

Geltung und Sein

Philosophiegeschichtliche Überlegungen in theologischer
Absicht

Florian Baab

Was ist Relativismus? Wie bei den meisten anderen Begriffen, die auf „-ismus“ enden, ist diese Frage schwerer zu beantworten, als es vordergründig scheint. Fest steht, dass das Wort Relativismus erstmalig vor der Mitte des 19. Jahrhunderts Erwähnung findet; erst nach der Wende zum 20. Jahrhundert wird es lexikalisch festgeschrieben. Kirchners *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* definiert den Relativismus 1911 als die „philosophische Auffassung, nach der alles Wissen relativ ist, unsere Erkenntnis also nur die Beziehungen und Verhältnisse der Dinge, nicht aber die Dinge selbst umfasst“.¹ Dieses Verständnis des Relativismus findet sich auch noch in gegenwärtigen lexikalischen Definitionen, so zum Beispiel in der *Enzyklopädie Philosophie* von 2010: Der Begriff bezeichnet hier die Haltung, dass Werte, Urteile, Theorien keinen unbedingten Geltungsanspruch erheben können, „sondern stets *relativ* (d.h. nur mit Bezug auf ein Drittes) zu verstehen“ sind – als Beispiele genannt werden Individuen, Kulturen, sowie sachliche Kontexte.² Klar ist, dass sich unter diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt sehr viele einzelne Positionen subsumieren lassen. In wissenschaftstheoretischer Hinsicht dürfte ein so verstandener Relativismus heute jedenfalls kaum noch rechtfertigungspflichtig sein; mehr noch, er scheint geradezu ein Gebot intellektueller Redlichkeit: Sein Gegenbild wäre die Haltung, dass es möglich ist, die eige-

nen Erkenntnisse und damit die partikuläre Perspektive des eigenen Wissensgebietes zur allgemeingültigen Weltanschauung zu erheben.

Freilich findet man in gegenwärtigen Debatten – und bis hinein in philosophische Fachlexika – noch ein zweites Verständnis von Relativismus, das weniger auf die Frage der Relationalität, sondern auf die Anschlussfrage der Wahrheitsfähigkeit menschlicher Erkenntnis fokussiert. Relativismus wird dann zur „negativ-kritische[n] Kennzeichnung von Anschauungen, die bestreiten, dass sich das Bewusstsein in die Gegenwart der Wirklichkeit, wie sie unabhängig von diesem Bewusstsein an sich selber sei, bringen könne“,³ oder kurz: zur „Leugnung, dass es irgendwelche Arten universaler Wahrheit gibt“.⁴ Die meisten der in den letzten Jahren intensiv geführten theologischen Debatten kreisen um diesen Aspekt; auch Joseph Ratzinger sprach in seiner berühmten gewordenen Predigt vor dem Konklave zur Papstwahl 2005 von einer „Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt“ und kein „letztes Maß“ kenne als „das eigene Ich und seine Gelüste“.⁵ All diesen Fassungen des Relativismus ist es gemein, dass sie nicht lediglich die Relativität der menschlichen Erkenntnis betonen, also die je nach Individuum divergierende Bezogenheit auf Gegenstände außerhalb ihrer selbst, sondern hiervon ausgehend den Schluss ziehen, ein Relativist müsse deshalb annehmen, dass es keine bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit oder universale Wahrheit gebe. Dieser Schluss ist möglich, soviel sei zugestanden; zwingend ist er jedoch nicht.

1. Rudolph Hermann Lotze: Relativist avant la lettre?

Ich möchte in diesem Beitrag den Fokus auf einen Philosophen des 19. Jahrhunderts legen, der zwar einerseits als einer der frühesten Vertreter des Relativismus im ersten Sinne gelten kann, dabei aber größten Wert darauf legt, die Fähigkeit des Menschen zur Wahrheitserkenntnis vollumfänglich aufrecht zu erhalten. Rudolph Hermann Lotze (1817–1881) wurde in der philosophiehistorischen Forschung längere Zeit vernachlässigt; während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jedoch gehörte insbesondere sein zwischen den Jahren 1856 und 1864 entstandenes anthropologisches Hauptwerk *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* zu den bekanntesten Werken der Gegenwartsphilosophie.

Lotze galt zu Lebzeiten als einer der großen Metaphysiker seiner Generation – in Darstellungen seiner Philosophie, die bald nach seinem Tod erschienen, wurde er gewürdigt als „vornehmlichster Lehrer und Führer auf philosophischem Gebiete“,⁶ als ein Mann von „in ganz seltenem Maße umfassenden und weitblickenden Geiste“,⁷ der „erste deutsche Philosoph der Gegenwart“,⁸ „einer der größten Philosophen aller Zeiten“.⁹ Noch in den 1920er Jahren wurde Lotze in der Neubearbeitung von Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie* als „der größte deutsche Denker des 19. Jahrhunderts nach Hegel“ genannt.¹⁰ Nur wenige Jahre später, etwa zeitgleich mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten, bricht die Rezeption von Lotzes Werken im deutschsprachigen akademischen Diskurs beinahe völlig ab; später, an den philosophischen Seminaren der Bundesrepublik, hatten Äußerungen wie die, Lotze sei als „einer der größten Philosophen des 19. Jahrhunderts“ (Hirschberger)¹¹ oder „eine Schlüsselfigur der Philosophie des 19. Jahrhunderts“ (Schnädelbach)¹² zu sehen, Ausnahmecharakter.

Zwar ist es im Grunde eine müßige, da nie klar zu beantwortende Frage, warum manche Denker in der Rezeptionsgeschichte stärkere und andere schwächere Berücksichtigung finden. Im Hinblick auf Lotze liegt zumindest ein Grund auf der Hand: Schon bald nach seinem Tod wurde ihm der Vorwurf gemacht, er sei in seinem Denken zu sehr auf die Vermittlung zwischen unterschiedlichen Arten der Weltauffassung bedacht gewesen, als auf das definitive Aufzeigen von Lösungswegen, und zu sehr auf die Kritik fremder Systeme, als auf den Entwurf eines eigenen. Tatsächlich ist es nicht immer leicht, Lotzes Standpunkte überhaupt eindeutig zu identifizieren: Gerade im *Mikrokosmos* gibt er der Schilderung verschiedener gegnerischer Positionen oft äußerst breiten Raum, um dann entweder nur einen sehr knappen eigenen Schluss zu ziehen, oder aufzuzeigen, dass zwischen den von ihm geschilderten Positionen eine Schlichtung nicht möglich ist. Das Spezifikum von Lotzes Argumentationsweise kann man insofern als eine Maximierung des dialektischen Prinzips mit der Folge einer oftmaligen Indifferenz des denkerischen Ertrags bezeichnen – oder eben als eine der ersten bewusst vertretenen Formen relativistischer Philosophie *avant la lettre* im 19. Jahrhundert. Die meisten Zeitgenossen und Nachgeborenen sahen diese Haltung freilich eher kritisch: So bemerkt Eduard von Hartmann süffisant, dass bei Lotze „selten ein Ja zu finden“ sei, „das nicht an anderer Stelle durch ein Nein wieder aufgehoben würde“.¹³ Max Scheler betont, dass es die „Verbindung von gründlicher exakter Forschung und subjektivem Geistesreichtum“ sei, die Lotzes „besonderes Wesen“ ausmache; zugleich fehle ihm „aber die strenge, objektive Härte, der Sinn für die einfache klassische Gedankenlinie, die philosophische Ergriffenheit, die den großen Philosophen ausmacht“.¹⁴ Karl Vorländer charakterisiert Lotze in seiner *Geschichte der Philosophie* als eine „vermittelnde

und versöhnende [...] Natur“, die zwar „bei verwandten Denkern vielfach Zustimmung und Beifall gefunden“ habe, doch fehle ihm „das Mannhaft-Kraftvolle“; seine Philosophie wirke in allem „mehr fein und anziehend, als kräftig und groß“.¹⁵ Georg Misch, der Herausgeber der 1912 in Meiners *Philosophischer Bibliothek* publizierten Ausgabe von Lotzes später *Logik*, nahm diesen von vielen prognostizierten mangelnden Willen Lotzes zur philosophischen Systembildung zum Anlass für die Diagnose:

„[J]eder, der ihn kennt, wird das Gefühl haben, dass dieser Mann das Zeug dazu hatte, der große Philosoph des 19. Jahrhunderts zu werden – wo er dann auf ähnlicher Höhe wie Platon und Leibniz gestanden hätte. Er ist es nicht geworden“.¹⁶

All diese historischen Bewertungen von Lotzes Philosophie machen deutlich, dass seinem Denken innerhalb des 19. Jahrhunderts, das bis heute vielfach als die Epoche der auf universale Weltdeutungen bedachten „großen Erzählungen“ gewertet wird, ein Sonderstatus zukommt. In einer Zeit, die (zumindest im philosophiehistorischen Rückblick) primär geprägt scheint von den Leitideen so unterschiedlicher denkerischer Revolutionäre wie Feuerbach, Marx, Kierkegaard und Nietzsche, erweist er sich als eine vordergründig wenig revolutionäre Figur des Übergangs, und dies in einem doppelten Sinne: Als ein Philosoph, der seine primäre Aufgabe darin sah, eine vermittelnde Position zwischen den auseinander driftenden Weltauffassungen seiner Zeit zu erarbeiten, steht Lotze für den Versuch der Moderation bei gleichzeitigem Aufzeigen der Grenzen des Denkmöglichen, und dies während einer Epoche, in der für viele der Bruch mit dem bisher Gewesenen attraktiver schien, als der Bau von Brücken. Eine Figur des Übergangs ist Lotze infolgedessen auch als ein Metaphysiker des 19. Jahrhunderts, in dessen Philosophie sich in gleichem Maße eine Hochschätzung alter idealistisch-spekulativer Motive wie

auch eine Vorwegnahme neuer Methodiken findet, die erst nach seinem Tod vollends Raum gewinnen sollten.

Da sich auf diese Weise zeigt, dass hinter dem moderaten und wenig auf Umbrüche bedachten Denken Lotzes doch ein gewisses Innovationspotential auszumachen ist, lässt sich seit einigen Jahren wieder ein verstärktes Interesse an seinem Schaffen feststellen.¹⁷ Immer häufiger wird nun die These vertreten, Lotze müsse als ein wesentlicher Inspirator so unterschiedlicher nachfolgender Richtungen wie der Phänomenologie, des Pragmatismus und der frühen analytischen Philosophie gesehen werden. Auch ich selbst befasste mich in einer eben erschienenen Monographie mit Lotze; die nun folgenden Ausführungen basieren auf meiner darin veröffentlichten Analyse des Kapitels *Die Wahrheit und das Wissen*, einer aus meiner Sicht zentralen Passage innerhalb seines Werkes.¹⁸ Mit der nun folgenden kompakten Erläuterung von Lotzes Wahrheitsverständnis hoffe ich deutlich machen zu können, dass sein Denken gerade in einer so hitzig geführten Debatte wie der um den Relativismus einige basale Differenzierungen leisten kann, die zeigen, wieso die These der Relativität menschlichen Erkennens in keiner Weise eine Gefährdung für die Annahme einer bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit darstellt.

2. Lotze über die Wahrheit

2.1 Zur Differenz von Geltung und Sein

Im Kapitel *Die Wahrheit und das Wissen*, das das achte von insgesamt neun Büchern des dreibändigen *Mikrokosmos* einleitet, formuliert Lotze zum ersten Mal in kompakter Form seine Theorie der Geltung, die er insbesondere in seiner späten *Logik* (1874) zu breiterer Entfaltung bringen sollte. Er vergleicht darin zunächst das Denken mit einem „nützlichen Werkzeug“: Die doppelte Bedingung, die es –

wie alle Werkzeuge – zu erfüllen hat, besteht darin, dass es sowohl „handgerecht“ für den sein muss, der sich seiner bedient, wie auch „sachgerecht“ für den bearbeiteten Gegenstand. Diese beiden Funktionen seien jedoch nicht ohne Probleme synchronisierbar: Immer finde sich das Subjekt „abgeleiteten Eigenschaften der Dinge eher gegenüber als ihrem Wesen“ und „den Folgen oft eher als ihren Gründen“; was zusammengehöre, werde kaum je als ein einheitliches Ganzes erfahren; kurz, der „Verstand des endlichen Wesens“ könne nie „die Gesamtheit der Wirklichkeit in den wahren und natürlichen Abhängigkeitsverhältnissen aller ihrer Teile durchschauen“. Der Gang des Denkens ist daher für Lotze eine „subjektive Verfahrungsweise“, die keine „Abbildung der inneren Ereignisse, Spannungen und Wechselwirkungen“ erbringen kann, „auf denen die Wirklichkeit und die Entwicklung der Gegenstände selbst beruht“.¹⁹ Hiermit ist eine erste, in erkenntnistheoretischer Hinsicht entscheidende Differenzierung erbracht: Auf dem Weg des Denkens kann sich der Mensch um eine *Rekonstruktion* der Genese der Dinge und der Verhältnisse bemühen, in denen er sich befindet; in keiner Weise aber ist er dadurch in der Lage, zum Wesen der Dinge selbst vorzudringen. Ein solcher Zusammenfall von Welt und Weltbild wäre, wie Lotze an anderer Stelle schreibt, nur dann nötig oder erstrebenswert, „wenn unsere Erkenntnis die Aufgabe hätte, die Welt zu schaffen“.²⁰

Diese Haltung entspricht bereits in vollem Maße dem, was die eingangs genannte lexikalische Definition unter „Relativismus“ versteht – eine Auffassung also, nach der der menschlichen Erkenntnis nur Einblicke in die „Beziehungen und Verhältnisse der Dinge, nicht aber die Dinge selbst“ möglich sind.²¹ Schließt dieser Relativismus aber auch die Fähigkeit des Menschen zur Wahrheitserkenntnis aus? Nach Lotze ist dies nicht der Fall. Der Grund hierfür

liegt aus seiner Sicht darin, dass das Seiende und das Denken im Letzten „denselben höchsten Gesetzen folgen“, nach denen „die ganze Wirklichkeit in sich selbst“ zusammenhängt. Die Lösung des erkenntnistheoretischen Problems, das sich aus dem Relativismus ergeben kann, liegt für Lotze also auf Ebene der Ontologie: Der Mensch ist mit seinem Denken kein Sonderfall innerhalb (oder gar gegenüber) der Welt, vielmehr hat er im Denken Teil an ihr. Die Bezüge zwischen dem Erkennenden und dem von ihm erkannten Gegenstand sowie zwischen den einzelnen Gegenständen der Welt haben daher eine sehr markante Gemeinsamkeit – eben die, *dass sie Bezüge sind*. Das Ganze der Welt, dessen Teil der Mensch ist, ist eine Struktur permanenter Interaktionalität, das Denken eine Relation unter anderen. So wird es nach Lotze dem Menschen durch die verknüpfende Tätigkeit des Denkens möglich, „jeden Punkt“ der Wirklichkeit „willkürlich als Ausgangspunkt“ der Reflexion zu nehmen und von dort aus weiter fortzuschreiten.²² Der naheliegende Fehlschluss, der hieraus erwachsen kann, ist es freilich, den Prozess des *eigenen* Denkens, die Verbindung einzelner Vorstellungen zu einem Ganzen, für einen Nachvollzug der realen Gegebenheiten und Verknüpfungen innerhalb der Welt zu halten:

„Denn so oft wir uns über die gegenseitigen Verhältnisse der Teilvorstellungen, die wir zu einem Vorstellungsganzen zusammengesetzt haben, oder so oft wir uns über das Verfahren Rechenschaft geben können, durch welches wir [...] eine Vorstellung in eine andere umgestalten, ebenso oft werden wir zu glauben geneigt sein, damit nicht nur den Bau unserer Vorstellungen, sondern auch das innere Gefüge ihres Gegenstandes, nicht nur den Verlauf, den der Wechsel unseres Vorstellens nimmt, sondern auch den Weg begriffen zu haben, den das eigene Werden und die Entwicklung des Objekts einschlägt. Diese Verwechslung der Verdeutlichung unserer Begriffe mit der sachlichen Zergliederung ihres Inhalts ist ein sehr natürlicher und in den allermannigfachsten Gestalten immer wiederkehrender Fehler unseres Nachdenkens“.²³

Es gilt also zu trennen zwischen dem, was im Hinblick auf einen Gegenstand als gültig erkannt wird, und dem Gegenstand selbst, der damit keineswegs in der Tiefe seines Wesens ergründet ist. Eben dies ist Lotze zufolge im Lauf der Philosophiegeschichte nur unzureichend beachtet worden: Insbesondere die Ideenlehre Platons ist aus seiner Sicht ein zwar beachtlicher, aber eben doch fehlerhafter Versuch, „in den Allgemeinbegriffen unseres Denkens die Natur der Sache zu erfassen“. Der einfache und folgenreiche Fehler des Platonismus bestehe darin, dass in ihm menschliche Vorstellungen als „unsterbliche Urbilder“ und die „Welt der Erscheinung“ als deren „trübe[r] Abdruck“ gesetzt werde.²⁴ Lotze selbst hält demgegenüber eine Kategorisierung für nötig, die sich bei Platon noch nicht finde, nämlich die zwischen *Geltung* und *Sein*: Dinge *sind*, Wahrheiten aber *gelten*; Dinge sind Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung, Wahrheiten davon ausgehende Abstraktionsleistungen. Für Lotze bedeutet das nicht, dass man es hier mit zwei voneinander getrennten Sphären zu tun hat – die Tatsache, das Sein und Geltung füreinander offen sind, mache vielmehr deutlich, dass „im letzten Grunde von Sein und Denken [...] dieselben höchsten Wahrheiten“ gelten.²⁵ All jene „Begriffe des Denkens“, mit denen man im Alltag operiert, lassen sich freilich unabhängig von den seienden Dingen „ins Unendliche vermehren“ – sie sind und bleiben Definitionen, die auf unterschiedlichen Zugangswegen erlangt wurden:

„Keine dieser Definitionen *ist* das Wesen des Gegenstandes, aber jede *gilt* von ihm, weil das Wesen keines Gegenstandes durch eine isolierte, zu allen anderen beziehungslose und *nur* durch ewige Gleichheit mit sich selbst charakterisierte Idee denkbar ist, sondern jeder Gegenstand ein Wesen und eine Wahrheit nur hat, sofern es allgemeine Gesetze des gegenseitigen Verhaltens gibt, die von ihm und allen anderen zugleich gelten, und nach denen er nicht nur sich selbst als zusammengehöriges Ganze[s] von anderen unterscheidet und sich auf sich selbst zurückzieht, sondern auch sich öffnend mit ihnen in Beziehung tritt.“²⁶

2.2 Zur Wahrheitsfähigkeit des Erkennens

Nun gesteht Lotze freilich zu, dass neben allen einzelnen Erkenntnissen über die Dinge der Welt auch die philosophisch berechtigte Frage nach der „wahren[n] Ordnung der Dinge“ gestellt und beantwortet werden will.²⁷ Keinesfalls jedoch dürfe man dazu der gängigen „Verwechslung des Logischen und des Metaphysischen“ erliegen, „Formen und Gesetze ausschließlich für die wahre Ordnung der Dinge“ zu halten (ein deutlicher Hieb gegen den zu Lotzes Zeiten den öffentlichen Diskurs dominierenden Materialismus);²⁸ vielmehr habe man die Wirklichkeit als ein „Ganzes“ zu fassen, „das für sehr verschiedene Standpunkte sich in immer anderen, aber immer gesetzlichen Zusammenhängen“ darstellt:

„Der Wanderer, der einen Berg umgeht, sieht, wenn er wiederholt vor- und zurück-, auf- und abwärts geht, eine Anzahl verschiedener Profile des Berges in voraussagbarer Ordnung wiederkehren. Keines von ihnen ist die wahre Gestalt des Berges, aber alle sind gültige Projektionen derselben. [...] [E]instweilen trösten wir uns mit dieser Natur der Wahrheit, dass sie unzählige scheinbare Gestalten ihrer selbst und ein gültiges Hin- und Hergehen der Erkenntnis zwischen ihnen möglich macht.“²⁹

In Bezug auf die Frage nach der „Wahrheitsfähigkeit unseres Erkennens überhaupt“ hält Lotze daher abschließend eine differenzierte Positionierung für nötig: Wenn auch niemand in der Lage sei, die Dinge so zu sehen, „wie sie an sich sind, wenn sie niemand sieht, sondern nur so, wie sie aussehen, wenn sie gesehen werden“,³⁰ müssten die Gegenstände doch, so sein Bild, zur Erkenntnisfähigkeit des Menschen passen „wie jeder Gegenstand zu den Maschen des Netzes, in denen er sich fangen soll“. Jede Erscheinung setze somit, „um auch nur erscheinen zu können“, ein „wesentliches Sein voraus, in dessen inneren Verhältnissen die bestimmenden Gründe für die Form seines Erscheinens lie-

gen“.³¹ Eben *weil* das „Wesen der Dinge“ dem Menschen unbekannt bleibe, könne er das „Stattfinden der Vorgänge zwischen ihnen nicht aus ihrer Natur begreifen“, sondern sich nur auf dem Weg der Erfahrung daran machen, „dies wahre Geschehen zu erraten“. Diesen Weg der *Induktion*, „denselben Gang, den wir früher die Naturwissenschaften einschlagen sahen“, empfiehlt Lotze daher der Philosophie als Leitlinie:

„[S]ie beginnt von den einzelnen, rätselhaften und widersprechenden Erscheinungen, welche die Erfahrung darbietet, und an der Hand allgemeiner Denkgesetze sucht sie diejenige Gestalt des wahren Seins und Geschehens zu ermitteln, die zur Erklärung der Auffälligkeiten und Widersprüche des Gegebenen diesem als bewirkende Ursache untergelegt werden muss.“³²

Allen Vertretern des Idealismus dagegen, die nur „dem Denken als einer eigentümlichen und höheren Tätigkeit“ zugestehen wollten, „das echte Sein“ der Dinge aufzufinden, hält Lotze abschließend ein sprachkritisches Argument entgegen: Die Hoffnung des Idealismus beruhe auf dem „weitverbreiteten Irrtum“, dass das, wofür „die Sprache einen Namen ausgeprägt hat“, zugleich als „Erzeugnis des Denkens“ aufzufassen sei. Dagegen spreche, dass in den einzelnen Begriffen kein „Beitrag zur Feststellung des benannten Inhalts“ auszumachen sei: „[K]eine Kunst logischer Operationen“ könne dazu befähigen, „die Wahrnehmung der Farbe oder des Klanges“ zu ersetzen – „blau und süß“ seien insofern zunächst „nicht Begriffe [...], die wir denken, sondern Eindrücke, die wir erleben“. Auch zu „allgemeineren Begriffen“ wie denen des Seins, des Werdens und des Wirkens komme man nicht durch eine erfahrungsunabhängige und „konstruierende Tätigkeit“, sondern vielmehr durch eine Abstraktion, die nur auf Basis konkreter Erfahrungsinhalte möglich sei.³³ Das Denken sei daher mitnichten „dem Sein identisch“, sondern „eine hin- und hergehende vermit-

telnde Tätigkeit, welche die ursprünglichen Anschauungen der äußeren und inneren Wahrnehmung in Beziehungen bringt“. Statt eine Analogie von Denken und Sein zu konstruieren, habe man das Wesen des Seins folglich nirgends anders als im *Erleben* des Individuums zu suchen:

„Einfacher und wahrer hätten wir gesagt: das Sein schaue sich selbst an; wir, indem wir sind, wir wissen, fühlen und erleben sehr wohl, was es heißt, zu sein; wir, indem wir wirken, wissen sehr wohl, was wir Unsagbares meinen, wenn wir nicht bloß von einer Zeitfolge von Erscheinungen, sondern von einem Bedingtsein der einen durch die andere sprechen.“³⁴

In „diesem Sinne“, so Lotze, auf der Ebene der konkreten Erfahrung, nicht auf der der sekundären denkerischen Abstraktion, habe „alle Welt von jeher gewusst, was es mit dem Sein oder der Realität auf sich habe“; daneben habe man es immer schon „schwierig oder unmöglich“ gefunden, „das durch Denkbestimmungen auszudrücken, was man so deutlich erlebte“. Die Philosophie habe diesen „Mangel nicht getilgt“, sondern „immer nur Namen für das Erlebte geschaffen“ und so „in Namen lebend und webend [...] zuweilen selbst weniger klar das miterlebt, was den Gegenstand dieser ihrer Bemühungen ausmachte“.³⁵ Statt also wie der Idealismus „als das Wesentlichste des Geistes das Denken, als das Höchste des Denkens das Denken des Denkens, die reine Selbstspiegelung der logischen Tätigkeit“ zu setzen, habe man vielmehr anzuerkennen, dass „der ganze Geist“ nicht im Denken, sondern in „anderen Formen seiner Tätigkeit und seiner Ergriffenheit“ den „wesentlichen Sinn alles Seins und Wirkens *erlebt*“ und ihm das Denken ein „Mittel“ sei, „das Erlebte in jenen Zusammenhang zu bringen, den seine Natur fordert, und es intensiver zu erleben in dem Maße, als er dieses Zusammenhangs mächtig wird“.³⁶ Dieser Einsicht jedoch, so Lotze am Ende des Kapitels, stünden weiterhin „sehr alte Irrtümer“ entgegen:

„Lange dauerte es einst, ehe die lebendige Phantasie in dem Denken den Zügel anerkannte, der ihrem Gange Stetigkeit, Sicherheit und Wahrheit gibt; vielleicht dauert es eben so lange, bis erkannt wird, dass der Zügel die Bewegung nicht erzeugen kann, die er lenken soll. Der Schatten des Altertums, seine unheilvolle Überschätzung des Logos, liegt noch breit über uns und lässt uns weder im Realen, noch im Idealen das bemerken, wodurch beides mehr ist, als alle Vernunft.“³⁷

3. Systematischer Ertrag: Theologische Aussichten

Der Argumentationsgang Lotzes im Kapitel über „Die Wahrheit und das Wissen“ beinhaltet einen Paradigmenwechsel, der den nachfolgenden Richtungen des Pragmatismus, der Phänomenologie und der frühen analytischen Philosophie reichlich Möglichkeit zur Anknüpfung bot: Hier wird, streng genommen, nicht nur der Idealismus negiert, sondern ein Großteil des philosophischen Traditionsgutes der Neuzeit gleich mit. Die bisher geläufige implizite Maxime aller rationalistischen und idealistischen Denkansätze, die Welt lasse sich im Modus der denkenden Vernunft erschließen, wird von Lotze als Fehlgewichtung der eigentlichen Verhältnisse gewertet: Das Denken ist nicht dazu in der Lage, die Welt zu konstruieren, es kann sich lediglich um eine *Rekonstruktion* und damit um ein genaueres Verständnis dessen bemühen, was dem Menschen im Erleben – dem unmittelbaren Modus des Weltzugangs – ohnehin gegeben wird.³⁸ Der Weg der deduktiven Metaphysik, der Ausgang von einer als allgemeingültig deklarierten subjektiven Setzung, gilt ihm daher als beendet: Es wäre Hybris, die Gegebenheiten der Welt aus dem Walten des Weltgeistes oder anderen subjektiven Denkprinzipien abzuleiten, da alle Erklärungen (und damit auch die eigene) lediglich den Status diskutabler Entwürfe aus der Perspektive eines endlichen Beobachters haben.

Für das eingangs benannte Problem der Verhältnisbestimmung eines Relativismus, der die kaum anzweifelbare Relativität menschlichen Erkennens in den Mittelpunkt stellt, zu einem Relativismus, der (so seine Kritiker) nicht in der Lage sei, etwas als wahr, wirklich oder endgültig anzuerkennen, lässt sich mit Lotze auf dieser Basis folgender Vermittlungsweg skizzieren:

(1) Wenn es um den Bereich der empirisch validierbaren *Tatsachenwahrheiten* geht, bietet Lotzes Modell ein probables Instrumentarium, um einerseits zwischen den untersuchten Gegenständen und Sätzen über diese Gegenstände zu differenzieren: Nur die Gegenstände sind; alles, was über sie ausgesagt wird, gilt (zumindest, sofern es sich als wahr erweisen lässt). Andererseits lässt es sich gegenüber einer ungerechtfertigten Kompetenzausweitung spezifischer Wissenschaftsbereiche ins Feld führen: Schlüsse von einzelnen Theoremen auf das Ganze – wie z. B. ein Schluss von der Darwinschen Evolutionstheorie auf die „Wesensnatur“ des Menschen – sind in diesem Sinne ein typisches Beispiel der „Verwechslung des Logischen und des Metaphysischen“, ein Schluss vom innerhalb eines konkreten Rahmens Geltenden auf das diesem vorgeordnete (und im Denken niemals gänzlich einholbare) Seiende.

(2) Wenn es um die im theologischen Diskurs hauptsächlich debattierte Frage der Anerkennung einer *bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit oder universalen Wahrheit* geht, lässt sich mit Lotze spitzfindig antworten: Schon allein die Tatsache, dass Denken und Sein offen füreinander sind, verweist ja darauf, dass beide im letzten „denselben höchsten Gesetzen folgen“; der Mensch hat insofern immer schon Teil am gemeinsamen Grund des Seins und des Geltens. Diesen Grund selbst, das „Seinsollende“,³⁹ bekommt er allerdings nur in unterschiedlichen, je nach Standpunkt differierenden „Projektionen“ zu Gesicht; es wäre vermessen, zu

glauben, man könne ihm mit den letztlich defizitären Mitteln der Sprache vollends gerecht werden.

In einer Rezension an Gustav Theodor Fechner, einen Freund seit seiner Jugendzeit, schrieb der späte Lotze in diesem Sinne, dass die „christliche Weltanschauung“ mit den tradierten Ausdrucksweisen, die sie zur Umschreibung der Glaubenswahrheiten gebrauche – Gott als Schöpfer, die Auferweckung der Toten, das ewige Leben – wohl „in ihrem Ausdrucke glücklicher“ gewesen sei als all diejenigen, die sich hieran mit den Mitteln der zeitgenössischen Philosophie versuchen:

„Mit Verzichtleistungen auf Erkenntnis dessen, was wir nicht zu erforschen vermögen, und mit der Bescheidung, dass Gott sich Zeit und Stunde und die Art der Erfüllung vorbehalten habe, heben diese christlichen Vorstellungsweisen mit aller Anschaulichkeit, die hier möglich ist, die großen Zielpunkte des Glaubens hervor, die dem menschlichen Leben von Wert sind; wenn sie unzählige Vermittlungsglieder verschweigen [...], so verbieten sie doch der Phantasie nicht, sie aufzusuchen, aber sie greifen ihr nicht vor.“⁴⁰

Die letzten Wahrheiten – so könnte man Lotze paraphrasieren – lassen sich nur bedingt durch die Sprachformen eines gerade herrschenden Zeitgeistes fassen; wem daher wirklich an ihnen gelegen ist, der tut ihnen womöglich im Schweigen den größeren Gefallen. So wundert es nicht, dass Lotze sich gegenüber Fechner, wenn es um die Möglichkeiten menschlicher Gottesrede geht, letztlich als Befürworter einer negativen Theologie zeigt: „Ein Mönch, dem sein verstorbener Gefährte erschien, fragte diesen über die jenseitige Welt: *estne taliter qualiter?* Aber der erwiderte verstört: *totaliter aliter!* Wer uns die Befürchtung nehmen könnte, dass es uns mit unseren Spekulationen ähnlich ergehen möchte!“⁴¹

So bleibt es im Letzten dabei, „dass vom Diesseits zum Jenseits die Brücken nicht führen, die hinreichend fest wä-

ren, um zu ihrer Betretung einzuladen.“⁴² Alle auf eine transzendente Realität bezogenen Vorstellungsweisen sind daher dem Menschen nicht in der Selbstverständlichkeit der Erfahrungswelt, sondern immer nur in äußerst vagen Umrissen zugänglich.

Was bedeutet all dies für die Frage des Verhältnisses von Theologie und Relativismus? Die Theologie geht bekanntermaßen (wie Lotze) davon aus, dass Denken und Sein ihren gemeinsamen Grund in der absoluten Realität Gottes haben; zugleich ist sie (ebenfalls wie Lotze) schon seit geraumer Zeit weitgehend von der Zuversicht abgerückt, dass sich dieser Grund mühelos geistig erfassen lässt. Auf diese Weise artikuliert Lotze eine innere Spaltung, der die theologische Gottesrede bis in die Gegenwart zu begegnen hat, und für die sie sich auch künftig keine Hoffnung auf einen mühelosen Ausweg machen darf: Wenngleich die berechnete Zuversicht theologischer Reflexion darin besteht, dass die Teilhabe an einer absoluten Wahrheit die Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis impliziert, wird sie doch fortlaufend daran scheitern, der heterogenen und pluralen Bezogenheit der einzelnen Individuen auf diesen gemeinsamen Grund die Gestalt eines allgemein akzeptierten, scharf umrissenen Einheitskonzeptes zu geben. Auch in der Theologie sollten wir uns daher an die Erkenntnis gewöhnen, dass unseren Theoremen, wenngleich sie mitunter großartige Aussichten ermöglichen, die „wahre Gestalt des Berges“ immer verschlossen bleiben wird.

Anmerkungen

- ¹ *Friedrich Kirchner*, Relativismus, in: Carl Michaelis (Hg.), *Kirchner's Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, Leipzig 1911, 812f.
- ² *Silja Freudenberger*, Relativismus, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie 3*, Hamburg 2010, 2291–2297, hier: 2291.
- ³ *Alois Halder*, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 2008, 269.
- ⁴ *Louis P. Pojman*, Relativism, in: Robert Audi (Hg.), *The Cambridge*

- Dictionary of Philosophy, Cambridge ³2015, 922f. – Im englischen Originaltext: „*relativism*, the denial that there are certain kinds of universal truths“.
- ⁵ *Joseph Ratzinger*, Heilige Messe ‚Pro eligendo Romano Pontifice‘, in: Der Anfang. Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 168), Bonn 2005, 12–16, hier: 14.
- ⁶ *Edmund Pfeleiderer*, Lotze’s philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Zur Erinnerung an den Verstorbenen, Berlin 1882, 4.
- ⁷ *Richard Falckenberg*, Hermann Lotze 1. Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen, Stuttgart 1901, III.
- ⁸ *Kurt Bruchmann*, Zur Erinnerung an Hermann Lotze, in: Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart 17 (1881.2), 600–610, hier: 601.
- ⁹ *Hugo Sommer*, Dem Andenken Lotze’s, in: Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst 11.2 (1881), 345–360, hier: 345.
- ¹⁰ *Traugott K. Oesterreich*, Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit 4. Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart, Leipzig ¹²1924, 299.
- ¹¹ *Johannes Hirschberger*, Geschichte der Philosophie 2. Neuzeit und Gegenwart, Freiburg i. Br. ¹¹1980, 548.
- ¹² *Herbert Schnädelbach*, Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt a. M. 1983, 206.
- ¹³ *Eduard von Hartmann*, Lotze’s Philosophie, Leipzig 1888, 147.
- ¹⁴ *Max Scheler*, Schriften aus dem Nachlass 6. Varia 2 (Gesammelte Werke 15), herausgegeben von Manfred S. Frings, Bonn 1997, 131. Scheler behandelte die Philosophie Lotzes in seiner 1920 gehaltenen Vorlesung „Philosophie des 19. Jahrhunderts“.
- ¹⁵ *Karl Vorländer*, Geschichte der Philosophie 2. Philosophie der Neuzeit, Leipzig ⁵1919, 409.
- ¹⁶ *Georg Misch*, Einleitung des Herausgebers, in: Hermann Lotze, Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen, herausgegeben von Georg Misch, Leipzig 1912, IX–XCII, hier: XXf.
- ¹⁷ Ernst W. Orth hatte bereits 1986 angemahnt, die lange „Vernachlässigung“ der „Schlüsselfigur“ Lotze in der philosophiegeschichtlichen Forschung zeige vor allem, „dass die Philosophie- und Wissenschaftskultur des 20. Jahrhunderts [...] ihren eigenen Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert vergessen hat.“ *Ernst W. Orth*, Rudolf Hermann Lotze. Das Ganze unseres Welt- und Selbstverständnisses, in: Josef Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV, Göttingen 1986, 9–51, hier: 10. Vgl. für neuere Studien zum Denken und Wirken Lotzes *Frederick C. Beiser*, Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze, Oxford 2013. *William R. Woodward*, Hermann Lotze. An Intellectual Biography, Cambridge 2015. *Federico Boccaccini* (Hg.), Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie de XX^e siècle, New York

- u. a. 2015. Jürgen Vollbrecht (Hg.), Denken im Zwiespalt: Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze, Bautzen 2017.
- ¹⁸ Vgl. dazu ausführlicher *Florian Baab*, Die kleine Welt. Hermann Lotzes Mikrokosmos: Die Anfänge der Philosophie des Geistes im Kontext des Materialismustreits (Paradeigmata 37), Hamburg 2018.
- ¹⁹ *Rudolph Hermann Lotze*, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie 3, Hamburg 2017, 202f.
- ²⁰ *Rudolph Hermann Lotze*, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie 1, Hamburg 2017, 215f.
- ²¹ *Kirchner*, Relativismus, 812.
- ²² *Lotze*, Mikrokosmos 3, 203f.
- ²³ Ebd., 205f.
- ²⁴ Ebd., 206–208.
- ²⁵ Ebd., 207. – Aus diesem Grund gesteht Lotze Platon immerhin zu, dass dieser sich zu Recht für eine „ewige Idee des an sich Schönen, des an sich Guten und des an sich Gerechten“ habe begeistern können; für die „Idee des Tisches oder des Schmutzes“ hegt er dagegen kein Verständnis.
- ²⁶ Ebd., 208f. – Die hier getroffene Unterscheidung von Sein und Geltung wurde im Lauf der Rezeptionsgeschichte u. a. von den Vertretern des südwestdeutschen Neukantianismus sowie von Frege, Husserl und Heidegger aufgegriffen. Vgl. hierzu *Gottfried Gabriel*, Objektivität. Logik und Erkenntnistheorie bei Lotze und Frege, in: Rudolf Hermann Lotze, Logik 3. Vom Erkennen (Methodologie), herausgegeben von Gottfried Gabriel, Hamburg 1989, IX–XXXIV, hier: IX–XI.
- ²⁷ Er selbst widmet ihr die letzten fünf Kapitel des *Mikrokosmos*, in denen er dazu einen Idealismus auf Basis einer relationalen Ontologie und eine pantheistische Gotteslehre entwirft. Vgl. hierzu *Baab*, Die kleine Welt, 136–167.
- ²⁸ *Lotze*, Mikrokosmos 3, 215–217.
- ²⁹ Ebd., 217.
- ³⁰ Kant, eine wichtige Inspirationsquelle Lotzes, wird an dieser Stelle – wie auch an vielen anderen – nicht beim Namen genannt.
- ³¹ *Lotze*, Mikrokosmos 3, 232.
- ³² Ebd., 233.
- ³³ Ebd., 236f. – Vgl. hierzu aus Lotzes später *Logik*: „Darum ist das Vorgeben, man wolle zunächst durch völlig unbefangene Beobachtung, ohne Einmischung fraglicher Verstandesgrundsätze, den Hergang der Erkenntnis kennen lernen, eine haltlose Täuschung; jeder Versuch zur Ausführung ist notwendig voll von metaphysischen Voraussetzungen, aber von unzusammenhängenden und ungeprüften, weil man sie nur gelegentlich im Augenblick des Erklärungsbedürfnisses macht. Da mithin dieser Zirkel unvermeidlich ist, so muss

man ihn reinlich begehnen; man muss zuerst festzustellen versuchen, was Erkenntnis, ihrem allgemeinsten Begriff nach, bedeuten kann, und welches Verhältnis zwischen einem erkennenden Subjekt und dem Objekt seiner Erkenntnis in Gemäßheit der noch allgemeineren Vorstellungen denkbar ist, nach welchen wir die Einwirkung jedes beliebigen Elementes auf das zweite zu denken haben.“ *Lotze, Logik 3. Vom Erkennen (Methodologie)*, Hamburg 1989, 525.

³⁴ *Lotze, Mikrokosmos 3*, 238.

³⁵ *Ebd.*, 238f.

³⁶ *Ebd.*, 243.

³⁷ *Ebd.*, 243f.

³⁸ Alfred North Whitehead kam eine Forschergeneration später zu einem ganz ähnlichen Schluss: Aus seiner Sicht hat der „gewaltige Erfolg der wissenschaftlichen Abstraktionen [...] der Philosophie die Aufgabe zugeschoben, sie als die konkreteste Darstellung des Tatsächlichen anzuerkennen“; eben deshalb dürfe man nicht der Versuchung erliegen, einem wissenschaftlichen Modell fälschlicherweise „unzutreffende Konkretheit“ zuzuschreiben. *Alfred North Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt a. M. 1988, 71f.

³⁹ Lotze zufolge ist Gott als das „Seinsollende“ der oberste aller Werte und damit Garant dafür, dass der Welt jenseits des reinen „Mechanismus“ der Naturgesetzmäßigkeit Sinn zugesprochen werden kann. Bereits seine erste *Metaphysik* von 1841 ließ er in diesem Sinne mit den Worten enden, der Grund der Metaphysik liege „nicht in ihr, sondern in der Ethik“, eine Sentenz, die er in seiner zweiten *Metaphysik* von 1879 revidierte zugunsten der Formulierung, er sehe „in dem, was sein soll, den Grund dessen [...], was ist.“ *Rudolph Hermann Lotze, Metaphysik*, Leipzig 1841, 329. *Rudolph Hermann Lotze, Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig 1879, 604.

⁴⁰ *Rudolph Hermann Lotze, Alter und neuer Glaube. Tagesansicht und Nachtansicht*, in: *Ders., Kleine Schriften 3*, herausgegeben von David Peipers, Leipzig 1891, 396–437, hier: 413f.

⁴¹ *Ebd.*, 436f. Die von Lotze erzählte Anekdote findet sich häufig und unter Nennung verschiedener Quellen im Kontext negativer Theologie, sie lässt sich übersetzen mit: „Ist es nicht so wie (wir es uns vorstellen)? – (Nein,) völlig anders!“

⁴² *Ebd.*, 437.