, prepara las categorías según las que la realidad se nos aparece cada vez.

2. *Formas del realismo metafísico*

La crítica más aguda a todas las formas de un realismo meramente interno fue realizada por Edmund Husserl. Se famoso escrito de 1911, que lleva el título *La filosofía como ciencia estricta*, se dirige sobre todo contra el psicologismo en la lógica. Mediante la distinción de las explicaciones naturalistas de los procesos de la conciencia, por una parte, y la validez independiente de los contenidos objetivos del conocimiento, por otra, la crítica del psicologismo de Husserl conduce a una renovación del realismo metafísico en la filosofía del siglo XX. La meta de Husserl es una “fenomenología pura”, que puede ser “*sólo* investigación de esencias y de ninguna manera de existencias”.²² La investigación de la existencia, en cuanto investigación de las condiciones de las que dependen tanto la existencia de las cosas como la existencia de la conciencia de cosas, no tiene relación con su contenido esencial objetivo ni con la validez del pensamiento. Hay “validez absolutamente hablando o «en sí», la cual es lo que es, aun cuando nadie la realice y ninguna humanidad histórica la realizara”.²³ El Husserl tardío, sin embargo, interpretó el pensamiento de una objetividad estricta, independiente del sujeto, en el sentido de la fundación en el mundo de la vida de todos los contenidos de la comprensión y de esa manera

22 Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1965, p. 43.

23 *Ibidem*, p. 51. En esto Husserl está de acuerdo con el realismo de los universales, que desde Avicena distingue entre los *universalia ante rem* (campo de las esencialidades puras), *in re* (campo de su realización en el ser de las cosas) y *post rem* (campo de su representación en la conciencia, es decir en el concepto).

cedió al realismo interno. Algunos de sus alumnos, no obstante, han continuado la idea de una objetividad, como ha sido el caso entre los sucesores católicos de Husserl, como Alexander Pfänder, Edith Stein y Dietrich von Hildebrand.

Independientemente de Husserl, también Max Scheler se mantuvo firme en el objetivismo de la fenomenología y fundamentó un camino propio dentro de una metafísica realista. Su interés por la fenomenología se dirige sobre todo a una nueva fundamentación de la ética. El nombre «Fenomenología» denota una modificación de la actitud en la filosofía, que busca “volver a las cosas” y mostrar como un problema aparente la separación moderna entre sujeto y objeto, entre espíritu y mundo. Todo conocimiento de la realidad se funda en la intencionalidad del conocer. Un acto del espíritu sin relación a un objeto existe tan poco como un acto de percepción sin algo percibido. Contrariamente a como pensaba Kant, la «percepción» y el «conocimiento» no consisten en construir el objeto a partir de un material dado de estímulos sensibles, sino en captarlo como se da cada vez.²⁴ “Lo primero” que se ha de exigir entonces de una “filosofía fundada fenomenológicamente”, “es la experiencia más vital, intensa e inmediata del mundo mismo”.²⁵

Con la recuperación del concepto de la *intentio* como un concepto central de la filosofía medieval, la actitud fenomenológica supera por principio el constructivismo de la metafísica kantiana del conocimiento. “Puede decirse que el axioma básico de la filosofía fenomenológica de Scheler es la correlatividad y la compatibilidad fundamentales de espíritu y mundo”.²⁶ En ella se plantean preguntas completamente nuevas acerca de la naturaleza de las «cosas» conocidas, que aparecen en la «correlación» entre espíritu y mundo. Pero sobre todo: si un estado de

24 “El error está en que, en lugar de preguntar sencillamente *qué está dado en una intención que mienta algo*, uno mezcla en ella teorías *extraintencionales*, objetivas e incluso causales” (“Die Lehre von den drei Tatsachen” (DT), en Max Scheler, *Gesammelte Werke* (ed. M. Scheler / M. S. Frings), vol. X, p. 433).

25 *Phänomenologie und Erkenntnis* (PE), en Scheler, *Werke*, vol. X, p. 380.

26 Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, München 1998, p. 47.

cosas “se muestra”, y cómo lo hace, depende inmediatamente de la actitud cognoscitiva con la que nos relacionamos con el mundo.

Para Scheler hay diversas formas de experimentar el mundo, que resultan de las diferentes actitudes hacia el mundo: (1) natural, (2) científica y (3) fenomenológica.

(1) En la *actitud natural* hacia el mundo nos encontramos con «hechos» no independientes de necesidades e intereses. Un hecho es “por así decirlo una respuesta que brinda el mundo a preguntas que plantean al universo nuestros estados corporales y sus unidades, nuestras necesidades”. Los hechos en la “visión natural del mundo” representan “por así decirlo un *ámbito intermedio* entre las cosas mismas y nuestros estados al experimentarlas”.²⁷

(2) Pero tampoco en la *actitud científica*, y menos que nada en ella, nos encontramos con las “cosas mismas”, puesto que en ella “cosas y acontecimientos” no son en general “dados”, sino *construidos y pensados inmediatamente*”.²⁸ Lo dado, el mundo de los colores, sonidos, cosas y procesos experimentables, es remplazado por lo no-experimentable y explicado causalmente: los colores por longitudes de onda, los sonidos por oscilaciones, las cosas por átomos y conexiones moleculares, los acontecimientos por relaciones entre fuerzas de acuerdo a leyes. Los objetos de la ciencia no son por consiguiente experimentados, sino “«dados» recién *mediante* su definición”.²⁹ Así, la visión «natural» del mundo es reemplazada de alguna manera por una visión «artificial» del mundo.³⁰

En los dos casos el mundo que se abre es un mundo reducido fenoménicamente; lo que “ingresa como contenido en la *visión natural del mundo*” está “en los límites del medio de la especie *hombre*”; lo que es dado como contenido de la visión científica del mundo está ya bajo el dominio de un principio activo de selección, “que ya no tiene nada que ver con el *conocimiento* del

27 DT, p. 436.

28 DT, p. 453.

29 DT, p. 462.

30 Cf. DT, p. 452.

mundo y que podemos llamar *principio de la posible utilidad técnica*".³¹

(3) Junto a los objetos de la actitud natural y científica, los objetos que son recién dados mediante la *actitud fenomenológica* constituyen "un reino de «hechos» de una especie particular".³² Esos objetos son dados únicamente en actos de "visión espiritual". Esto significa, primero, que el objeto visto, como ya los objetos de las actitudes natural y científica del conocimiento, sólo son dados dentro de una correlación. Es "*dado sólo en el acto mismo que lo vivencia y lo ve*, al ser realizado: aparece *en él y sólo en él*".³³ Esta dependencia de la realización del acto no se ha de entender sin embargo como si lo dado, en cuanto a su contenido, fuera relativo a un sujeto cognoscente (como en el caso de la actitud natural) o relativo a un fin (como en la actitud científica).³⁴ El correlato objetivo del acto es más bien "la *autodonación*" de algo mentado en la evidencia inmediata de la visión".³⁵ Como algo dado originariamente autoevidente no puede derivarse de otra cosa y en ese sentido tampoco puede ser juzgado por otra cosa como verdadero o falso. Sólo puede ser captado o perdido, visto o no visto, en un acto de conocimiento intuitivo. De ese tipo son únicamente las "esencias [*Washeiten*] puras"³⁶ o los "hechos puros", que son "«dadas» (apriori) [como] esencialidades y conexiones de esencias vistas (...) *antes* de toda experiencia inductiva".

31 PE, pp. 428s. Scheler indica otra diferencia importante en el portador concreto de la visión en cada caso. En el caso de la actitud natural y científica son lo colectivo: "la comunidad vital natural del pueblo" o las instituciones científicas (DT, p. 463). En la visión fenomenológica, el individuo es el único que puede alcanzar esa visión.

32 PE, p. 380.

33 *Ibidem*.

34 "Justamente la fenomenología rompe con todo idealismo del yo, de la clase de las teorías de Descartes, Berkeley, Fichte, Schopenhauer, que en su conjunto confunden la inmediatez fenomenológica con el ser físicamente dado o incluso con relación al yo. Rechaza ambas cosas" (PE, p. 388).

35 PE, p. 382.

36 PE, p. 382.

Scheler ilustra lo que quiere decir con el ejemplo de la percepción de los colores. Dentro de la visión natural del mundo hay objetos de color, pero en ella los colores no “figuran” jamás “como ellos mismos”. Están dados junto con las cosas en la visión natural del mundo, por ejemplo “este rojo en el árbol verde”, pero están “dados sólo en cuanto (...) es necesario para delatar la cereza en la que el hombre pone su atención”, y en la visión científica del mundo sólo en cuanto “este color rojo (...) corresponde a este proceso nervioso, a esta percepción”.³⁷ Para que el contenido puro de la cosa «rojo» pueda aparecer, debe ser distinguida radicalmente de contenidos accidentales de cosas con las cuales se presenta en la vivencia (el rojo de la cereza, que además puede ser dulce y redonda) y de otros hechos de observación. Esto sucede en un proceso, que Scheler denomina con Husserl “reducción fenomenológica”. Al realizar esta reducción debe prescindirse de todas las condiciones de la existencia real (“ejecución real del acto”, “constitución de su portador”, “del coeficiente de realidad”) hasta que sólo quede en la visión el color como hecho puro, por ejemplo el contenido objetivo de «rojo» (o también la cualidad gustativa de lo «dulce»)³⁸ “Hecho puro” significa que previamente han sido metódicamente separadas todas las propiedades que están unidas con la real existencia, por ejemplo, de «la rojez». “Una esencialidad [*Wesenheit*] como tal, como pura esencia [*Washeit*], no es en sí *ni universal ni individual*, conceptos que recién tienen sentido cuando se refieren a objetos”.³⁹

Puesto que las cosas como portadoras de diversas cualidades como «rojo», «dulce» y «redondo» son sólo signos o símbolos de contenidos puros de cosas, Scheler caracteriza el aporte cognoscitivo de la “filosofía fenomenológica” también como una “continua *desimbolización del mundo*”.⁴⁰ La experiencia

37 PE, p. 385.

38 Cf. PE, p. 394.

39 PE, p. 396.

40 PE, p. 384. “Si todo lo trascendente y sólo mentado se ha vuelto *inmanente* a una vivencia y a una visión, la fenomenología – en algún sentido – ha alcanzado su meta: donde ya no hay trascendencia ni símbolo. Todo lo que allí es formal es aquí

fenomenológica es “experiencia asimbólica”.⁴¹ Lo que aparece como autodado al despegarse de la conexión real con la existencia y la experiencia, son no sólo esencialidades singulares, sino también conexiones de esencia, como por ejemplo la conexión entre el ver y el color, o lo dulce y el gusto. Esas relaciones pertenecen “a todo mundo posible”; son por eso “independientes de la organización particular de sus portadores” y “se mantendrían cualquiera sea la variación de esta organización”.⁴² A los hechos puros como objetos de la visión espiritual, cuyo contenido objetivo se relaciona de manera indiferente con toda posible realización, les corresponde un “ser absoluto”, mientras que todos los otros objetos de conocimiento que están unidos a la forma de los actos o a su portador deben llamarse “relativos a la existencia”.⁴³ Esta diferencia entre las especies de experiencia y de las especies correlativas de objetos es descubierta en la actitud fenomenológica, que “supera la relatividad de la experiencia natural y científica”⁴⁴ al revelar “hechos puros”.

Si la descripción fenomenológica de “hechos puros” ha de ser una empresa con sentido, entonces la fenomenología “se mantiene y cae” con la afirmación de que “esos hechos *existen*, y que *ellos* serían propiamente los que están en la base de todos los otros hechos, los de la visión natural y los de la visión científica del mundo, y cuyas conexiones estarían en la base de todas las otras conexiones”.⁴⁵ Pero prescindiendo del poco cla-

materia de la visión. Y la filosofía fenomenológica se comportará frente un objeto religioso del mismo modo que frente al color rojo” (PE, p. 386).

41 DT, p. 433.

42 PE, p. 395.

43 PE, pp. 398s.

44 DT, p. 450.

45 DT, p. 448. En el plano gnoseológico Scheler lo formula también así: “No hay conocimiento sin un conocimiento previo; no hay conocimiento sin una previa *existencia y autodonación de cosas*” (PE, p. 397). Una explicación del estatuto ontológico de los “hechos puros” o “esencias puras”, no aclarado por Scheler, la ofrece la discusión protagonizada en la Edad Media a propósito de Avicena, sobre el concepto de *natura communis*, que ha encontrado su ingreso en la fenomenología a través de Brentano. En especial, las diferencias entre Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto en este

ro estatuto ontológico de los “hechos puros”, una ontología así cargaría con la paradoja de que a las cosas reales correspondería sólo un valor derivado, como “simbolizaciones” de “hechos puros”. No sería entonces el ente lo que es conocido y valorado, sino un ser que le serviría de fundamento, y tampoco sería una persona lo que se ama, sino las cualidades representadas simbólicamente en su ser.

III. Antirrealismo

La determinación que hace Scheler del método fenomenológico como una “continua desimbolización del mundo” permite ver más fácilmente el sentido y la justificación de la contracorriente antirrealista. La crítica se refiere a la desvalorización del individuo y del ente concreto en favor de “hechos ontológicos” más esenciales, que el realismo metafísico entiende como esas “esencias puras”, dadas en la “experiencia asimbólica” y que valen como ontológicamente primarias. La crítica de parte del moderno antirrealismo llega sin embargo más lejos que las formas tradicionales de antiplatonismo. Lo específico de esta contracorriente está en la tesis de que el ser de lo concreto individual va más allá de lo fácticamente dado y con respecto a ello no puede ser teóricamente determinado. La renuncia a la teoría es por eso una precondition necesaria para mantener abiertas las auténticas posibilidades del ser de mi existencia, cuya realización está todavía abierta y sólo puede ser presentida y esperada, pero no (filosófica, científica, técnicamente) determinada y asegurada. La crítica al primado de la teoría se dirige entonces tanto contra la pretensión absoluta de las ciencias, como contra *toda* la metafísica hasta el día de hoy, puesto que en ella el ente habría sido entendido primariamente a partir de su presencia, es decir como «existencia» individual (substancia) o como “sistema” (función). Tras la crítica racional antirrealista se encuentra la escatología judeocristiana. Su utilización tiene

punto central de la metafísica dejan ver una falta de reflexión ontológica de parte de Max Scheler (cf. Ludger Honnefelder, *Natura communis*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. J. Ritter / K. Gründer), vol. 6, Basel / Stuttgart 1986, pp. 494-504).

lugar más en imágenes que en conceptos, pero de tal manera que queda excluida toda continuidad con la realidad existente en el sentido de una plenificación mediante una transformación (como en Tomás de Aquino). Pensar la realidad que está por venir como un nuevo comienzo, auténtico e imperdible, de justicia, paz y felicidad, implica más bien un quiebre radical con el presente ser del hombre y del mundo (como sucede ya en la interpretación reformada de Pablo que hace Martín Lutero). La negación de la capacidad metafísica del hombre de incorporar posibilidades naturales y naturalmente cognoscibles de ser, vale como presupuesto de una relación con la realidad que sólo puede ser conservada en la «utopía» (Ernst Bloch) o en la dialéctica «negación de lo existente» (Theodor Adorno).

I. Espíritu de utopía

Aun durante la Primera Guerra Mundial, bajo la impresión de batallas técnicas de aniquilación hasta entonces nunca habidas, aparece en 1918 *Espíritu de utopía*, de Ernst Bloch. Frente al mundo cada vez más desprovisto de sentido de una civilización científico-técnica, Bloch busca un nuevo acceso a la realidad que somos nosotros mismos. El capítulo inicial (“Intención”) comienza en la segunda edición (1923) con una leve variación, más clara de hecho, con las palabras: “Yo soy. Nosotros somos. Eso es suficiente. Ahora debemos empezar”. Y luego sigue sin cambios el texto de la primera edición: “La vida ha sido puesta en nuestras manos. Hace ya mucho tiempo se ha vaciado para sí misma”.⁴⁶ El libro trata entonces sobre todo, como afirma el título de uno de los capítulos, “Sobre nosotros mismos” y ve en ello “La figura de la pregunta que no se puede construir”.⁴⁷ Si es verdad que la pregunta por nosotros mismos es la única pregunta real, entonces las objetivaciones del ser de la metafísica especulativa y de la ciencia moderna no carecen de relevancia existencial. Son formas del olvido de sí mismo, que han de ser superadas mediante la memoria de “lo que sólo habita en el yo,

⁴⁶ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt a.M. 1964, p. 11.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 209.

pero de manera no confirmada”.⁴⁸ Este interior se expresa hoy sobre todo en la música como “anhelo” y “misterio”, y lo ha hecho ya hace tiempo en las imágenes de la religión mesiánica de la redención.⁴⁹ Para Bloch no es ninguna casualidad que recién en la Edad Moderna, junto con el dominio de la razón pura, el lenguaje de la música comience a disolver el “primado anterior del ver” mediante lo que en ella “resulta comprensible y lo que no”.⁵⁰ Porque lo experimentado al oír música no es un objeto que está ahí delante y que pudiera ser descrito, pero tampoco es algo irreal, sino “otra cosa, algo innombrable”. Bloch llama a esta otra cosa, todavía oculta, “nuestra gloria secreta”.⁵¹

Para distinguirla de todo ente empírico se sirve de una retórica dialéctica de delimitación y oposición, que más tarde será continuada por Horkheimer y Adorno en la “teoría crítica”, pero que también sólo allí se mantendrá firme. El pensamiento central de Bloch consiste en oponer “lo meramente fáctico” al “concepto utópicamente de principio”.⁵² De un lado están “lo empíricamente fáctico y su lógica”; del otro, “lo utópicamente fáctico”, que está ubicado “tal vez fuera del ámbito de lo experimentable en el presente en general”,⁵³ y “a lo cual por eso nada corresponde, porque ya nada *puede* corresponderle afuera”.⁵⁴ En la música se lo anticipa, en las imágenes de la redención se lo coloca ante los ojos y en la esperanza se lo anhela. Es sólo esta “esperanza” lo que “no nos [permite] fracasar. Porque el alma humana abraza todo, incluso lo de más allá, que

48 *Geist der Utopie* (facsimil de la primera versión de 1918), Frankfurt a.M. 1985, p. 231.

49 La parte más extensa del libro está titulada “Filosofía de la música”. En el recurso a la vivencia musical como puerta hacia un mundo real contrapuesto se muestra con la mayor evidencia el influjo de Nietzsche en el pensamiento de Ernst Bloch.

50 *Ibidem*, pp. 232ss.

51 *Ibidem*, p. 233.

52 *Ibidem*, p. 9.

53 *Ibidem*, p. 443.

54 *Ibidem*, p. 231 (el resaltado es mío). En *El principio esperanza* Bloch postulará una correspondencia real-política “afuera” (cf. más abajo, nota 60).

todavía no es”.⁵⁵ En la correlación entre anhelo y plenitud está para Bloch el “centro absoluto de la realidad”: “el nacimiento y el establecimiento de todas las cosas y de todos los seres en su propiedad”.⁵⁶ Anhelo y esperanza en la realidad que todavía no ha llegado a ser, ambos se presentan contra el hastío y el vacío de la mera seguridad en lo existente. La sección central del libro (“Filosofía de la música”) culmina precisamente como un himno, con una alabanza de la música. Es “una única teurgia. Nos hace penetrar en el recinto cálido, profundo, gótico de lo interior, lo único que brilla en medio de la espesa oscuridad”, y que “en la última mañana (...) será como el reino de los cielos revelado”. Habrá pasado “la confusión, el estéril poder de lo que meramente es, el brutal andar a tientas de la ceguera demiúrgica, adicta a la persecución”, el “mismo sarcófago del ser abandonado por Dios [ha sido] aplastado y forzado”.⁵⁷

El mismo Bloch ha subrayado en el posfacio a la nueva edición de *Espíritu de utopía* la continuidad de la temática hasta su última obra principal *El principio esperanza* (1954-1959).⁵⁸ La “dimensión de futuro del mundo” exige una nueva “ontología del no-ser-todavía”, con lo cual se refiere a la superación de un “concepto [puramente] estático del ser”.⁵⁹ De todas formas, Bloch no ha podido o no ha querido luego mantener su pensamiento central, la imposibilidad de representar el momento utópico de la realidad que aún está por llegar, cuando en su libro sobre la esperanza malentendiendo la realización de la esperanza en la “vida plena” y la “existencia plena” como en última instancia

55 *Ibidem*, p. 443.

56 *Ibidem*, p. 430.

57 *Ibidem*, p. 234.

58 *Geist der Utopie*, Frankfurt a.M. 1964, p. 347.

59 *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1954, vol. I, p. 17. Cuán poco estática ha sido la “antigua ontología” lo ha puesto en evidencia Josef Pieper en su crítica a Bloch, pero también en otros escritos sobre la esperanza. (Cf. el cuarto capítulo de Josef Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, en *Werke*, vol. 6, Hamburg 1999, pp. 414-427; *Über die Hoffnung*, en *Werke*, vol. 4, Hamburg 1996, pp. 256-295; cfr. también la “Nebenbemerkung” a *Über das Ende der Zeit*, en *Werke*, vol. 6, p. 374).

una pregunta política.⁶⁰

2. Teoría crítica

Hay aquí una serie de evidentes puntos en común con la anterior utopía de la esperanza de Ernst Bloch. Para empezar, la experiencia del potencial autodestructivo del dominio moderno de la razón en el creciente horror de la Segunda Guerra Mundial; luego, el motivo del antiplatonismo en la crítica a la pérdida de concreción y a la nivelación del individuo; y finalmente, el interés de Adorno por el potencial revelador de la música. La filosofía, según la experiencia de la modernidad, tiene “su verdadero interés (...) en lo carente de concepto, lo individual y lo particular; en lo que desde Platón fue descartado como precedero e insignificante”.⁶¹ Adorno promueve por eso otra metafísica, en la que la realidad individual no sea mero “ejemplar o representante”⁶² de lo universal (en su “pura esencia”), sino que sea tomado en serio en su ser real.

La raíz de la teoría crítica en su rechazo de lo “existente” es nuevamente la escatología judeo-cristiana. En ella se da la confirmación de que el “anhelo (...) de que este mundo cruel no sea lo único verdadero”.⁶³ El carácter insuficiente de este mundo se muestra en que no se puede esperar en él la liberación de todo el mal, se trate de la injusticia, de la culpa no expiada y, sobre todo, de la muerte. Toda esperanza debe atravesar la “negatividad plena”, es decir que se logra mediante el rechazo de este mundo, que “puesto a la luz mesiánica” “revela sus desgarros y sus heridas”. Sólo entonces, en la negación de lo existente, el mundo actual se abre paso “hasta la escritura especular de su opuesto”,⁶⁴ que carece de concepto y es sólo accesible mediante

60 Para la instrumentalización que hace Bloch de imágenes religiosas de la esperanza véase la estremecedora frase: “Ubi Lenin, ibi Jerusalem!” (*Das Prinzip Hoffnung*, p. 711).

61 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, pp. 19s.

62 *Ibidem*, p. 152.

63 *Ibidem*, p. 466.

64 *Ibidem*, p. 373.

una interpretación en imágenes. Un diálogo de Max Horkheimer deja también de manera inconfundiblemente clara que “el mesianismo místico de Bloch”, con su tan terrenal “reino del socialismo”, es contrario al espíritu de la teoría crítica. Horkheimer y Adorno no comparten “la esperanza de que alguna vez en la tierra todo irá bien”, “puesto que podría ser que lo existente, por oposición a lo que debería ser, sea *por principio* lo peor”, porque no hay ni habrá nada en este mundo “que *pueda* jamás corresponder a la idea de lo absolutamente recto”.⁶⁵ Por consiguiente, el “momento utópico” de una negatividad plena no se puede representar positivamente ni realizar políticamente. Sólo se conserva en el anhelo de algo “totalmente distinto”. Donde se “objetiva en una utopía”, ya ha “saboteado su realización. El pensamiento abierto va más allá de sí mismo”. “Mientras no se quiebre, mantiene firme la posibilidad”.⁶⁶

Se reprobaba aquí un filosofar a partir del primado de la certeza. Debería reconocer, sin embargo, que junto con la muerte se plantea un desafío al pensamiento: la imposibilidad de un consuelo real y de una compensación para las víctimas de la violencia, si la muerte es el fin definitivo. Sólo sería adecuado en este punto un “pensamiento, que no se descabece a sí mismo”, un pensamiento que “acabe en la trascendencia, en la idea de una constitución del mundo en la que no sólo el dolor existente sea eliminado, sino que también en él sea revocado el pasado irrevocable”. Por eso, la banalidad de la muerte biológica no puede ser la última verdad sobre el hombre. Más verdadero y convincente existencialmente es el anhelo del individuo de superar estos límites. Lo positivo de la negación de lo existente, a lo cual pertenece también la muerte, no puede en verdad describirse directamente, pero se da de otra manera: “Su deseo sería la resurrección de la carne”.⁶⁷

Cuando el pensamiento mira a lo futuro y definitivo, a la

65 M. Horkheimer, “Zur Zukunft der kritischen Theorie” (1971), en *Gesammelte Werke*, vol. 7, Frankfurt a.M. 1985, p. 433 (el resaltado es mío).

66 Th. W. Adorno, “Resignation” (1969), en *Gesammelte Werke*, vol. 10.2, p. 798.

67 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 40.

posibilidad última, que aún ha de llegar, de la propia existencia, no hay certeza posible. Aquí el conocimiento se une a la esperanza o a la desesperación. La esperanza real va más allá de lo empíricamente dado y de lo conceptualmente determinable. “Se aferra (...) al cuerpo glorioso”.⁶⁸ “La metafísica especulativa” como forma de platonismo moderno no quiere saber nada de esta corporeidad, como tampoco una Ilustración que busca su seguridad en el empirismo y en el positivismo. El modo de sentir moderno, que se expresa en el deseo de una certeza incondicionada – “la mítica angustia transformada en algo radical” – es en última instancia causa y efecto de la Ilustración. La finalidad del saber no es la verdad, sino el control del mundo humano. “Ya no debe haber nada afuera, porque la mera representación del afuera es la auténtica fuente de la angustia”.⁶⁹ La raíz más profunda de la filosofía de la modernidad no está justamente en el deseo de verdad, sino en la huida en la certeza, “en el temor a la verdad”.⁷⁰

IV. La ambigüedad del realismo

1. La pérdida de la realidad en el realismo moderno y en el antirrealismo

Al considerar la historia del realismo moderno se muestran varias diferencias, pero también algo común fundamental. La forma del realismo metafísico moderno está impregnado por el rechazo del escepticismo. El ser real de las cosas reales puede ponerse en duda, puede darse en diversas perspectivas y puede posiblemente coincidir con sus modos de darse, como sostiene el realismo interno. Brevemente: un realismo metafísico que comienza con el ser real de las cosas es sólo difícilmente defendible contra objeciones escépticas o relativistas. El realismo moderno intentó librarse de estas dificultades de una vez por todas mediante un artificio, al partir no del ser, sino de la fun-

68 *Ibidem*, p. 393.

69 M. Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1971, p. 18.

70 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 3.

damentación del ser en conceptos de la razón. Al desafío del escepticismo se añadió luego al final de siglo XIX el desafío del nihilismo, que no pone en duda el carácter ontológico, sino el valor de las cosas. Tal vez sería mejor que nada existiera, en lugar de esta realidad, en la que hemos sido arrojados sin ser consultados.

A partir de ambas formas de la duda, la escéptica y la nihilista, surge al comienzo del siglo XX una forma de realismo, que se ha dado en llamar “forma mental de «realización desrealizadora»”.⁷¹ Une realismo y antirrealismo mediante la desvalorización del mundo real. El hombre del siglo XX ha “perdido la confianza ingenua en la realidad de lo dado. (...) Protesta contra lo inmodificable y cree en la posibilidad de lo absolutamente nuevo, que pone límites al mundo dado”.⁷² Robert Musil, un escritor del expresionismo educado en la filosofía, aproximadamente junto con el florecer de la fenomenología alemana titula el cuarto capítulo de su novela *El hombre sin cualidades* con la frase: “Si hay sentido de la realidad, debe haber también sentido de la posibilidad”, y define el sentido de la posibilidad “como la capacidad (...) de pensar todo lo que podría ser bueno y de no tomar lo que es por más importante que lo que no es”.⁷³

Esta misma nivelación de la realidad determina también a Edmund Husserl a no asentar nada que tenga relación con la existencia empírica “en el nuevo libro fundacional de la fenomenología”, para ingresar al menos en el ámbito del pensamiento en aquel otro mundo que “«tiene en sí» todos los mundos reales posibles y todos los mundos en todos los sentidos”.⁷⁴ La nivelación de lo real a favor de la posibilidad real determina finalmente también el antirrealismo de la teoría crítica. La expectativa de un mundo mejor está atada en ella a la condición de

71 F. Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg / München 1982, p. 71.

72 “En este sentido, el pensamiento expresionista alimenta el espíritu de utopía específico de la Alemania del siglo XX” (Ibidem, p. 13).

73 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, ed. A. Frisé, Hamburg 1992, p. 16.

74 *Husserliana* III, p. 152; p. 73.

una “negación plena” del mundo real.⁷⁵

Contrariamente a la primera apariencia, la forma más radical de pérdida de la realidad no es el antirrealismo, sino la fenomenología. El abandono de la fenomenología de todo lo realmente dado, al dirigirse a los contenidos objetivos de la visión de esencias exige de alguna manera el paso a un mundo de un puro espiritualismo. Es una forma de desencarnación, de descorporeización o de “desimbolización”, como dice Scheler, que no se instala en una forma distinta y mejor de corporeidad. Por el contrario, al antirrealismo metafísico le interesa el ser del mundo real. Es de alguna manera la forma que anhela el auténtico realismo. Al negar la realidad existente, espera sin embargo el encuentro con un mundo real que todavía ha de venir.

2. Filosofía realista en el sentido de Aristóteles y Tomás de Aquino

La filosofía realista en el sentido de Aristóteles y Tomás de Aquino se distingue en múltiples aspectos de la filosofía realista moderna. Martin Heidegger vio lo característico de la metafísica en Descartes en que “por primera vez (...) el ente es determinado como objetualidad de la representación y la verdad como certeza”. “El ser del ente se busca y encuentra en el ser representado [*repraesentatio*, B. W.]”. En ello se muestra para él el “proceso fundamental, que es casi un contrasentido, de la historia moderna. Puesto que cuanto más amplia y enérgicamente el mundo está a disposición como lo conquistado, cuanto más objetivo aparece el objeto, tanto más subjetivo, es decir tanto más urgentemente se alza el sujeto y la consideración acerca del mundo y la teoría sobre el mundo se transforman más inconcientemente en una teoría sobre el hombre, en antropología”.⁷⁶

Frente a esto, Aristóteles y Tomás de Aquino han intentado determinar el ser del ente a partir de él mismo. La diferencia fundamental entre el ser real del ente y el ser de la representación conceptual tiene toda una serie de implicaciones. El mismo

⁷⁵ Cfr. nota 65.

⁷⁶ Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes” (1938), en *Holzwege*, Frankfurt 1950, pp. 87, 90, 93.

ser real (el *actus essendi*) no puede ser definido, pero sí determinado con mayor exactitud, de dos maneras: con respecto a todo lo común a lo real como real (determinaciones *trascendentales*, ante todo el ser verdadero y el ser bueno). Y el ser real puede estar determinado con respecto a la diferencia de las cosas reales (diferencias *categoriales*, como el ser substancial o accidental). A su vez, la substancialidad, es decir ser algo real de esta o aquella clase, implica que la realización del ser de cosas diferentes en cuanto a su esencia tiene también distintos grados de intensidad. Metodológicamente, esto tiene como consecuencia que el ser real de las cosas sólo puede determinarse en cada caso analógicamente.

Pero las dos implicaciones más importantes del ser real de las cosas son de tipo existencial y son por eso fundamentales para la relevancia existencial de una filosofía realista en el sentido de Aristóteles y Tomás de Aquino. Punto uno: el hombre vive de la relación cognoscitiva y amorosa con el ser de las cosas reales. Su riqueza existencial, es decir su felicidad, está en el encuentro con lo que es. Lo más importante para el espíritu humano no es el ser representado en el concepto, sino el ser de las cosas reales. Lo segundo es que en relación a las cosas reales, se abre un espacio cada vez de mayor incompreensibilidad cuanto más rica, es decir, cuanto mayor sea la plenitud de realidad de algo, y es por eso que el conocimiento pleno de lo real puede ser más esperado que poseído. La certeza del conocimiento no debería tener por lo tanto la primacía ante la dignidad del objeto de conocimiento, si es que la existencia espiritual del hombre debe permanecer abierta para su máxima posibilidad de plenitud.

La filosofía realista moderna ha invertido la relación. La espontaneidad del entendimiento, necesaria para la formación del concepto, se vuelve el fundamento determinante de la relación con lo real. En función de la certeza del conocimiento, toda realidad conocida debe depender ahora del concebir humano. Pero esta fundamentación antropológica de la metafísica está cargada con la paradoja de que está en contradicción con la antropología. El hombre no es capaz de existir por lo que él se da

a sí mismo, ni física ni espiritualmente. En tanto ser espiritual y corpóreo anhela una realidad que es más rica que él mismo y que supera su capacidad de comprensión.

Es un hecho al que se presta poca atención que el énfasis con que Aristóteles alaba la felicidad del conocer y la primacía de la forma contemplativa de vida,⁷⁷ no encuentra apoyo en el resultado especulativo, más bien escasamente discutido, de su *Metafísica*, luego de que ha sido obtenido. La intuición en el concepto y la función del pensamiento que se capta a sí mismo como el principio supremo de todo el ser, del cual se ocupa la metafísica como teoría filosófica, no puede ser él mismo objeto y fundamento de la admiración y la fascinación continuas de la persona que filosofa, sino sólo la relación inmediata con la realidad en el acto del *theorein*: la mirada fija y fascinada a la realidad, que no podrá jamás traducirse completamente en palabras e interpretación. Lo que busca la persona que conoce no es simplemente el saber y la certeza, sino la sabiduría y la plenitud de la realidad. Así, quien habla de la esencia del hombre y de la filosofía como una búsqueda amorosa de la sabiduría, ha dicho dos veces lo mismo.

⁷⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, cap. 7 y 8.

Primat der Gewissheit. Zum Wirklichkeitsverlust im modernen Realismus

BERTHOLD WALD

THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADERBORN

Der amerikanische Philosoph Alfred North Whitehead hat einmal gesagt, dass alle Philosophie bis heute nicht über Platons Einsichten hinausgekommen ist und es lediglich zu einigen Fußnoten zu Platon 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“.⁷⁸ 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

⁷⁸ 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.

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.

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“.⁷⁹ Das ist keineswegs so 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.⁸⁰ „To know

⁷⁹ Aristoteles, *Metaphysik* I, 1; 980a 21.

⁸⁰ Platon, *Gorgias* 484 ff.

something means to know what I can do with it when I have it“, schreibt gut zweitausend Jahre später Thomas Hobbes.⁸¹ 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.⁸² 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“.⁸³ 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.“⁸⁴ Allerdings ist

81 Der programmatische Gesamttitel des geplanten Opus magnum lautet: *Magna instauratio imperii humani in naturam* (1620). Der II. Teil trägt den Titel: *Novum organon*.

82 Der Titel des I. Teils lautet: *De dignitate et augmentis scientiarum*.

83 Thomas von Aquin, *Summa theologica* I, 1,5.

84 Ebd., ad 1 (unter Hinweis auf Aristoteles, *De partium animalium* I,

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 Philosophie breiten Raum einnimmt.⁸⁵ Selbst die radikale Zweifelsfrage, woher wir denn wissen, dass wir nicht träumen, ist immer schon als ein möglicher Einwand gegen den Realismus vorgebracht worden.⁸⁶ 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.“⁸⁷

5).

85 Vgl. dazu Dominik Perler, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt . M. 2006.

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

87 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

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.“⁸⁸

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

Deutung bedarf. Erst mit der Traumdeutung Sigmund Freuds ist die ursprüngliche Bedeutung des Traumes wieder entdeckt worden.

88 Richard H. Popkin, *Mit allen Mäkeln. Erinnerungen eines Philosophiehistorikers*, Hamburg 2008, S. 34 f.

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 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 *not-*

wendigen 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”.⁸⁹ 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.⁹⁰ Der interne Realismus bestreitet, dass zwischen der Wirklichkeit und ihren Gegebenheitsweisen so unters-

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

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

chieden werden kann, wie es der metaphysische Realismus tut. Für letzteren ist der Bezug auf das 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 Homomensura-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.⁹¹ 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.⁹²

91 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 verschiedenem?“ (159c). Aristoteles nimmt die Fragestellung auf in der *Metaphysik*, „ob Sokrates und der sitzende Sokrates dasselbe ist“ (IV, 2; 1004b 1).

92 Die Identifizierbarkeit der Substanz bleibt auch unter einer falschen Beschreibung erhalten, so wenn Sokrates von dem vor

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 Diltheys *Weltanschauungslehre*: „Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben.“⁹³ Und das bedeutet: „Jede ist hierin wahr. Jede aber auch einseitig. Es ist uns versagt, diese Seiten zusammen zu schauen.“⁹⁴ Die geistige Nähe der Weltanschauungslehre Diltheys zum Homo-mensura-Satz des Protagoras als Begründung des wahrheitsindifferenten internen Realismus ist fast wörtlich in dem Satz Diltheys belegt: „Die Welt ist stets

ihm sitzenden Theaitetos sagt: „Der Theaitetos, mit dem ich gerade rede, fliegt.“ (Platon, *Theaitetos* 263a).

93 Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie (Gesammelte Schriften, Bd. VIII)*, Stuttgart 1991, S. 78.

94 Ebd., S. 224.

nur Korrelat des Selbst.“⁹⁵ „Wir vermögen sie zu erleben, aber nicht durch Begriffe hinter sie zurückzugehen.“⁹⁶ 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“.⁹⁷ Es ist so zugleich dasjenige Seiende, an dem „der Sinn von Sein abgelesen werden“ kann.⁹⁸ Die theoretische Erkenntnis des Seienden verbleibt stets innerhalb des praktischen Selbstvollzugs, den sie nicht auf das Ansich-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

95 W. Dilthey, *Ges. Schriften*, VIII, S. 17.

96 Ebd., S. 23.

97 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, S. 12.

98 Ebd., S. 7.

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“.⁹⁹ 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“.¹⁰⁰ 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 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

99 Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1965, S. 43.

100 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).

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 sowenig, 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.¹⁰¹ „Das Erste“, was daher von einer „auf Phänomenologie gegründeten Philosophie“ zu fordern ist, „ist der lebendigste, intensivste und *unmittelbarste Erlebnisverkehr mit der Welt selbst*“.¹⁰²

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 Schellers phänomenologischer Philosophie bezeichnen“.¹⁰³ 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.

101 „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).

102 Phänomenologie und Erkenntnis [PE]; in: Scheler, *Werke*, Bd. X, S. 380.

103 Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, München 1998, S. 47.

(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“.¹⁰⁴

(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*“.¹⁰⁵ 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 „erst *durch* ihre Definition ‚gegeben‘“.¹⁰⁶ Insofern wird die „natürliche“ Weltanschauung gewissermaßen durch eine „künstliche“ Weltanschauung ersetzt.¹⁰⁷

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“.¹⁰⁸

104 DT, X, S. 436.

105 DT, X, S. 453.

106 DT, X, S. 462.

107 Vgl. DT, X, S. 452.

108 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

(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“.¹⁰⁹ 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“.¹¹⁰ 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).¹¹¹ Das gegenständliche Korrelat des Aktes ist vielmehr „die ‚*Selbstgegebenheit*‘ eines Gemeinten in unmittelbarer Anschauungsevidenz“.¹¹² Als ein ursprünglich selbstevident Gegebenes, ist es unableitbar 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 „reinen Washeiten“¹¹³ oder „reine Tatsachen“, die als „die erschauten Wesenheiten und Wesenzusammenhänge [...] *vor* aller induktiven Erfahrung ‚gegeben‘ (apriori)“ sind.

Das Gemeinte verdeutlicht Scheler am Beispiel der

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.

109 PE, X, S. 380.

110 Ebd.

111 „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).

112 PE, X, S. 382.

113 PE, X, S. 388.

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.“¹¹⁴ 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“, „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.¹¹⁵ „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“.¹¹⁶

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*“.¹¹⁷ Phänomenologische Erfahrung

114 PE, X, S. 385.

115 Vgl. PE, X, S. 394.

116 PE, X, S. 396.

117 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

ist daher „asymbolische Erfahrung“.¹¹⁸ 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“.¹¹⁹ 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.¹²⁰ 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“.¹²¹

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“.¹²² Doch abgesehen von dem unklaren ontolo-

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).

118 DT, X, S. 433.

119 PE, X, S. 395.

120 PE, X, S. 398 f.

121 DT, X, S. S. 450.

122 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

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

III. Antirealismus

Schellers Bestimmung der phänomenologischen Methode als „fortwährender Entsymbolisierung der Welt“ läßt Sinn und Berechtigung der antirealistischen Gegenbewegung leichter einseitig 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

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).

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.“¹²³ Das Buch handelt so vor allem, wie eine Kapitelüberschrift lautet, „Von uns selbst“ und sieht darin „Die Gestalt der unkonstruierbaren Frage“.¹²⁴ Wenn dies, die

123 Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1964, S. 11.

124 Ebd., S. 209.

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“.¹²⁵ 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.¹²⁶ 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“¹²⁷ 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“.¹²⁸ 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“¹²⁹ 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“¹³⁰ gelegen ist, und „dem nur deshalb nichts entspricht, weil ihm draußen nichts mehr entspre-

125 *Geist der Utopie* (Faksimile der ersten Fassung von 1918), Frankfurt a. M. 1985, S. 231.

126 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.

127 Ebd., S. 232 ff.

128 Ebd., S. 233.

129 Ebd., S. 9.

130 Ebd., S. 443.

chen kann“.¹³¹ 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.“¹³² 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“.¹³³ 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.“ Vergangen 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)“.¹³⁴

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.¹³⁵ Die „Zukunftsdimension der Welt“ verlangt eine neue „Ontologie des Noch-nicht-Seins“, womit die Überwindung eines rein „statischen Seinsbegriffs“ gemeint ist.¹³⁶ Allerdings hat Bloch

131 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).

132 Ebd., S. 443.

133 Ebd., S. 430.

134 Ebd., S. 234.

135 *Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1964, S. 347.

136 *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*

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.¹³⁷

2. Kritische Theorie

Es gibt hier eine Reihe auffälliger Gemeinsamkeiten mit der frühen Hoffnungsutopie Ernst Blochs: zunächst die Erfahrung des noch weiter gesteigerten Selbstzerstörungspotentials der neuzeitlichen Vernunft Herrschaft in den Schrecken des zweiten Weltkrieges; das Motiv des Antiplatonismus in der Kritik an der Entkonkretisierung und Vergleichgültigung 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“.¹³⁸ Adorno fordert darum eine andere Metaphysik, in der das individuell Wirkliche nicht bloß „Exemplar ist oder Repräsentant“¹³⁹ 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“.¹⁴⁰ Das Ungenügen dieser Welt zeigt sich darin, dass

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).

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

138 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, S. 19 f.

139 Ebd., S. 152.

140 Ebd., S. 466.

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“ zusammen¹⁴¹, das begrifflos bleibt und nur bildhafter Auslegung zugänglich ist. Ein Gesprächsbeitrag Max Horkheimers stellt denn auch unmißverständlich klar, daß „Blochs mystischer Messianismus“ 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*.“¹⁴² 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 Denken weist über sich hinaus.“ „Solange es nicht abbricht, hält es die Möglichkeit fest.“¹⁴³

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

141 Ebd., S. 373

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

143 Th. W. Adorno, Resignation (1969); in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, S. 798.

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.“¹⁴⁴

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“.¹⁴⁵ „Die spekulative Metaphysik“ als Gestalt des neuzeitlichen Platonismus will von dieser Leiblichkeit nichts wissen, ebenso wenig eine 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.“¹⁴⁶ 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“.¹⁴⁷

IV. Die Zweideutigkeit des Realismus

144 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 40.

145 Ebd., S. 393.

146 M. Horkheimer/ Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1971, S. 18.

147 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 3.

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, 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.¹⁴⁸ 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.“¹⁴⁹ Robert Musil, ein

148 F. Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg/München 1982, S. 71.

149 „In diesem Sinne speist das expressionistische Denken den für das Deutschland des 20. Jahrhunderts spezifischen Geist der

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.“¹⁵⁰ Dieselbe Vergleichsgültigung 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’“.¹⁵¹ Die Vergleichsgültigung 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.¹⁵²

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 „Entsymbolisierung“, 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.

Utopie.“ (Ebd., S. 13).

150 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Hrsg. A. Frisé), Hamburg 1992, S. 16.

151 *Husserliana* III, S. 152; S. 73.

152 Vgl. Anm. 65.

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 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“¹⁵³

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.

153 Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes [1938]; in: *Holzwege*, Frankfurt 1950, S. 87, 90, 93.

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,¹⁵⁴ in dem eher nüchtern diskutierten, spekulativen Resultat seiner *Metaphysik* keine Stütze findet, *nachdem* es einmal erreicht ist. Die Einsicht in

154 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch X, Kap. 7 und 8.

Begriff und Funktion des sich selbst erfassenden Denkens als dem obersten Prinzip allen Seins, womit es 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.