

DIE VERNUNFT ALS QUELLE DES SCHEINS. KANTS VERNUNFTKRITIK UND IHRE FOLGEN

Gunter Scholtz

Ruhr-Universität Bochum
gunter.scholtz@ruhr-uni-bochum.de
Orbis Idearum, Vol. 1, Issue 1 (2013), pp. 13–27

Kant's philosophy is a fundamental and influential turning point in the understanding of appearance and reality because according to him, reason produces nothing in metaphysics but an illusory world of truths. Kant's notion of phenomenon (*Erscheinung*) soon became interpreted as mere appearance (*bloßer Schein*). Therefore Schopenhauer and Nietzsche made him a witness to a fundamental critique of modern rationality. In contrast, others tried to defend the reality content of our rational knowledge.

1. DIE KRITIK DER METAPHYSIK UND DER VERNUNFT

Nicht erst Platon hat Sein und Schein unterschieden. Vielmehr war das bewusste Denken, für das sich in Europa der Name Philosophie einbürgerte, von vornherein darauf ausgerichtet, die Wahrheit von der Täuschung zu trennen. Und so ist schon bei den Vorsokratikern mit der Suche nach dem festen, tragenden Prinzip der Dinge sogleich auch die Ausscheidung des bloß Scheinhaften verbunden, und besonders Parmenides hat das Sein (*eon*) von dem bloß scheinbar Seienden (*do-kounta*) scharf abgehoben. Dahinter stand sicherlich die Erfahrung, dass Realitätsannahmen sich als Irrtum erwiesen hatten, dass die Vielfalt der wechselnden Erscheinungen verwirrte und der permanente Wandel der Dinge nach dem Bleibenden fragen ließ. Platons berühmtes Höhlengleichnis aus der *Politeia* wurde der einflussreichste Text, in dem bis heute jener Gegensatz bildlich vor Augen gestellt wird.¹ Platon erklärt hier die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände zur Schein- oder Schattenwelt, weil sie, in ständigem Wandel begriffen, sich immer anders zeigten und da sie nie vollständig und genau erkennbar waren, und er verlangte – zieht man zum Höhlengleichnis ergänzend das Liniengleichnis hinzu² – eine Wendung zur Vernunft und durch sie einen Aufstieg von der sinnlichen Wahrnehmung über den Bereich der Mathematik zur Erkenntnis der unwandelbaren Ideen, um schließlich zur Idee des Guten zu gelangen, die alles Erkennen überhaupt erst ermöglicht, was Platon dann durch das Sonnengleichnis noch eigens ins Bild setzte.³

1 Platon: *Politeia*, 514a–518b.

2 Ebd., 509d–511e.

Wir Bürger eines nachmetaphysischen Zeitalters sind schnell geneigt, diese Philosophie nur als Form der Poesie zu bewundern oder als Konstruktion einer Hinterwelt zu belächeln. Dabei haben wir uns von den antiken Leitgedanken keineswegs ganz gelöst. Wären Naturgesetze möglich ohne die Voraussetzung, dass die Natur konstant bleibt? Wäre die Suche nach solchen Gesetzen sinnvoll, wenn sie nicht für eine Vielheit von einzelnen Fällen gelten würden? Sind diese Gesetze selbst sinnlich wahrnehmbar? Konstanz, Einheit, Gedankenmäßigkeit – das sind auch noch die Kriterien der modernen nomologischen Wissenschaften. Natürlich, die Voraussetzung eines Guten oder eines voraussetzungslosen Prinzips, das alles Sein und Denken erst möglich macht, ist aus den modernen Wissenschaften als Illusion verbannt worden. Aber man sollte sich keine Illusionen über die Folgen machen.

Der neuzeitliche philosophische Rationalismus von Descartes, Spinoza, Leibniz und Christian Wolff hat jedenfalls mit guten Gründen an der Metaphysik, die Platon und Aristoteles auf den Weg brachten, als Basis aller weiterer inhaltlicher Erkenntnis noch festgehalten. Man übernahm zwar selten das platonische Stufenmodell des Aufstiegs, sehr wohl aber die Auffassung der Vernunft als des Organs, das einen letzten Grund des Seins und Denkens, nämlich Gott, erkennt und von ihm aus auch wissenschaftliche Wahrheit zu fundieren vermag. Wäre solch göttlicher Grund nicht gewiss – so geht aus Descartes methodischem Zweifel hervor –, wie sollten wir sicher sein, dass unser Erkennen die Gegenstände erreicht, ja wie könnten wir unserem Verstand trauen, der vielleicht – wie Descartes zu erwägen gibt – durch einen bösen Dämon verhext wird? Ohne Metaphysik gab es für jene Philosophen keine Wahrheitsgewissheit, auch nicht in den Wissenschaften, und der Empirismus eines David Hume konnte diese Auffassung nur bestätigen, da er sich mit Wahrscheinlichkeiten zufrieden gab und die Realitätsgewissheit zur Sache des Gefühls machte.

Man muss sich diese Überzeugung in unserer teils skeptischen, teils naiv wissenschaftsgläubigen Zeit genau vergegenwärtigen, um den Schock zu verstehen, in den 1781 Kants *Kritik der reinen Vernunft* den philosophischen *Common Sense* versetzte. Denn in *dem* Teil dieses Werkes, der mit „transzendente Dialektik“ überschrieben ist – der umfangreichste Teil des umfangreichen Bandes⁴ –, legt Kant dar, dass es gerade die Vernunft ist, die Schein und Illusion produziert, und zwar einen „*transzendentalen Schein*“, wie Kant sagt, der „uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält“⁵ und uns Erkenntnisse vorgaukelt, die für den Verstand gar nicht möglich sind. Zwar bestätigt Kant in mancher

3 Ebd., 507b–509b.

4 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1960, A 293–704, B 349–732. Ich zitiere im Folgenden nach der Ausgabe, die in der Philosophischen Bibliothek bei Meiner erschien (Hamburg 1960), da in ihr sowohl die Erstauflage (A = 1781) als auch die Zweitauflage (B = 1787) abgedruckt ist.

5 Ebd., A 295 f, B 352.

Hinsicht Platons Denken. Auch für ihn ist nur durch die Vernunft sichere Erkenntnis möglich, während die sinnliche Wahrnehmung weder Irrtum noch Wahrheit liefere. „Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird.“⁶ Ähnlich wie Platon in Abgrenzung von der Naturphilosophie und der Sophistik sichere Erkenntnis durch die Ideen verbürgt sah, so findet Kant in Abgrenzung vom Empirismus solche Erkenntnis durch die Kategorien des Verstandes gewährleistet. Der Neukantianismus, an erster Stelle Paul Natorp, konnte deshalb Platon mit Kantischen Begriffen interpretieren.⁷ Aber Kants Vernunftkritik zieht einen scharfen Trennungsstrich: Während die Vernunft empirische und formale (mathematische) Wissenschaften ermöglicht, vermag sie nicht, über diese hinauszugehen. Diese Grenze aber will sie nicht einsehen und akzeptieren. Durch ihre eigene Natur und durch ihr eigenes Interesse getrieben – durch ein *Vernunft*interesse, das den Menschen adelt und auf das er gar nicht verzichten kann – wird die menschliche Vernunft zu „Trugschlüssen“ und zur Behauptung von Scheinwahrheiten, zur Illusion verführt; zu einer „Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, [...] so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.“⁸ Solche Trugschlüsse führen laut Kant zur Ausbildung der Metaphysik, sie beherrschen also den Bereich, der als Erste Philosophie, als die Grundlage aller Wissenschaften angesehen wurde.

Kant rekonstruiert das grundsätzliche Problem der Metaphysik, indem er in unserem Erkenntnisvermögen neben den reinen *Verstandes*begriffen auch reine *Vernunft*begriffe am Werke sieht, die er mit Blick auf Platon „Ideen“ und genauer „transzendente Ideen“ nennt, da sie unsere Erfahrung überschreiten. Solche Ideen sind im Bereich der *praktischen* Philosophie vollkommen gerechtfertigt, da hier die Vernunft mit Recht eine Sittlichkeit fordert, die in der Erfahrung gar nicht zu finden ist. „Denn in Betracht der Natur gibt Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen, was *getan wird*.“⁹ Im Bereich der *theoretischen* Philosophie zielen die reinen Vernunftbegriffe oder Ideen jedoch auf die „unbedingte synthetische Einheit aller Bedingungen“ der Welt und des Denkens,¹⁰ und indem sie dabei die Erfahrungswelt notwendig verlassen, verführen die Ideen hier zu unberechtigten, unbeweisbaren Realitätsbehauptungen

6 Ebd., A 293, B 350.

7 P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1903.

8 Kant: A 297, B 354.

9 Ebd., A 318 f, B 375.

10 Ebd., A 334, B 391.

oder zum bloßen Schein der Wahrheit. Und das vollzieht sich in der Metaphysik. Es sind drei Bereiche, in denen solche illusorischen Ideen behauptet werden, für die keine Wirklichkeit nachgewiesen werden kann. (Ich beschränke mich auf eine kurze, vereinfachende Zusammenfassung, da Kants Darlegungen zum „transzendentalen Schein“ einen großen Umfang haben und auch viel Literatur dazu vorliegt.)¹¹

1. Die Einheit des Erkenntnissubjekts, die in allem Erkennen vorausgesetzt wird, verführt zur Annahme, dass dieses Ich einfach, dauerhaft, unzerstörbar, also unsterblich ist. Aber eine genaue Nachprüfung zeigt diese Schlüsse als Paralogismen, als Fehlschlüsse.¹²

2. Der Gedanke, dass alles seine Ursache hat, verleitet zur Annahme eines rational begreifbaren, lückenlosen Weltzusammenhangs. Die Prüfung aber offenbart, dass die Vernunft bei dem Nachweis der Einheit in Widersprüche, in Antinomien gerät: Sie kann sowohl behaupten als auch widerlegen, dass die Welt einen Anfang in der Zeit hat, dass es einfache Teile gibt, dass neben der Naturkausalität auch Freiheit und dass ein notwendiges Wesen (Gott) existiert.¹³

3. Die Vernunft schließt unwillkürlich aus den Bedingungen der Erkenntnis von Gegenständen auf die Einheit aller solcher Bedingungen und so auch auf Gott als Wesen aller Wesen. Aber kein einziger Gottesbeweis ist letztlich haltbar.¹⁴

Der prinzipielle Fehler, der zum Aufbau einer metaphysischen Scheinwelt führt, gründet immer darin, dass aus den Erkenntnisbedingungen, die im erkennenden Subjekt liegen, auf eine objektive Realität geschlossen und damit ein Bedürfnis der Vernunft befriedigt wird, welche die Einheit und das Ganze des Seins und dabei auch das Wesen der Seele begreifen will. Den Ideen der unsterblichen Seele, der homogenen Welt und Gottes wird durch Trugschlüsse eine korrespondierende Realität unterstellt.

Mit dieser Kritik an den Fehlritten der Vernunft, die ihre eigenen Grenzen missachtet, hat Kant die großen und wirkungsreichen metaphysischen Systeme seiner Zeit wie das von Christian Wolff zu Konstruktionen von Scheinwelten erklärt, so dass diese Systeme mit ihrer rationalen Psychologie, rationalen Kosmologie und rationalen Theologie wie Kartenhäuser in sich zusammenfielen und nie wieder ihre vormalige Autorität zurückerhielten.

11 H. Heimsoeth: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 3 Teile, Berlin: W. de Gruyter 1966–1969; R. Bittner, *Über die Bedeutung der Dialektik Immanuel Kants*, Diss. Heidelberg 1970; O. Höffe: *Immanuel Kant*. München: C. H. Beck 2004, S. 134–173. Weitere Literatur hier S. 313.

12 Siehe innerhalb der „transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* das 2. Buch „Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft“, 1. Hauptstück: „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“, A 338–405, B 399–432.

13 Ebd., 2. Hauptstück: „Die Antinomie der reinen Vernunft“, A 405–567, B 432–595.

14 Ebd., 3. Hauptstück: „Das Ideal der reinen Vernunft“, A 567–704, B 595–732.

Allerdings hat seine Vernunftkritik bekanntlich auch ein konstruktives, positives Ergebnis. Hatte der Empirismus nur die Möglichkeiten von unsicheren Wahrheiten, von Wahrscheinlichkeiten, gezeigt, so ergibt sich aus Kants Analyse, dass neben der Mathematik auch die empirischen Naturwissenschaften wirkliche, solide Wissenschaften sind. Allerdings müssen sie bescheiden sein. Zwar sollen sie in ihrer empirischen Arbeit durchaus einen Realismus vertreten und überzeugt sein, fortschreitend die Wirklichkeit zu erkennen. Aber die Philosophie, welche die Erkenntnisbedingungen aufdeckt, macht ihnen deutlich, dass sie sich immer nur mit sogenannten „Erscheinungen“ befassen.¹⁵ Das sind – populär gesprochen – gleichsam Zwitterwesen: Es sind nicht die Dinge an sich selbst, so wie sie jenseits unseres menschlichen Bewusstseins existieren. Denn das Hauptergebnis der Vernunftkritik lautet, dass die Vernunft sich nie selbst überschreiten und sich gleichsam in den Rücken schauen und nachsehen kann, wie die Welt ohne sie aussieht. Aber die Erscheinungen haben auch keine bloße Scheinrealität, sie sind keine Illusionen. Sie bilden vielmehr die aus der Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand hervorgegangene Realität, welche die einzige ist, die wir erforschen, über die wir nachdenken und sinnvoll sprechen können. Was in dieser Sphäre der Erfahrung über wahr und falsch, über wirklich und scheinbar entscheidet, ist noch immer – wie bei Platon – die Vernunft. Wenn – ein Beispiel Descartes – der Stab im Wasser gebrochen zu sein scheint, so ist es der Verstand, der die optischen Gesetze erarbeitet, um diesen Schein zu erklären. Aber der Verstand kann seine Aufgabe nie ohne die Anschauung erfüllen, er kann nie apriorisch, d. h. ganz aus eigenen Stücken, Wirkliches erkennen wollen.

Dieses Resultat der Kantischen Vernunftkritik, dass nur solche Zwitterwesen, die Erscheinungen, erkennbar sind, hat die Philosophie in große Unruhe versetzt. Fichte sah Kant auf halbem Weg stehen geblieben und in Inkonsequenzen verstrickt. Kants These, Erscheinungen seien Erscheinungen von etwas, und seine Annahme von Dingen an sich jenseits der Erkenntnis erklärte er zu einem Rest der veralteten Metaphysik, da dergleichen im Rahmen des Selbstbewusstseins gar nicht gegeben sei, und er interpretierte die Erscheinungen als Produkte, als Setzungen des Ich, das somit zum neuen, alles umgreifenden Prinzip aufsteigt, welches allein Realität stiftet und verbürgt: „Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben“, heißt es 1794 in seiner Wissenschaftslehre.¹⁶ Gerade diese Zuspitzung, die – von Kant ausgehend – alle objektive Welt zur Setzung des freien Ich erklärt, provozierte scharfe Kritik. 1799 schrieb Friedrich Heinrich Jacobi, diese neue Transzendentalphilosophie von Kant

15 Siehe bes. das Kapitel über die Unterscheidung zwischen den *Phaenomena* und *Noumena*, A 235–260, B 294–315.

16 J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794 / 95). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* Bd. I, 2, hg. von R. Lauth / H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann 1965, S. 293.

und Fichte, welche die Erkenntnisbedingungen aufklären will, verwandle die ganze Welt in ein Nichts; sie vertrete einen „Nihilismus“. ¹⁷ Jacobi spricht m.W. nicht ausdrücklich von Schein, aber es wird durch seine Argumentation deutlich, dass für ihn das, was Kant Erscheinung nennt, nichts anderes als eine Scheinrealität besitzt, dass die kantischen Erscheinungen bloße Konstruktionen, bloße Setzungen des Erkenntnissubjektes sind und dass so die reale Welt sich verflüchtigt und für die Erkenntnis verloren geht. Jacobi wusste besonders von Spinoza, dass ein starker erkenntnistheoretischer Realismus nur durch eine Metaphysik möglich ist, und deshalb fordert er den Sprung zur Anerkennung Gottes, der sowohl die Freiheit als auch die Realität der Welt verbürge. Wir können das eine konservative Kantkritik nennen, welche den Gedanken, dass wir uns nur immer *innerhalb* der Grenzen der Vernunft bewegen, für prinzipiell destruktiv hält und deshalb zum älteren Realismus zurückkehrt. Jacobi zitiert einen Aphorismus von Lichtenberg – „Unsere Welt wird noch so fein werden, daß es so lächerlich seyn wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster“ – und prophezeit, dass in der aufgeklärten Welt schließlich nur noch Gespenster übrig bleiben werden. ¹⁸ Für Jacobi wird also nicht dadurch bloßer Schein produziert, dass die Vernunft ihre Grenzen überschreitet und Metaphysik treibt. Im Gegenteil: die Vernunft erzeugt eine Scheinwelt, wenn sie auf jede Metaphysik verzichtet und sich nur auf ihren immanenten Gebrauch und das heißt auf die Erfahrungswelt beschränkt; es bleibt dann letztlich überhaupt nur noch eine Scheinwelt übrig, und die Realität geht verloren. Was Jacobi mit Kant teilt, ist nur dieses: Gerade die rational arbeitende Vernunft kann Schein produzieren, nicht wie bei Platon die sinnliche Wahrnehmung.

Dass Jacobi einen empfindlichen Punkt getroffen hatte, bestätigt gerade der von Jacobi scharf angegriffene Fichte, der damals der Anführer der philosophischen Avantgarde war. Zwar hatte Fichte schon 1792 Kants Kritizismus gegen den Vorwurf verteidigt, er verwandle alles in bloßen Schein. ¹⁹ Im Jahr 1800 aber gibt Fichte in der Abhandlung über die *Bestimmung des Menschen* zunächst Jacobi vollkommen recht und legt selbst ausführlich dar, dass die Erkenntnistheorie, die das Wissen erklären will, ganz konsequent zu dem Ergebnis führt, dass es gar kein Wissen von der Realität geben kann, ja dass die Grundsätze der kritischen Philosophie „alle Realität durchaus vernichten“: Alles verwandele sich durch sie in bloßen Traum: „Ich weiß überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eignen. Es ist kein Seyn. – *Ich selbst* weiß überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist [...]. *Bilder*, die vorüberschweben, ohne daß etwas sey, dem sie vorschweben [...]“. ²⁰ Nachdem Fichte Jacobis Kritik in dieser

17 F. H. Jacobi: *Jacobi an Fichte* (1799). *Werke* Bd. 3, hg. von F. Roth / F. Köppen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 44.

18 Ders.: *Ueber eine Weissagung Lichtenbergs* (1801). Ebd., S. 199 ff.

19 Fichte: *Rezension zu Aenesidemus*. *Akademieausgabe* Bd. I, 2, S. 62 f.

20 Ders.: *Die Bestimmung des Menschen*. *Akademieausgabe* Bd. I, 6 (1981), S. 251.

Weise bestätigt und dramatisch radikalisiert hat, zeigt er den Ausweg: Zwar endet das reine, selbstgenügsame Wissen bei einer Schein- oder Traumwelt, aber die praktische Vernunft ist es, die uns die Realität verbürgt, zuerst die des eigenen Ich. So wie bei Kant die *praktische* Vernunft die zentralen, aber unerkennbaren Gegenstände der Metaphysik – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – wieder in ihr Recht einsetzt, so garantiert sie bei Fichte nun auch die Realität. Auch wer kein Anhänger Fichtes ist, wird zugeben, dass unsere Frage nach Schein oder Wirklichkeit sofort aufhört, wenn wir z.B. mit evidentem Leid konfrontiert sind, das unser Handeln verlangt.

Hatte Jacobi Kant vorgeworfen, zu Unrecht alles in Schein zu verwandeln, so bescheinigt Fichte, dass Kant damit vollkommen konsequent war und dass die Selbstreflexion zwangsläufig zur Einsicht gelangt: für das bloße Wissen löst sich alles in Schein auf. Obwohl Arthur Schopenhauer Fichtes Philosophie hart kritisierte, kommt auch er zu einem ähnlichen Ergebnis. In seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* wird Kant als Zeuge aufgerufen dafür, dass unser Intellect mit seiner Erkenntnis immer nur Vorstellungen erzeugt und über die Welt der Vorstellungen auch nicht hinauskommen kann. Vorstellungen sind das, was Kant Erscheinungen nannte, und diese werden von Schopenhauer abgewertet, da sie nicht die eigentliche Realität sind, was Kant durchschaut habe. Kants Leistung bestehe darin, zu klarer Einsicht gebracht zu haben, was schon Platon lehrte, dass nämlich die den „Sinnen erscheinende Welt [...] kein wahres Seyn“ habe und ihre Auffassung gar keine Erkenntnis, sondern nur ein „Wahn“ sei.²¹ Dieselbe Einsicht finde sich auch schon – nur in anderer Ausdrucksweise – in der altindischen Philosophie, für welche die „sichtbare Welt“ „nur ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesensloser Schein“ sei. Kant habe diese Einsicht zu klarem Bewusstsein gebracht. Die „besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt“ sei „die Basis der ganzen Kantischen Philosophie“, sei „ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst“.²² Die Welt der Vorstellungen mit ihrer Kausalität und ihren individuellen Wesen wird uns demnach nur durch den Schleier der Maja suggeriert, wie es mit Blick auf die indische Philosophie heißt, und die Erscheinungen sind nur die „äußere Seite des Daseins“, etwas bloß „Sekundäres“, ja letztlich nur eine Welt „der Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit“.²³ Deshalb dürfen wir uns laut Schopenhauer mit der Erkenntnis der Erscheinungen auch keinesfalls wie Kant begnügen, sondern müssen mit Hilfe der Intuition und unseres unmittelbaren Lebensgefühls diese Vorstellungen überschreiten hin zur Einsicht in die wahre Wirklichkeit: in die Herrschaft des dunklen, vernunftlosen Weltwillens, welcher das für Kant unerkennbare „Ding an sich“ sei.

21 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I. In: *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke* Bd. 1, Leipzig: Hesse & Becker 1919, S. 554 f.

22 Ebd., S. 555 f.

23 Ebd., S. 488.

Während Schopenhauer sich auf Kant stützt, verkehrt er dessen Intention in ihr Gegenteil: Die empirischen Wissenschaften vermitteln nicht mehr die einzig uns zugängliche Realität, sondern nur eine Scheinwelt, und die Wahrheit, die wahre Realität, kommt nur getrennt davon durch unser Lebensgefühl zur Evidenz. Man kann die Umwendung gut an einem von Kant gebrauchten Bild erläutern. Kant hatte die für uns einzig mögliche Erkenntnis in der Mathematik und in den empirischen Wissenschaften als „das Land des reinen Verstandes“ wie folgt zum Bereich der Metaphysik ins Verhältnis gesetzt: „Dieses Land [...] ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflucht, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“²⁴ Hätte Schopenhauer seine Philosophie mit diesem Bild illustrieren sollen, dann hätte er schreiben müssen: Jene Insel ist nichts als eine Welt des bloßen Scheins, eine Art Fata Morgana, der Ozean hingegen die eigentliche Realität: der alogische, dumpfe Weltwille, der jene Insel auf seiner Oberfläche vorspiegelt. Aber dieser Ozean lädt nicht zu Abenteuern ein, sondern er muss durch die Lebensführung verneint und überwunden werden. Das für die Einsicht einzig Wichtige liegt jetzt jenseits der durch den Verstand beherrschten Welt, jenseits aller Wissenschaften, und verlangt eine Änderung des Lebens.

Ähnlich wie bei Fichte ist es auch bei Schopenhauer die Ethik, das ethische Gefühl, das uns zu diesem Kern der Welt hinführt und den Schein auflöst: Im Mitleid ist die allgemeine Qual des Lebenswillens anerkannt, der alle antreibt und der in allen leidet. Also nicht das rationale Denken, das am Leitfaden des Satzes vom Grund die Gegenstände in Raum und Zeit zu erfassen sucht, hat wirklichen Realitätsgehalt, sondern das unmittelbare Gefühl des dunklen Lebensdranges. Verstand und Vernunft werden nun in toto zu Quellen einer Scheinwelt erklärt. Kant hatte sich ausdrücklich gegen das Missverständnis zur Wehr gesetzt, dass durch seine Theorie der Erscheinungen „die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt würde“.²⁵ Aber er hat nicht verhindern können, dass man diese Folgerung aus seinem Denken für unvermeidlich hielt und sie teils wie Jacobi als Kritik formulierte, teils wie Schopenhauer als richtige Einsicht pries. So zeichnen sich schon in den ersten Jahrzehnten nach dem Erscheinen von Kants Vernunftkritik Folgen seiner Kopernikanischer Wende zum Subjekt ab, die er verhindern wollte: die Desavouierung der Vernunft insgesamt zugunsten anderer Instanzen, des Willens und des unmittelbaren Gefühls.

²⁴ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 294 f.

²⁵ Ders.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 13, Anm. III. *Kants gesammelte Schriften* Bd. 4, hg. von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer 1911, S. 290–294.

2. DIE KRITIK DER WISSENSCHAFT UND DER ZIVILISATION

An dem skizzierten Umbruch wird eine Dialektik oder Ambivalenz der wissenschaftlichen Zivilisation deutlich: Sie verabschiedet die Metaphysik als Bereich von Scheinwahrheiten und sucht die Realität auf dem Weg der Wissenschaft – aber dabei stellt sich zugleich der Verdacht ein, dass vielleicht gerade die Wissenschaft eine Scheinwelt produziert. Die Suche nach Realitätsgewissheit via Wissenschaft führt auch zur Skepsis. Freilich war es für den sogenannten gesunden Menschenverstand eine Zumutung, wenn Platon die unseren Sinnen gegebenen Dinge nur für Bilder, Abbilder oder Schatten erklärte und die wahre Realität den Sinnen entzogen sah. Die Metaphysik der Folgezeit war ihm insofern gefolgt, dass man sich dem Realsten, dem *ens realissimum*, Gott, nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern nur denkend nähern kann. Aber diese Philosophie bot auch einen Vorteil: Indem jenes Realste und Unbedingte, von dem alles abhing, durch die Vernunft gewiss war, war auch alles Bedingte, war auch die Realität der Welt gewiss. Diese Gewissheit endete mit der Aufklärung, nämlich schon mit David Humes Skeptizismus und selbst bei Kant, der Humes Position überwinden wollte. Ohne Metaphysik war jene Realitätsgewissheit nicht mehr leicht zu bekommen.

Im Anschluss an Schopenhauer, der bei Kant eine dritte Weltperiode der Philosophie angebrochen sah, erkennt der junge Friedrich Nietzsche bei Kant sogar eine Wende der wissenschaftlichen Zivilisation, die mit dem Intellektualismus des Sokrates ihren Anfang genommen habe. Diese Zivilisation gründe auf dem Optimismus, die Welt rational begreifen und beherrschen und „das Erdenglück aller“ herstellen zu können, fürchte aber jetzt die Folgen und ahne ihr drohendes Ende. Denn sie produziere einen „barbarischen Sklavenstand“, der sich anschickt, Rache zu nehmen – das revolutionäre Proletariat –, sowie einen ängstlichen „theoretischen Menschen“, der vor seinem eigenen Werk, „dem furchtbaren Eisstrom des Daseins“ in der emotionslosen technischen Zivilisation, zurückschrickt.²⁶ Während so der abendländische Rationalismus – wie Max Weber später sagte – in die Katastrophe führt, bedeutet der Kritizismus Kants für den jungen Nietzsche einen Befreiungsschlag: „Der ungeheuren Tapferkeit und Weisheit Kants und Schopenhauers ist der schwerste Sieg gelungen, der Sieg über den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus, der wiederum der Untergrund unserer Kultur ist.“²⁷ Denn während man in dieser intellektuellen sokratischen Kultur alles in Raum, Zeit und Kausalität einordnen möchte, habe Kant gezeigt, dass dies nur bedeute, „die bloße Erscheinung, das Werk der Maja, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben und sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der

26 F. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). *Werke in drei Bänden*, hg. von K. Schlechta, München: Carl Hanser ³1962, Bd. 1, S. 100, 102.

27 Ebd., S. 101.

Dinge zu setzen und die wirkliche Erkenntnis von diesem dadurch unmöglich zu machen“.²⁸ Dieses innerste Wesen ist für Nietzsche im Anschluss an Schopenhauer der Weltwillen, das „Ur-Eine“, das fortwährend lustvoll-leidend schafft und zerstört und das vom sokratischen Intellektualismus verdrängt wird. Es ist dieser „gie-rige Wille“, der die Illusionen produziert, um seine Geschöpfe am Leben zu erhalten. Aber er erzeugt nicht nur den trügerischen Schein einer rationalen Weltordnung, die Kantische Erscheinungswelt, sondern auch den ästhetischen Schein der Kunst. Und dieser ist ehrlicher und dem Menschen angemessener, weil er den dunklen, tragischen Grund nicht vollkommen verdeckt, sondern sich mit ihm verbinden kann und ihn nur erträglich macht. In dieser Weise bringt in Richard Wagners Oper die Musik den dionysischen Grund der Welt zum Ausdruck, während das Drama auf der Bühne eine apollinische Welt des ästhetischen Scheins vor Augen führt, welche die dunkle, übermächtige Gewalt der Musik in Distanz rückt. Der ästhetische Schein, die „apollinische Schönheitswelt“, wird in der Kunst mit der „schrecklichen Weisheit des Silens“, mit dem tragischen Grund verbunden.²⁹ Indem also für Nietzsche Kant die logisch-wissenschaftliche Welterklärung als Trug und Schein entlarvt, hat er den Blick für den wahren, dunklen Weltgrund frei gegeben und den Weg bereitet, um den wohltuenden ästhetischen Schein neu zur Geltung zu bringen. Die Kantische Vernunftkritik, die Nietzsche als prinzipielle Wissenschaftskritik versteht, ermöglicht demnach eine neue Dominanz der ästhetischen Kultur und begünstigt die Wiederkunft der Tragödie, womit Nietzsche die Heilung oder das Ende der wissenschaftlichen Zivilisation eingeleitet glaubt.

Nietzsche hat trotz mancher Wenden seines Denkens daran festgehalten, dass die modernen Wissenschaften ebenso wie die alte Metaphysik, diese ganze intellektuelle Kultur, mit ihrem Anspruch auf rationale Einsicht in die Wahrheit nur falschen Schein und Selbstbetrug heraufführen, während hingegen der ästhetische Schein, der keine Wahrheit heuchelt, der einzige ist, der das Leben erträglich und lebenswert macht. Damit ergab sich eine neue Konstellation: Nicht nur Schein und Realität – d.h. Illusion und Weltgrund – stehen sich bei Nietzsche konträr gegenüber, sondern auch zwei Formen des Scheins, welche die Kultur prägen: die intellektuelle Scheinwelt der Wissenschaft, welche dem Leben schadet, und der ästhetische „Verklärungsschein“ in der Kunst, welcher weiterzuleben verführt, indem die Kunst über das durch den Weltwillen dissonante Wesen des Menschen als „herrliche Illusion“ einen „Schönheitsschleier“ breitet.³⁰ Notizen Nietzsches von 1870/71 bestätigen das: „Das Leben nur möglich durch künstlerische Wahn-bilder.“³¹ „Meine Philosophie ist *umgedreht* Platonismus: je weiter ab vom wahr-

28 Ebd.

29 Ebd., S. 33.

30 Ebd., S. 133.

31 Ders.: *Fragmente. Aus dem Gedankenkreis der „Geburt der Tragödie“*. In: *Gesammelte Werke* Bd. 3, München: Musarion 1920, S. 318, Nr. 131.

haft Seienden, um so reicher schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.³² Der Grund für diese Umwendung des Platonismus ist natürlich der, dass Nietzsche mit Schopenhauer das göttliche Eine oder das Gute Platons durch den alogischen dumpfen Weltwillen ersetzt, der permanent sinnloses Leiden erzeugt. Daraus erklärt sich auch die völlig andere Einschätzung der Bildkunst: Platon hatte die Bilder als Schatten von Schatten verachtet – Nietzsche aber preist sie wie einen lustvollen Traum als „*Schein des Scheins*“, da sie die „Urbegierde nach dem Schein“ befriedigt und angesichts des dunklen Weltgrundes „zum Erlöstwerden durch den Schein“ führt.³³ Die wahre, schreckliche Realität, „das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine“,³⁴ ist für Nietzsche nichts mehr, dem man sich ohne den Schutz von Illusionen aussetzen kann. Nietzsche hat an der Verteidigung des Scheins auch später festgehalten; teils heißt es, man könne gar nicht über den Schein von Wahrheit hinaus kommen, teils, man solle das auch gar nicht versuchen, da nur der Schein dem Leben dienlich sei.³⁵ Noch im Nachlass der 80er Jahre finden sich ähnliche Bemerkungen.³⁶

Das alles sind zwar die Gedanken eines exaltierten Außenseiters, der nie Philosophie studierte, aber sie artikulieren scharf wichtige Tendenzen des 19. Jahrhunderts, die bis in die Gegenwart fortwirken. Schon seit der Romantik beobachten wir in der europäischen Kultur eine starke Dominanz der Kunst, die nun oft in die Funktion von Metaphysik und Religion einrückte und für das Lebensglück fruchtbarer zu sein schien als die immer komplizierter werdenden Wissenschaften. Z.B. erhob der Bibel-Kritiker David Friedrich Strauß die Kunst ganz offen zum Ersatz für die Religion, die ihre Glaubwürdigkeit verloren habe.³⁷ Ohne diese hohe Stellung des Ästhetischen im öffentlichen Bewusstsein wäre eine Kultstätte wie Richard Wagners Festspielhaus in Bayreuth gar nicht möglich gewesen. Die großen Erwartungen an die Kunst verstärkten sich in eben dem Maße, in dem auf der anderen Seite die Wissenschaften auch enttäuschten.³⁸ Denn einerseits waren diese einseitig und unterminierten eher ethische Einstellungen, als dass sie für die Lebensführung Orientierungen gaben. Und andererseits ging ihnen trotz ihrer praktischen Erfolge mehr und mehr ihre sichere Basis verloren. Die kritische Vernunft nämlich hinterfragte nun ihre eigenen Bedingungen, was Kants Kritik verboten

32 Ebd., S. 318, Nr. 133.

33 Ders.: *Die Geburt der Tragödie*, S. 32 f.

34 Ebd., S. 32.

35 Ders.: *Die fröhliche Wissenschaft* I, 54. *Werke* Bd. 2, S. 73; *Jenseits von gut und böse*, I, 2, 34. *Werke* Bd. 2, S. 569, 599 f; *Götzendämmerung*. *Werke* Bd. 2, S. 958, 961.

36 Ders.: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*. *Werke* Bd. 3, S. 705 f, 717–720, 763.

37 D. F. Strauß: *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*. Bonn: Verlag Emil Strauß ¹¹1881, S. 302 ff.

38 Siehe dazu und zum Folgenden vom Verf.: *Die Unterminierung der Aufklärungsideale durch Wissenschaftsfortschritt in der Zeit um 1900*. Erscheint demnächst in: „*Aufklärung*“ um 1900 in den *Geisteswissenschaften*, hg. von Georg Neugebauer u.a.

hatte, und beschritt dabei Wege, die schon Nietzsche vorzeichnete, der das Wort „hinterfragen“ auch prägte. Die Grundlagenreflexion der exakten Wissenschaften zerstörte allmählich die Kantische Überzeugung, dass diese Wissenschaften auf der apriorischen reinen Vernunft gründen, und man erklärte die Prinzipien von Mathematik und Physik zur Sache bloßer Konventionen. Damit war ein Weg eingeschlagen, der im 20. Jahrhundert zum „Konventionalismus“ und „Historismus“ in der Wissenschaftstheorie führte. Wie diese nahmen auch andere Strömungen wie der Fiktionalismus, der radikale Konstruktivismus und der Interpretationskonstruktivismus Abschied von der Voraussetzung, die Wissenschaften seien fest in einer konstanten Vernunft basiert und öffneten zweifelsfrei den Zugang zur Realität. Ja, die Vernunft wurde um 1900 nun oft selbst als abhängig von äußeren Determinanten erklärt: in der Sozialtheorie von gesellschaftlichen Interessen, in der Tiefenpsychologie vom Unbewussten und in der Rassentheorie von der biologischen Anlage der Menschen. Schopenhauers und Nietzsches Vernunftkritik, die von Kant ausging, war also Element eines breiter werdenden Stromes, und parallel damit erstarkten auch die allgemeine Wissenschaftsskepsis und die Kunstreligion. Im 20. Jahrhundert finden wir z. B. bei den philosophischen Antipoden Martin Heidegger und Theodor W. Adorno sowohl eine Distanzierung von den neuzeitlichen rationalen Wissenschaften als auch eine Aufwertung der Kunst als Ort tieferer Wahrheit.

Die Frage, ob unsere wissenschaftliche Erkenntnis die Realität wirklich erreicht, ist deshalb auch nicht zur Ruhe gekommen. Ich erwähne nur noch kurz zwei Positionen, welche die Autorität von Vernunft und Wissenschaft unter dem Eindruck der Rationalitäts- und Zivilisationskritik am Ende des 19. Jahrhunderts für die Orientierung in der Welt zu erhalten strebten und vom Verdacht der Scheinproduktion befreien wollten: den Lebensphilosophen und Hermeneutiker Wilhelm Dilthey und den Vernunftphilosophen und Phänomenologen Edmund Husserl. Dilthey hatte Kants reinen Verstand als Basis der Wissenschaften teils durch die Einflüsse der Kultur und teils durch das sich reflektierende Leben ersetzt, hatte also wie Nietzsche die von Kant für statisch gehaltene Vernunft hinterfragt. Dilthey aber hegte anders als der junge Nietzsche nicht mehr die Hoffnung, eine neue ästhetische Kultur könne das Leiden des Menschen lindern, sondern war Realist genug um einzusehen, dass die moderne Zivilisation auf die Wissenschaften gar nicht mehr verzichten kann, will sie nicht untergehen. Deshalb kämpfte er in immer neuen Ansätzen gegen den sich ausbreitenden „Skeptizismus“, der die Basis der Zivilisation, die Wissenschaft, untergräbt, und er kritisierte den Schopenhauerschen „Traumidealismus“ und den „vollendeten Phänomenalismus“ der Kantianer und Positivisten, da für sie das Erkennen immer nur Erscheinungen und nicht die Wirklichkeit selbst erfasst, wodurch die wissenschaftliche Wahrheit in den Verdacht von Scheinwahrheit gerät.³⁹ Selbst für Hermann von Helmholtz, so klagt

39 W. Dilthey: *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen*

Dilthey, lasse sich ein extremer Idealismus nicht widerlegen, für den das ganze Leben nur ein „Traum“ ist.⁴⁰ Ohne Erkennbarkeit der Wirklichkeit aber sei alles Erkennen „ohne Lebenswert“,⁴¹ und das schade der Gesellschaft, denn schließlich müssen laut Dilthey die Geisteswissenschaften die Leitung der Gesellschaft übernehmen. Deshalb war es Diltheys Ziel, ein „realistisches System“ der Philosophie und einen erkenntnistheoretischen Realismus zu begründen, und wir finden bei dem als Hermeneutiker bekannten Philosophen zum erkenntnistheoretischen Problem der Wirklichkeitserfassung viel eindringlichere Untersuchungen als zum Verstehen und Interpretieren von Texten. In immer neuen Ansätzen versuchte er darzulegen, dass die Wissenschaften keineswegs nur Erscheinungen erfassen und dass uns die Realität selbst verschlossen bleibe. Das Dasein einer Welt jenseits des Bewusstseins wird uns laut Dilthey letztlich durch die Widerstandserfahrung gewiss, durch das Gefühl der Hemmung unserer Bewegung. Also nicht der Verstand, nicht die Wissenschaft, sondern eine vitale, leibliche Erfahrung, welche für die Wissenschaft immer vorausgesetzt ist, versichert uns, dass wir nicht nur in einer Welt des Traumes und des Scheines leben. Hingegen führt Kants „Intellektualismus“ laut Dilthey zur Skepsis, das unmittelbare Gefühl aber zur Realitätsgewissheit – allerdings anders als bei Schopenhauer zugleich zur Bestätigung, dass auch unser Erkennen die Wirklichkeit erreicht. Aber die Widerstandserfahrung erklärt freilich nur unseren *Glauben* an die Außenwelt und beweist keinesfalls deren wirkliches *Dasein*. Kant selbst hatte in die Zweitaufgabe der *Kritik der reinen Vernunft* eine Widerlegung des Idealismus von Berkeley eingefügt, eine Kritik der Auffassung, dass es außerhalb der Vorstellungen gar kein Sein gebe.⁴² Aber das konnte nur den Verdacht nähren, Kant sei mit seiner Theorie der Erscheinungen selbst nicht zufrieden gewesen, und die Neukantianer klammerten die heikle Frage nach den Dingen an sich jenseits unseres Erkennens lieber ganz aus. Sie war aber nicht zu beseitigen und bewegte weiterhin die philosophischen Gemüter.⁴³ Und so hat Kants berühmte kopernikanische Wende, die Wende zum erkennenden Subjekt, zwar einerseits der wissenschaftlich forschenden Vernunft Mut gemacht. Zugleich aber hat Kant den skeptischen Zweifel gesät oder nicht beseitigen können, dass die so erfolgreich fortschreitende Vernunft in den Wissenschaften vielleicht nur ihre eigenen Spiegelbilder hervorbringt.

Logik und Methodologie (1864–1903). In: *Gesammelte Schriften* Bd. 20, hg. von H. U. Lessing / F. Rodi, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, S. 259, 272–277. *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890). *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Stuttgart: B.G. Teubner 1982, S. 90 ff.

⁴⁰ Ders.: *Logik*, S. 274 f.

⁴¹ Ebd., S. 339, 319.

⁴² Kant: *Kritik*, B XXXIX – XLIII sowie B 274–279.

⁴³ Siehe die Angaben bei Katrin Grünepp: „Realität der Außenwelt“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 8, hg. von J. Ritter / K. Gründer, Basel: Schwabe 1992, Sp. 206–211.

Auch Edmund Husserl versuchte, Vernunft und Wissenschaft gegen den Skeptizismus zu verteidigen. Seine Phänomenologie stellt die Frage nach der Realität jenseits des Bewusstseins in die Klammer und klärt den Unterschied zwischen Schein und Wirklichkeit ganz innerhalb dessen, was dem Bewusstsein gegeben ist, ohne metaphysische Annahmen zu riskieren oder sich auf Gefühl und Willen zu berufen. Wir sind laut Husserl immer dann von der Wirklichkeit eines Gegenstandes überzeugt, wenn unsere Erfahrungen zusammenstimmen. Machen sich aber Brüche in der Einstimmigkeit der Erfahrung geltend, durchstreichen wir unsere Realitätsannahme und nennen sie Illusion, Täuschung oder Schein. Als bloßer Schein erweist sich laut Husserl also etwas durch den Widerstreit der Erfahrungen. Solche Entdeckung von Schein führe zumeist zu tieferer Wahrheit.⁴⁴ Auf der Grundlage dieser Vorgaben kann dann Husserl auch den ganz anders gearteten ästhetischen Schein beschreiben, den wir sogleich als solchen akzeptieren.⁴⁵ Hier wird im Sinne Kants auf alle metaphysischen Annahmen verzichtet, auch auf die durch Kant entstandene Frage nach den Dingen an sich selbst.⁴⁶ Wenn wir heute Schein und Wirklichkeit unterscheiden, so dürften auch wir in der Regel unter „Wirklichkeit“ nichts verstehen, was von unserem Denken und Wahrnehmen ganz unberührt bleibt und deshalb auch nie zu Bewusstsein kommen kann.

Dennoch entdeckt auch Husserl in den modernen Wissenschaften ein Realitätsproblem. In seiner Spätschrift über die *Krisis der europäischen Wissenschaften* gelangt er zu einer Kritik, die in manchen Zügen durchaus an Nietzsche erinnert. Am Beginn der abendländischen Wissenschaft, so Husserl, stand die „*Idee eines rationalen unendlichen Seinsalls mit einer systematisch es beherrschenden rationalen Wissenschaft*“.⁴⁷ Aber durch die positivistische Reduktion der Wissenschaften auf bloßes Tatsachenwissen und durch die Trennung der Wissenschaften von der lebensweltlichen Wirklichkeit ist diese Ursprungsidee zerstört worden. Die modernen mathematischen Naturwissenschaften mit ihren Abstraktionen und Konstruktionen dienen nicht mehr den Zwecken des menschlichen Lebens, das aber allein ihnen einen Sinn geben kann, sondern sie verdecken uns diese unmittelbare Wirklichkeit und setzen sich an deren Stelle. „In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so der Lebenswelt – der in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebenen Welt – [...] ein wohlpassendes *Ideenkleid* an, das der sogenannten objektivwissenschaftlichen

44 E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In: *Husserliana* III, 1. Halbbd., hg. von K. Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff 1977, S. 196 f, 353.

45 Ders.: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*. In: *Husserliana* XXIII, hg. von E. Marbach, Den Haag: Martinus Nijhoff 1980, S. 516–519.

46 Ders.: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Gesammelte Schriften* Bd. 8, hg. von E. Ströker, Hamburg: Felix Meiner 1992, S. 88.

47 Ders.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936). *Husserliana* VI, hg. von W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976, S. 19.

Wahrheiten.“ „Dieses Ideenkleid macht es, daß wir für *wahres Sein* nehmen, was eine *Methode* ist.“⁴⁸ Husserl nennt hier die wissenschaftliche Wahrheit zwar nicht „Schein“, aber wenn er von der Konstruktion und Abstraktion, von der Verkleidung und Verdeckung, von den Idealisierungen und der „sogenannten“ objektiven Wahrheit der Wissenschaften spricht, kommt das dem Begriff des Scheins sehr nahe. Analog zur Kritik von Schopenhauer und Nietzsche, die rationale Vernunft-erkenntnis erfasse nur die scheinhafte Oberfläche, nur die Erscheinungen, aber nicht den Kern der Wirklichkeit, den sie gerade verdecke, behauptet Husserl, die modernen mathematischen Wissenschaften entzögen uns den Zugang zu unserem eigenen Leben. Wie bei Nietzsche ist diese Kritik zugleich eine an der gesamten modernen wissenschaftlichen Zivilisation, in der die Wissenschaften keine Orientierungen und keinen Sinn mehr geben. Während aber der junge Nietzsche die Heilung von der Kunst erhoffte, möchte Husserl die Philosophie, die Vernunft-erkenntnis, in ihr altes Recht der Lebensleitung eingesetzt wissen: Der Philosoph als „Funktionär“ der Menschheit muss wieder der universalen Vernunft Geltung verschaffen, die von den positivistisch orientierten Wissenschaften vergessen wurde. – Inzwischen wird man wohl eher der Kultur insgesamt – also dem Zusammenhang von Wissenschaft, Religion, Recht, Moral, Kunst – diese Aufgabe übergeben, wobei man sich z.B. auf Friedrich Schleiermacher und Ernst Cassirer stützen könnte.

48 Ebd., S. 51 f.