



ANDRZEJ LISAK

# Transzendentalphilosophie als Geltungsreflexion? Zur Philosophie Heinrich Rickerts

*Is Transcendental Reflection a Reflection on Validity?  
Remarks on Heinrich Rickert's Philosophy*

**ABSTRACT:** Transcendental philosophy nowadays is identified with the reflection on validity and validation, with Geltungsreflexion (Habermas). But since the heated debate between Kuno Fischer and Adolf Trendelenburg in the development of transcendental philosophy two distinct directions became evident. One of the directions, developed by the Baden School of neo-Kantianism and later by so called neoneo-Kantianism (Hans Wagner), begins with distinguishing of subject and object of knowledge. The aprioristic strength of transcendental subjectivity increases and the sphere of objects is reduced to the pure facticity. The validation of all objectifications is presented as an achievement of transcendental subjectivity. The second direction is represented by Alois Riehl, Marburg School of neo-Kantianism and Husserl's phenomenology. Transcendental philosophy practiced in this vein is a way of reaching the being via consciousness, whereas consciousness has to be defined as prior to any conceptualization and constitution of subject and object (consciousness cannot be identified with the real existing subject, otherwise transcendental philosophy cannot be considered and analyzed as a theory of constitution). The unity of transcendental philosophy is here understood as a unity of human world of meanings, i.e., as a world conceptualized as noematic unity. When understood in this way, transcendental philosophy inevitably becomes an ontology. The paper analyzes Rickert's thought by questioning its transcendental nature. Rickert reduces transcendental reflection to a mere procedure used within the confines of theory created beforehand, to a procedure whose sole aim is to solve the problem of the objectivity of knowledge, unlike Marburg School and Husserl's transcendental philosophy, which were striving for universal method of philosophy that would arrange its whole realm.

**KEYWORDS:** Heinrich Rickert • transcendentalism • neo-Kantianism • epistemology • theory of knowledge

**D**ieses Jahr (2013) hatte sich der Geburtstag Heinrich Rickerts, des Anführers der Badischen Schule, zum 150. Mal gejhärt. Diese Schule hat hauptsächlich das Bild der Transzendentalphilosophie als Geltungsreflexion geprägt. Ist es aber richtig? Die Transzendentalphilosophie wird

oft heute *en bloc* lediglich als Geltungsreflexion begriffen, Reflexion unter dem Zeichen „Geltung“ bzw. „Letztbegründung“. Ein Beispiel für dieses Verständnis gibt das Denken von Jürgen Habermas. Nehmen wir allein den Titel seines bekannten Essays *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Das Transzendente bezieht sich auf den Subjekt. Transzendente Philosophie ist eine Philosophie des Subjekts auf der Suche nach unbezweifelbaren Erkenntnisbedingungen außer der Erfahrung selbst. Habermas dagegen versucht der subjektiven Rationalität zu entschlüpfen („dem Paradigma der Philosophie des Bewusstseins“ also), indem er zum „Paradigma der Verständigung“ übergeht. Die sogenannte „kommunikative Vernunft bringt sich in der Bindungskraft intersubjektiver Verständigung und reziproker Anerkennung zur Geltung“<sup>1</sup>. Die Detranszendentalisierung bringt einerseits vergemeinschaftete Subjekte in Kontexte der Lebenswelt, andererseits verbindet sie das Erkenntnisvermögen mit der Sprache und dem Handeln<sup>2</sup>.

Dieses Verständnis ist jedoch im Kontext der Begründung eigener Ansichten total falsch. Nehmen wir als Beispiel Husserl. Zum ersten. Schon im ersten Werk der Phase der höchsten Entwicklung seines Gedankens, der Periode der genetischen noetisch-noematischen Phänomenologie, in *Cartesianische Meditationen*, schreibt er wie folgt: „Das an sich erste Sein, das jeder weltlichen Objektivität vorangehende und sie tragende, ist die transzendente Intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden“<sup>3</sup>. In *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* stellt er ausdrücklich fest, dass das Absolute sich als eine intersubjektive Relation zwischen Subjekten entdeckt<sup>4</sup>. Aller Sinn, alle Kategorien (solche z. B. wie Objektivität, Subjektivität) werden für Husserl intersubjektiv konstituiert, vollziehen sich durch eine intersubjektive Geltung. Husserl ist eben derjenige, der eine intersubjektive Transformation der transzendentalen Philosophie zustande bringt, nicht etwa Apel oder Habermas. Zum zweiten – was auch relevant ist im Kontext des Verstehens, was die Transzendentalphilosophie sei – Habermas begreift die Phänomenologie als Foundationismus, als ein Bestreben also, unbezweifelbare Wahrheiten zu

<sup>1</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985, S. 366.

<sup>2</sup> Vgl. J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart 2001, S. 15.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. S. Strasser, Den Haag 1973 (= Husserliana 1), S. 182.

<sup>4</sup> Vgl. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus Nachlass. Erster Teil 1905–1920*, hrsg. von Iso Kern 1973 (= Husserliana 13), S. 480.

enthüllen, die als Fundament und Ausgangspunkt für andere Bereiche des Wissens dienen könnten. Ähnlich übrigens meint Rorty<sup>5</sup>. Man kann nichts Falscheres behaupten. Selbstverständlich vertieft sich die Phänomenologie in Strukturen, durch die wir die Welt besser verstehen können, somit auch in allerhand Wissenschaften, sie sucht nach immer tieferen Schichten im konstituierenden Leben des Bewusstseins, aber wie Husserl selbst in seiner *Formale(n) und transzendente(n) Logik* schreibt: nur der Versuch allein, eine Wissenschaft zu entwerfen, die ausschließlich auf absolute Wahrheiten gegründet ist, ist ein Bestreben, das durch das Missverstehen der Idee der Wissenschaft selbst begleitet wird – die Wahrheit ist eine regulative Idee<sup>6</sup>. Und weiter noch. Auf welche Art und Weise sollte die Phänomenologie eine Grundlage für andere Wissensmodelle bilden? Sie ist doch eine beschreibende Wissenschaft und nicht ein Deduktionssystem oder eine normative Wissenschaft, sie entwirft keine Grundlagen für Deduktion oder Begründung eines anderen Wissens. Dass man den Eindruck haben kann, dass die Phänomenologie jede transzendente Intention, jede Anerkennung dessen, was inadäquat gegeben ist, neutralisieren und aufheben sollte, um sich auf die apodiktisch und adäquat gegebene subjektive Immanenz zu konzentrieren, ist durch die falschen Cartesianischen Voraussetzungen verursacht. Bei Husserl ist prinzipiell der Zweck des Philosophierens ethisch bestimmt, als das Bedürfnis in der absoluten Selbstverantwortung zu leben<sup>7</sup>. In Bezug auf Sokrates sagt er in *Erste Philosophie*: „[...] solche Rechenschaftsabgabe und Kritik vollzieht sich als ein Erkenntnisprozess, und zwar nach Sokrates als methodischer Rückgang auf die ursprüngliche Quelle alles Rechtes und seiner Erkenntnis [...]“<sup>8</sup>.

Statt alle transzendente Reflexion über einen Leisten zu schlagen, wollen wir zeigen, dass nach der Zeit Kants zwei Begriffe der transzendentalen Philosophie herausgebildet wurden: der Begriff der Philosophie als Geltungsreflexion und der Begriff der Philosophie als Philosophie des Bewusstseins, wobei man das letztere transzendental begreift. Der erste ist eine Konzeption subjektivistisch orientierter, auf ein Subjekt bezüglicher Philosophie, der zweite – eine Konzeption objektivistisch orientierter, auf

<sup>5</sup> Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985, S. 130, 366. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1979, S. 166–168.

<sup>6</sup> Vgl. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von Paul Janssen, 1974 (= Husserliana 17), S. 169.

<sup>7</sup> Vgl. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. R. Boehm, 1959 (= Husserliana 8), S. 197.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, 1956 (= Husserliana 7), S. 17.

ein Objekt bezüglicher Philosophie. In der ersten steigt die Kraft des Subjekts samt seiner apriorischen Macht und die Kraft der Objektivität wird schwächer, in der zweiten ist die objektive, auf ein Objekt bezügliche (oder objektiv konstituierte) Weltordnung am wichtigsten. Beide sind Idealtypen und kommen in reiner Form nicht vor. Ihre Entstehung reicht bis zu Anfängen des Neukantianismus und steht grundsätzlich mit der Debatte Adolf Trendelenburgs mit Kuno Fischer in Verbindung. Trendelenburg (1802–1872) bildet die Idee der Philosophie als einer Wissenschaft über Wissenschaft (Wissenschaften), indem er gegen positivistisches Program der Ersetzung der Philosophie durch Wissenschaft auftritt. Es gibt viele einzelne Wissenschaften, aber auf verschiedenen Wegen veräußerlicht sich nur das eine Denken. Jede Wissenschaft führt zur Logik, zur Forschung des Denkens, das in der Erkenntnis Wissenschaften erzeugt. An Trendelenburg erinnern sich nur wenige, aber eben dieses Programm hat sich sein Schüler Hermann Cohen fest angeeignet. Trendelenburg geht es um die Forschung des Denkens, das tatsächlich in den Wissenschaften betrieben wird, um Erfassung wirklicher Prinzipien der Wissenschaftlichkeit. Erst aus dieser Perspektive lassen sich innere Möglichkeiten des Wissens verstehen.

Fischer (1824–1907) war Hegelianer. In Kant sieht er eine kritische Instanz, will aber zugleich den Erwerb des deutschen Idealismus bis Hegel nicht abhandeln lassen. In seiner großen Besprechung Kants – *Immanuel Kant, Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*<sup>9</sup> vom Jahre 1860 stellt er ein System der reinen Philosophie dar – etwas, was bei Kant nur Fischer ausfindig macht, und was bei Kant offensichtlich es nicht geben kann. Bei Kant entsteht jede Erkenntnis mit Hilfe der apriorischen Faktoren, bei Fischer wird eine wahre Erkenntnis mit der apriorischen Erkenntnis gleichgesetzt (mit synthetischen Urteilen *a priori*), und es geht hier sowohl um sinnliche als auch übersinnliche Erkenntnis (Urteile der Metaphysik über das Wesen der Seele, der Welt und Gottes). Die Desinterpretation setzt schon im Bereich der transzendentalen Ästhetik an, im Verständnis der Apriorität der Anschauungsformen. Für Kant sind Raum und Zeit Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, für Fischer sind sie „... Anschauungen ohne gegebenes Object, d.h. sie sind Formen der Anschauung, anschauende Vernunft...“<sup>10</sup>, sind keine notwendige Bedingung der Erscheinungen, und somit in der Folge auch nicht der Erfahrung, sondern sind gegenüber derselben autonomisch. Daraus ergibt

<sup>9</sup> Veröffentlicht als Band 3 u. 4 der *Geschichte der neuern Philosophie*, Mannheim 1860.

<sup>10</sup> Ursprünglich [in:] K. Fischer, 3. *Vorträge*, Mannheim 1860. Gleiches [in:] K. Fischer, *Philosophische Schriften*, 4. Auflage, Heidelberg 1906, S. 118/496 (doppelte Paginierung).

sich, dass sie sich als solche nicht auf Gegenstände beziehen können, was den kritischen Sinn der Philosophie Kants überhaupt in Frage stellt. Wenn man sie als Vernunftformen ansieht, muss man sich fragen, auf welche Art und Weise die Formen der Sinnlichkeit auch zugleich Vernunftformen seien, und wodurch unterscheiden sie sich von anderen Vernunftformen, d.h. Formen des Verstandes. Und so wie er in der transzendentalen Ästhetik nicht eine sinnliche, sondern eine reine Anschauung ohne gegebenes Objekt findet, Anschauungsformen also als Vernunftanschauungen, so entdeckt er auch in der transzendentalen Analytik reines Denken, und in der praktischen Philosophie einen reinen Willen. Die Vernunft schöpft von sich allein die Erkenntnis. Die Erkenntnis entsteht also nicht nur anhand von apriorischen Faktoren, sondern wird mit ihnen identifiziert. Was würde Kant sagen über die Annahme der Erfahrung, die die empirische Erkenntnis ausschließt und die Möglichkeit reinen Denkens aufweist? Es ist übrigens nur eine Entwicklung der eigenen Ansichten Fischers aus der *Wissenschaftslehre*. Die Aufgabe der transzendentalen Philosophie – die Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis zu erforschen – wird von Fischer als ein Problem der Vernunftidentität aufgefasst, und genauer als Problem ihrer Einheit und Identität ihrer verschiedenartiger Funktionen und Vermögen. Der Kantische Apriorismus existiert hier an sich und außer jeglicher Erfahrung. Für Fischer ist reines Denken kein Hegelsches Gebilde, sondern ein Kantisches, das er in der transzendentalen Analytik entdeckt, genauso wie er in der Ästhetik reine Anschauung, und in der praktischen Philosophie den reinen Willen entdeckt.

Wir haben hier mit Kant zu tun, der einseitig unter dem Gesichtspunkt Fichtes und des postfichteanischen Idealismus gesehen wird. Fischer hat hier eine eigenartige Fichteanisierung Kants vollzogen. Eine solche Erfassung bedeutete für die Philosophie Autonomie gegenüber anderen Wissenschaften. Diese Autonomie und Apriorität betreffen auch das Gebiet der praktischen Philosophie. Mit der gleichen Offensichtlichkeit, mit welcher dem Selbstbewusstsein durch die Vernunft produzierte synthetische Urteile *a priori* erscheinen, ist auch die Sicherheit gegeben, freien Willen zu haben. Dieser neuidealistische Standpunkt Fischers lag der neuidealistischen Variante des Kantianismus zugrunde, die durch seinen Schüler Otto Liebmann und die Badische Schule fortgesetzt wurde, und als deren Wahrzeichen der „fichteanisierende“ Kant, durch Fischer „entdeckt“, fungiert.

Der Streit, der zwischen Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg entbrannt ist, sieht wie eine rein akademische und wenig interessante Debatte aus, die das richtige Verständnis der Kantischen transzendentalen Ästhetik zum Gegenstand hat. In diesem Streit jedoch konzentriert sich die ganze

Problematik der damaligen Philosophie, wo der Streit um das Verständnis der transzendentalen Ästhetik als einer realistischen oder einer idealistischen Theorie der Erfahrung ausgetragen wird. Die von Hermann Cohen vorgeschlagene Lösung dieses Streits hat zur Entstehung der ersten und völlig originellen Konzeption im Rahmen des Neukantianismus geführt, der Konzeption mit einer ganz anderen Interpretationslinie als die Fischersche. Durch diese Debatte kam es zur Aufspaltung der neukantischen Bewegung in zwei Flügel, also zugleich in zwei Lager der Auslegung der Idee der Transzendentalphilosophie. Das Denken Fischers, das sich auf Fichte, auf Schopenhauer beruft, hat sich weiter auf Liebmann ausgewirkt, und seine Fortsetzung in der Schule Windelbands und Rickerts gefunden. Das Denken Trendelenburgs findet seine Verlängerung im Szientismus Cohens, sowie in dem realistisch orientierten Kantianismus von Riehl. Die transzendente Phänomenologie Husserls, trotz ihrer Cartesianischen Staffage, gehört auch dieser Linie an.

Zeit und Raum sind für Fischer keine Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, sondern Anschauungen ohne gegebenes Objekt, Formen der reinen anschauenden Vernunft, sie sind ursprüngliche und gegenüber jeglicher Erfahrung autonome Vernunftformen, für deren Begründung nur das reine Erlebnis der Offensichtlichkeit verantwortlich ist. Wenn Zeit und Raum – behauptet Fischer – etwas Reales an sich wären, dann wäre Mathematik nicht möglich, weil nach Kant (wie Fischer behauptet) ist die Mathematik nur möglich „[...] unter der Bedingung, daß Raum und Zeit reine oder bloße Anschauungen sind“<sup>11</sup>. Zeit und Raum sind Schemata der Gegebenheit der Welt in der Anschauung und deswegen ist Mathematik die Erforschung von Typen der Schemata der Wirklichkeit. Die Schärfe der Kritik Trendelenburgs ist nicht nur gegen Fischer gerichtet, sondern gegen den ganzen kantisch gesinnten Idealismus, besonders dort, wo die Grundbegriffe der Naturwissenschaften auf die Fähigkeiten des Subjekts begrenzt sind. Er ist nämlich nicht damit einverstanden, dass die Wissenschaften nur die Welt der Erscheinungen, und nicht die Welt der Dinge erforschen. Trendelenburg, es sei daran erinnert, ist Hauptvertreter der Hegelschen Opposition, die den Pathos des reinen Denkens für das völlige Ausbleiben des Bezugs auf die Gegenständlichkeit als „Affekt einer Gewissheit ohne Wahrheit“<sup>12</sup> bekämpft – was einen Vorwurf gegen die ganze Linie der Philosophie unter dem Zeichen „Geltung“ ausmachen kann.

<sup>11</sup> K. Fischer, *Anti-Trendelenburg. Eine Gegenschrift*, Jena 1870, S. 468.

<sup>12</sup> A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., 2. ergänzte Aufl., Leipzig 1862. S. 126.

Die Kontroverse Fischer – Trendelenburg hat auf eigene Art und Weise Hermann Cohen gelöst – sein Werk *Kants Theorie der Erfahrung*<sup>13</sup>, das im Jahre 1872 veröffentlicht wurde, ist also ein unmittelbares Ergebnis der bezüglichen Debatte. Cohen, genauso wie Trendelenburg, ist es daran gelegen, das Objektive zu retten. Er will jedoch nicht Trendelenburgs Beispiel folgen, der das Objektive damit identifiziert, was in den Dingen an sich begründet und aus ihnen durch die Erfahrung hervorgebracht ist. In der Absicht, das Objektive zu retten, kann er auch nicht dem subjektiven Apriorismus Fischers folgen, weil er das Objektive völlig anders versteht. Für Cohen bedeutet das Objektive nicht etwas, was die apriorische Erkenntnis ausschließt, sondern das, was Apriorität und Objektivität vereinigt, und das er bloße Objektivität nennt. Ursprünglich geht also Cohen in seiner Philosophie von der Tatsache der Wissenschaft aus, von dem, was schon gebildet und konstituiert worden ist. Dabei lassen sich auch Inkonsequenzen aufweisen, denn im Fall seiner Ästhetik geht er nicht von der Tatsache der Wissenschaft aus, sondern unmittelbar von der Kunst. Kultur, oder genauer gesagt, das einheitliche Kulturbewusstsein wird im Endergebnis in der Marburger Schule, besonders konsequent bei Natorp, zum Bezugspunkt des ganzen Systems. Die systematische Gestalt der Philosophie konzentriert sich auf Enthüllung des einheitlichen Kulturbewusstseins in seiner dreifachen Zergliederung in Wissenschaft, Moral und Kunst (dem die drei ersten Teile des Systems entsprechen). Die Philosophie beschäftigt sich mit der intersubjektiv konstruierten Wirklichkeit. In der Wissenschaft also soll die Philosophie nur diese Arbeit der Erkenntnis erklären, die sich vollzogen hat und sich unaufhörlich darin vollzieht. Die Philosophie begründet nicht die Wissenschaft, sie gibt ihr keine Geltung, sie will nur die Erkenntnis aufklären. Sie ist also keine Reflexion unter dem Zeichen „Geltung“. Die Philosophie will nichts begründen, sie will aber die Welt verstehen, die sie als eine intersubjektiv und intentional gesetzte Ordnung der Sinnzusammenhänge, als eine noematische Einheit begreift. In der Marburger Schule kann die Philosophie höchstens den Idealismus begründen, indem sie zeigt, dass das Wissen ein Gebilde reinen Denkens ist. Dieser Idealismus beruht dagegen darauf, dass die Erkenntnis durch Bedingungen ihrer Möglichkeit begründet werden soll, und nicht durch irgendwelches vorausgesetztes Sein der Dinge.

Dieses reine Denken soll dagegen nicht mit dem Subjekt assoziiert werden. Die Funktion, eine Einheit durch „Urteile“ oder „reine Erkenntnisse“ zu setzen hat keinen Halt, keine Grundlage in der Einheit des reinen

<sup>13</sup> H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871.



Bewusstseins (in der transzendentalen Einheit des Apperzeption), weil sie mit dem unaufhörlichen Fortschritt der Wissenschaft in Verbindung steht (mit der Tatsache verstanden als *fieri*), mit der darin stattfindenden logischen Erzeugung der Erkenntnisinhalte, sie ist also nicht in der Vernunft begründet, sondern in der noematischen Ordnung der Sinnzusammenhänge. Kant rückt nicht sehr ausdrücklich die Suggestion weg, dass es sich in der Logik um angeblich natürliche Denkgesetze handelt (was auf den Gedanken bringen könnte, dass die Logik einen Teil der Psychologie ausmacht). Die Kategorien bilden keinen natürlichen kognitiven Bestandteil der Ausstattung des Menschen, sie sind keine gängige Grundbegriffe, sie sind Betätigungsweisen des Urteils, werden also als Handlungen interpretiert.

Bei der Lektüre von Schriften des Begründers der Marburger Schule sieht man, wie er unaufhörlich, ununterbrochen mit Philosophen polemisiert, die auf die Subjektivität zurückgreifen, auf das Psychische, das Selbstbewusstsein, mit Denkern, die das Psychologische mit dem Transzendentalen vermengen. Cohens antisubjektiver, objektivierender Standpunkt kommt besonders in der kritischen Analyse der Anschauungen Fichtes zum Ausdruck. Sein Gedanke soll einen Rückgang von Kantisch geprägten Stellung in die Richtung des Cartesianischen Subjektivismus bilden, in solch einem Bild „[...] wäre Kant der verdeutschte *Descartes* und die Einheit des Bewusstseins nur der monadologische Ausdruck des *cogito*“<sup>14</sup>. Cohen bleibt überall in der philosophischen Tradition auf der Spur der Vermengung des Transzendentalen mit dem Psychologischen. Sein Gedanke ist nicht auf den denkenden Subjekt, auf das *cogito* gerichtet, so wie es in der Cartesianischen Tradition begriffen wird, die Erkenntnisformen bilden keine Ausstattung des Subjekts, und um so mehr können nicht angeboren sein. Die Welt, die Cohen erforscht, ist dem Subjekt gegenüber autonom, es ist eine objektiverte Vernunft, objektiviert vor allem (in der einengenden erkenntnistheoretischen Perspektive der Schule) in der Wissenschaft. Es ist die Welt der Kultur oder – um mit anderer Sprache zu reden – die Welt des objektiven und objektivierten Geistes (um die Sprache Hartmanns zu verwenden). Das Transzendente hat nichts Gemeinsames mit dem Subjekt, sondern mit dem Bewusstsein. Und das Bewusstsein ist keinesfalls mit dem Subjekt gleichzusetzen. Das Bewusstsein ist etwas Ursprüngliches, und erst in seinem Feld konstituiert sich sowohl Objektivität als auch Subjektivität. Aber, sei es hier angemerkt, die durch transzendentes Bewusstsein konstituierte Subjektivität kann doch selbst nicht transzendental sein, sie

<sup>14</sup> H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. erw. Auflage Berlin 1918, S. 539 (Abdruck [in:] *Werke*, Bd. 1/1, 1987; mit einer Einführung von Geert Edel).



muss empirisch sein. Das erkennende Subjekt kann man höchstens als Gegenstand der empirischen Psychologie betrachten. Das Gefecht wird also um die Frage geführt, ob wir in der Zelle des epologisch interpretierten Bewusstseins abgekapselt und nur in der Welt der subjektiv aufgefassten Sinnzusammenhänge bleiben sollen, oder ob wir in die Welt der objektiv (also intersubjektiv) konstituierten Gegenstände durchdringen können – in einen Reichtum von Gegenständen, deren strukturelle Verschiedenheit sich nicht nur unter Berufung auf das in den Ressourcen des eigenen Ichs entdeckten *a priori* erklären lässt, obwohl selbstverständlich hier nicht bestritten wird, dass es hilfreich sein könnte. Es kann also nicht wundern, dass in dieser Angelegenheit Hegel zum Verbündeten wird. Diese Möglichkeit, in der Zelle eigener Subjektivität abgekapselt zu sein, wird von Cohen bissig kommentiert, indem er sich auf Fichteanische Konzeption des Gefühls bezieht: „Nicht die in synthetischen Urteilen *a priori* faktische wissenschaftliche Erfahrung, sondern das persönliche Bewusstsein, das sich auf Gefühl beruft, ist der Urgrund, aus dem alle Wirklichkeit abgeleitet wird“<sup>15</sup>, das *a priori* ist nicht in dem Bewusstsein, so wie es bisher begriffen war, sondern in seinen noematischen Gebilden zu suchen.

Diese objektivistische Wende ist auch in der Terminologie selbst sichtbar. Cohen unterscheidet die Frage nach Einheit des wissenschaftlichen Bewusstseins von der physiologisch-psychologischen Forschung, wo das, wie wir es nennen möchten, natürliche oder empirische Bewusstsein, *Bewusstheit*, thematisiert wird, ein solches Bewusstsein also, das mit empirischen Methoden z. B. durch einen Psychologen oder Psychiater untersucht werden kann. Es kann also kein transzendentes *ego* existieren, es gibt nur reale Subjekte. Man kann also auch keinesfalls das Ich mit dem Bewusstsein identifizieren. Das Bewusstsein trägt den Charakter einer zweiseitigen subjektiv-objektiven Polarität. Bei der Analyse des Bewusstseinsinnes unterscheidet Natorp drei Momente:

1. das Etwas, das einem bewusst ist; 2. das, welchem etwas oder das sich dessen bewusst ist; 3. die Beziehung zwischen beiden: dass irgend etwas irgendwem bewusst ist. Ich nenne, lediglich der Kurze der Bezeichnung halber, das Erste den *Inhalt*, das Zweite das *Ich*, das Dritte die *Bewusstheit*<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, 2. Aufl. Berlin 1910, S. 291 (abgedruckt: H. Cohen, *Werke*, Bd. 2, Einleitung von P. Müller, P.A. Schmid, Zürich 2001).

<sup>16</sup> P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen 1912, S. 24.

Diese drei Momente nennt Natorp entsprechend: den ersten „Inhalt“, eigentlich vom Subjekt nicht unterscheidbar, den zweiten „Ich“ oder Subjekt (im Grunde genommen gleichwertig mit Erlebnis), und den dritten „Bewusstmachung“, oder wie wir anders sagen „empirisches Bewusstsein“ – Bewusstheit. Diese drei Aspekte können *in abstracto* unterschieden werden, in der Wirklichkeit sind sie miteinander eng verbunden. Das Ich bezieht sich im Bewusstseinsakt auf etwas, was mir bewusst ist – erst diese gegenseitige Beziehung kann als Bewusstseinsakt bezeichnet werden. Der Begriff des Bewusstseins ist also eine ganzheitliche Erfassung dieser drei Momente. Die Frage danach, was dieser Bezug an sich sei, hat für Natorp keinen Sinn, dieser Bezug ist ein grundlegender Zug des Bewusstseins, ein Letztes, was keine Erklärung oder Reduktion mehr erfordert. Die Schärfe der Argumentation ist hier gegen solche Auffassungen des Bewusstseins gerichtet, wo die Welt, in der das Ich weilt, die Immanenz des Bewusstseins bildet (also Erlebnisse). Erst innerhalb der letzteren suchen wir nach Pfaden, die uns zum Transzendenten führen könnten. Das Modell Natorps zeigt nämlich das Umgekehrte: wir sind schon immer unmittelbar bei dem Ding (Inhalt), und das Ich (Erlebnis) verbirgt sich und muss erst sekundär rekonstruiert werden.

Es ist hier nicht der Platz, diese ganze Linie der objektivistisch orientierten Transzendentalphilosophie zu besprechen, also innerhalb des Neukantianismus Alois Riehl, und außerhalb die Phänomenologie Husserls. Wir wollen jetzt zur Auffassung der Transzendentalphilosophie als Geltungsreflexion übergehen. Wir beginnen mit Windelband und enden mit Rickert. Bei Windelband ist jeder Erkenntnissatz eine Verbindung von Urteil und Bewertung. Das positive Wissen wird nur von Urteilen erbracht, aber ein Urteil als Wahrheit zu erklären, bringt schon seine Bewertung mit sich, so dass durch den Wert der Wahrheit geleitet wandeln wir sofort unsere Urteile in Bewertung um. Bei dieser Konzeption des Urteils lässt sich feststellen, dass der Gegenstand der Philosophie Bewertungen ausmachen. Die Philosophie hat ihre Gültigkeit und Notwendigkeit zu untersuchen. Es handelt sich hier nicht um kausale Notwendigkeit, sondern um ideale Notwendigkeit, kraft deren wir von jedem Menschen verlangen, dass er einen wahren Satz als wahr anerkennt. Auf diesem Weg kommt es zu der größten „Entdeckung“ Windelbands. Mit jener idealen Notwendigkeit im empirischen Bewusstsein entdeckt er noch ein anderes Bewusstsein – das Normalbewusstsein (oder das normale Bewusstsein) – ein normierendes bzw. normatives Bewusstsein<sup>17</sup>. Es existiert nicht faktisch, sondern ideal,

<sup>17</sup> Das Wort „normal“ weist hier auf Normen hin.

und setzt sich nicht aus Naturgesetzen zusammen, sondern aus Normen, es ist ein System von Normen. Windelband macht hier einen Sprung ins Irrationale, in die Welt der Normen, deren allgemeine Gültigkeit nicht faktisch, sondern ideal ist, Normen, die es in der Wirklichkeit nicht gibt, aber die es geben soll, die nur objektiv gelten, die aber subjektiv verwirklicht werden müssten. Im Chaos individueller und faktisch von Menschen anerkannter Werte und Normen sollte man die allein richtigen herausbekommen. Und zwar aufgrund der Philosophie, die eine Wissenschaft über Prinzipien der absoluten Bewertung ist. Die Philosophie soll uns zeigen, was der Samen und was die Spreu ist in der Welt unserer Normen und Werte. Aber wie kann sie das bewerkstelligen? Die Philosophie soll nämlich dieses normierende Bewusstsein bei Bewegungen des empirischen Bewusstseins hervortreten lassen und der unmittelbaren Evidenz anvertrauen, mit der sich ihr die Normativität zeigt. Die Berufung auf „unmittelbare Evidenz“ lässt die Philosophie ihre Grundlage finden, wie auch in dieser Evidenz gegebenes Objekt. Auf diese Art und Weise durch Abtrennung der Philosophie von Psychologie und Geschichte wird sie zur völlig autonomen Wissenschaft, sie hört auf ein „aus psychologischen und kulturgeschichtlichen Abfällen zusammengesuchten Ragout“<sup>18</sup> zu sein.

In Anschauungen Windelbands spielt der ethische Aspekt unzweifelhaft eine grundsätzliche Rolle. Schon früher, in seiner Habilitationsschrift, soll das Ethische eine letzte Grundlage für ganzes philosophisches Denken bilden. Daher kommt der Primat der Bewertung über dem Urteil. Berühmt ist seine Bezeichnung der Logik als Ethik des Denkens. In der Welt regiert das Sollen. Die Welt ist nämlich nicht so, wie wir sie uns vorstellen, sondern umgekehrt, die Welt ist so, wie wir sie uns vorstellen müssen, wenn wir sie uns vorstellen wollen. Es kommt hier zu einer starken Ethisierung des Kulturbegriffs, manche sind geneigt im Begriff des Sollens den Übergang vom Neukantianismus zum Neufichteanismus herauszulesen. Und noch mehr, diese Wandlung soll die Metaphysik von Lotze in transzendente Denkungsart und Sprache umwandeln. Wie kann hier von einer transzendentalen Denkungsart die Rede sein? Wir haben hier einen in der Luft hängenden an sich existierenden Apriorismus, wie er bei Fischer beheimatet war. Wir haben ein *a priori*, das kein *a priori* unseres Denkens, Handelns usw. ist – wie in der Marburger Schule, aber das für unser Denken, Handeln usw. gelten soll. Kann überhaupt von der Transzendentalphilosophie die

<sup>18</sup> W. Windelband, *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)*, [in:] *idem, Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 7. und 8. unv. Auf., Bd. 1. Tübingen 1921, S. 28 (zuerst in: *Präludien* 1884).

Rede sein, ohne eine Methode, das *a priori* zu enthüllen, sei es als transzendente Deduktion oder als eidetische Reduktion?

Windelband hat kein System geschaffen, er vermochte nicht die Arbeit des Historikers und des Systematikers abzutrennen. Er hat nur den Abriss einer Konzeption zustande gebracht. Der eigentliche Schöpfer der Badischen Schule war Heinrich Rickert, Windelband war sein Meister und geistiger Vater. Die idealistische Wende nach der Zeit, wo die Philosophie auf Erkenntnistheorie begrenzt war, ließ die Philosophie als Wissenschaft über normatives Bewusstsein ihre Autonomie und ihren Gegenstand wiedergewinnen. Er wollte transzendenten Charakter der philosophischer Reflexion beibehalten, aber es blieb daraus in seinem Fall, wie wir sehen werden, eigentlich nur das leere Wort allein.

So zweifelhaft, wie der Kantianismus und der transzendente Charakter der Reflexion bei Windelband sind, so zweifelhaft sind sie auch bei Rickert. Windelband hat ihn niemals als Kantianer bezeichnet. Sein beliebter Schüler Lask, aber auch andere, wie Heidegger, haben die Qualität seiner Kantianismus in Zweifel gezogen, und auch Rickert selbst war darüber im Zweifel.

Erkennen heißt für Rickert Denken, und Denken ist Urteilen. Urteilen kann also nicht mit dem Vorstellen verwechselt werden, weil urteilen bedeutet, etwas zu behaupten oder zu bestreiten. Was macht aber aus Urteilen Erkenntnis, d.h. erlaubt, sie als wahr gelten zu lassen? Rickert spricht hier von gewisser Macht, der wir uns zu unterordnen haben. Der Zwang der Unterordnung ist nicht von faktischer Natur, es geht hier nicht um kausale Wirkung (es ist also keinesfalls ein psychischer Zwang), er ist von normativer Natur. Es ist der entscheidende Punkt für das Verständnis der Philosophie des Anführers der Badischen Schule. Erkennen ist keine Abspiegelung der Wirklichkeit. Urteilen ist eine aktive Errungenschaft unseren Willens. Urteilen heißt Bewerten, und Werte sind nicht etwas Wirkliches. Wenn ich etwas wahrnehme und ein Urteil ausspreche, es sei wirklich, ergibt sich dieses Urteil nicht aus dem Wahrnehmungsinhalt, sondern aus Forderung, aus dem Sollen, diesen Inhalt als real anzunehmen. Aus der Wirklichkeit erfolgt kein Sollen, einschließlich auch des Sollens, die Wirklichkeit als existierend anzuerkennen. Dieses Sollen gibt unserer Erkenntnis Objektivität. Das Bewusstsein, das diese Inhalte innehat, ist nicht ein individuelles Ich, sondern ein erkenntnistheoretisches Subjekt, die Entsprechung des Kantischen Bewusstseins überhaupt. Dass außer diesem Bewusstsein, dieser immanenten Wirklichkeit, außer der Welt der Vorstellungen, es noch eine andere Welt gibt, ist nur durch das transzendente Sollen möglich, das uns in Beziehung zum irrealen Reich der Werte setzt. Das Wirkliche existiert

durch das Irreale – durch Werte, genauer: die Welt als Sinnzusammenhänge existiert für uns durch die Relation zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was gilt. Es ist, wie Lehmann feststellt, „eine bis zum Extrem entwickelte *Bewusstseins-philosophie*“<sup>19</sup>. In Bezug auf Kant haben wir hier wirklich mit einer fortschreitenden Subjektivierung der Erfahrung zu tun. Die Philosophie des Bewusstseins scheint nur ein Werkzeug zu sein, die Welt dessen zu enthüllen, was gilt, und was deshalb gilt, weil es schon da ist, bevor irgendetwas überhaupt da ist. Die Philosophie des Bewusstseins, hier als Erkenntnistheorie begriffen, wird nur zum Moment des Übergangs zur Philosophie zuerst als Philosophie der Werte begriffen, dann als Kulturphilosophie. Die bis zum Extrem gerückte Subjektivierung der Erfahrung ist der Preis für die Verwirklichung des philosophischen Entwurfs, bei dem das Sollen Pate steht.

Im Verlauf des Urteilens tritt gegenüber dem erkennenden Subjekt, so Rickert, das „transzendente Sollen“ auf, das uns zu dieser und nicht anderer Formulierung des Urteils zwingt. Ein Maß für die Wahrhaftigkeit der Erkenntnis bildet also nicht das für das Subjekt transzendente Sein, bei Rickert bis auf gestaltlose Masse der Empfindungen reduziert – bis auf ein heterologisches Kontinuum, sondern das transzendente Sollen. Die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis ist keine Frage nach dem Sein, sondern nach dem Sollen. Die dem Bereich der Sinnzusammenhänge angehörenden Kategorien sind nichts anderes als Vermittler zwischen dem transzendenten Sollen und der im Urteil vollbrachten Synthese als Erkennung dieses Sollens. Die Beziehung zu Kant ist durch sein Hauptkonzept gekennzeichnet: aus der Wirklichkeit ergibt sich kein Sollen, auch nicht das Sollen diese Wirklichkeit als existierend anzuerkennen. Wie man sieht kann Rickert nicht die Kantische Erkenntnistheorie annehmen. Kant unterscheidet Wahrnehmungen – gleichwertig mit Perzeption eines amorphen Stoffes (Inhalts) und Erfahrung, also Erfassung dieses Stoffes durch Kategorien. Für Rickert gilt auch der Inhalt der Erfahrung, und nicht nur durch die Kategorien gebildete Form, als etwas Subjektives, weil er durch das Subjekt vermittelt ist. Etwas für gegeben (faktisch), also existierend zu halten, ist auch ein Resultat der Anwendung subjektiver Kategorien. Er bringt eine weitere Subjektivierung der Erfahrung zustande. Die Objektivität eines wissenschaftlichen Urteils wird nicht in Abhängigkeit von der Wirklichkeit gebracht. Im Rickertschen Begreifen der Kategorien als Erkenntnisbedingungen ist auch eine Veränderung eingetreten. Bei Kant und vielen Neokantianer sind sie Erfahrungsbedingungen. Bei Rickert müssen sie einen normativen, sollhaften Charakter

<sup>19</sup> G. Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1943, S. 88.

haben. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie in *Der Gegenstand der Erkenntnis* ist das Problem der transzendenten Realität. Die außersubjektiv existierende Welt als Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis anzunehmen, resultiert nicht aus der Wirklichkeit allein. Die Realität, also die Existenz dieser Wirklichkeit als Gegenstand der Erkenntnis anzuerkennen, vollzieht sich durch das Sollen, das sich aus theoretischen Kategorien als transzendentalen Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis ergeben soll.

Zusammenfassend spielt der Gedanke Kants für den Anführer der west-süddeutschen Schule keine besonders inspirierende Rolle. Er führt eine Korrektur der Kantischen Philosophie durch, die auf einer weiteren Subjektivierung der Erfahrung beruht, im Namen des Primats des Sollens über dem Sein. Rickert setzt also den Fichteanischen Weg Windelbands mit der Priorität des Sollens (Wertes) über dem Sein fort. Der theoretische Wahrheitswert wird zu einem praktischen, alle Erkenntnis verbindet sich nämlich mit der Wertung, denn etwas zu behaupten oder zu bestreiten ist eine Bezugnahme auf einen gewissen Wert.

„Das Grundproblem der Erkenntnistheorie ist demnach das Problem der t r a n s z e n d e n t e n R e a l i t ä t“<sup>20</sup>. Die Aufgabe der Philosophie ist die Möglichkeit aufzuweisen, dass das Sein des Objekts etwas mehr ist als immanentes Objektsein. An dieser Stelle der Rickertsche Begriff des transzendentalen Denkens, Begriff der Transzendentalphilosophie:

Eine Untersuchung, die sich mit dem Transzendenten in der Weise beschäftigt, dass sie seine Bedeutung für die Objektivität der Erkenntnis untersucht oder nach transzendenten Gegenständen der Erkenntnis fragt, nennen wir t r a n s z e n d e n t a l, und deshalb ist die vom Transzendenzproblem ausgehende Philosophie des Erkennens am besten als T r a n s z e n d e n t a l p h i l o s o p h i e zu bezeichnen<sup>21</sup>.

Das transzendente Denken ist hier nicht, wie in der Marburger Schule und in der Husserlischen transzendentalen Phänomenologie, eine Methode der Philosophie, die ganz und restlos ihren Bereich organisiert. Es ist nur eine Art des Verfahrens, das im Rahmen einer früher konzipierten Theorie eingesetzt wurde. Zu ihrer Grundlegung und Begründung ist die Transzendentalphilosophie nicht nötig. Bevor wir zur Anwendung dieses Verfahrens kommen, wissen wir schon, was die Welt, Subjekt, Werte usw. seien. Auf Grundlage diese Wissens wollen wir das Problem der Objektivität

<sup>20</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3. Auflage, Tübingen 1915, S. 21.

<sup>21</sup> *Ibidem*, S. 22.

der Erkenntnis lösen, und dann erscheint als notwendiges Werkzeug transzendente Reflexion.

Es mangelt hier am Platz, um zwei Forschungswege zu beschreiben, die so begriffene transzendente Reflexion ermöglicht (zum zweiten Weg ist er gekommen nach der ausdrücklichen Kritik des ersten von Lask erst in der dritten Auflage seines Hauptwerkes). Er zeigt jedoch auch selber, dass der erste Weg gewisse Mängel aufweist. Der wesentlichste von ihnen ist der psychologische Ausgangspunkt. Die Erkenntnistheorie fängt mit der wirklichen Erkenntnis, einem psychischen Prozess an, sie selbst ist aber keine Psychologie. Der zweite Mangel ist mit dem Fehler der *petitio principii* verbunden. Er beruht auf der Voraussetzung dessen, was bewiesen werden sollte: Die Existenz des transzendenten Subjekts ist schon auf diesem Weg im vornhinein vorausgesetzt, was überhaupt den Sinn dieses Weges in Frage stellt: „Falls wir also zu einem für die Erkenntnistheorie brauchbaren Resultat gekommen sind, verdanken wir es einer *petitio principii*“<sup>22</sup>. Der Autor selber sah sehr gut die Unzulänglichkeiten seiner Methode, die erreichten Ergebnisse wurden nicht „[...] aus der Analyse des Erkenntnisaktes abgeleitet“ – was ein *credo* und Fundament des Philosophierens, welches transzendental heißt, ausmachen sollte – „sondern es sind überall vorher feststehende Begriffe näher erläutert [...]“<sup>23</sup>.

Der Ausgangspunkt der Transzendentalphilosophie soll im Bewusstsein liegen, wo jeder Sinn konstituiert wird. Windelband versucht noch dieser Perspektive treu zu bleiben – die Welt der Werte ist für ihn ein Korrelat des normativen, als transzendental bezeichneten Bewusstseins. Völlig umgekehrt ist es bei Rickert. Um die Meinung H. Schnädelbachs zu rekapitulieren, die Kantische transzendente Apperzeption wird als ideales subjektives Korrelat eines objektiven, aber irrealen Wertbereiches interpretiert, dessen Subjekte nicht fundieren, sondern nur exemplifizieren können<sup>24</sup>. Im Fall Rickerts muss man sich fragen, warum man so unkritisch diese Philosophie als transzendental auszulegen pflegt.

Es sei bemerkt, dass Rickert eigentlich nirgends erklärt, trotz des ständigen Wiederholens, wie das Irreale dem Realen den Sinn erteilt, wie der

<sup>22</sup> *Ibidem*, S. 251.

<sup>23</sup> *Ibidem*, S. 254. Die ganze Stelle lautet wie folgt: „Kurz es mag richtig sein, dass der Gegenstand der Erkenntnis ein transzendentes Sollen, und das seine Erkenntnis eine Akt der Anerkennung ist, aber weder die *T r a n s e n d e n z* noch das *S o l l e n* noch die *A n e r k e n n u n g*, also keinen der drei entscheidenden Grundbegriffe, haben wir aus der Analyse des Erkenntnisaktes abgeleitet, sondern es sind überall vorher feststehende Begriffe näher erläutert und auf ein reales Material angewendet worden, das dadurch einen logischen Sinn erhält“.

<sup>24</sup> H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt a. M. 1983, S. 285.



wahre Sinn unserer Sätze zum irrealen Gebilde der Werte wird, was es überhaupt zu bedeuten hat, dass etwas ideal-Nichtexistierendes sei, warum das Gegenteil des real-Existierenden das ideal-Nichtexistierende sei, worauf beruht das Wesen der Opposition von Existenz und Geltung. Es kann übrigens auch nicht anders sein, weil eine einzige Lösung im Bereich der Transzendentalphilosophie ist zu zeigen, wie all die Unterschiede und Oppositionen sich im Feld des transzendentalen Bewusstseins konstituieren. Nur wenn wir es zeigen, gelangen wir zur Rechtfertigung der Sprache der Reflexion selbst. Es ist absolut unzulässig für den an im vorigen Jahrhundert durch die Husserlsche Phänomenologie aufgezwungene Standards der begrifflichen Präzision gewohnten Leser, über etwas „ideal-Nichtexistierendes“ zu sprechen. Im Fall Rickerts viel berechtigter ist die Frage nicht danach, was für ein Modell der Transzendentalphilosophie er entwirft, sondern eher die Frage, warum man so unkritisch diese Philosophie für Transzendentalphilosophie hält, und zwar trotz des ausdrücklichen Vorbehalts Rickerts dagegen. Es sei hier angemerkt, dass schon der hervorragende Schüler Rickerts, Emil Lask, ist von seinem Subjektivismus weit entfernt. Wie es Rudolf Malter erfasst: „[...] Lasks Philosophie [tendiert] extrem zum ontologischen Denken, [...] aber andererseits [wollte und konnte sie] dem erkenntniskritischen Ideal aprioristisch-subjektivistischen Denkens nicht gänzlich entraten [...]“<sup>25</sup>. Auch das Denken des mit der Schule verbundenen Bruno Bauch ist vom durch Windelband und Rickert ausgearbeiteten Model der Philosophie weit entfernt. Wir müssen uns vergegenwärtigen, dass der Neukantianismus für Rickert nur eine Etappe des Philosophierens war, nach der seine Philosophie der Ontologisierung unterliegt.

Es bleibt also weiterhin die Frage, warum man die Idee der Transzendentalphilosophie unzertrennbar mit Geltungsreflexion in Verbindung gesetzt hat. Es ist nicht nur einziges der historisch entworfenen Modelle der Transzendentalphilosophie innerhalb des Neokantianismus, aber eben im Fall Windelbands und Rickerts muss schon allein die Bezeichnung dieser Philosophie als „transzendental“ in Zweifel gestellt werden. Es fehlt hier am Platz, den Standpunkt von Lask zu analysieren, den man ohne weiteres als Transzendentalphilosophie einstufen kann. Unter anderen wichtigen Standpunkten innerhalb der Philosophie als Geltungsreflexion kann man nicht Hans Wagner (1917–2000) unbeachtet lassen, der auch als katholischer Religionsphilosoph und Philologe bekannt ist. Er wird, wie man es bezeich-

<sup>25</sup> R. Malter, *Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 23 (1969), abgedruckt in: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, hrsg. von H.-L. Ollig, Darmstadt 1987, S. 90–91.

net, zum Neukantianismus, oder Postneukantianismus gezählt. Er will noch weiter gehen, und die neokantische, oder grundsätzlich Rickertsche Geltungsreflexion vertiefen, er will Selbstrechtfertigung und systematische Begründung der Philosophie als Reflexion mit Erkenntniswert. Schwerpunkt seiner Interessen war die Philosophie selbst, sofern sie als Reflexion begriffen wird, und genauer eben als Geltungsreflexion, oder als Prüfung in Geltungsreflexion (auch als die Gedanken prüfende Reflexion), daher auch der Titel seines Hauptwerkes *Philosophie und Reflexion* (1959, 2. Aufl. 1967). Unsere Reflexion wendet sich zu unseren Meinungen, Anschauungen Urteilen, Theorien usw. Für unsere Reflexion ist aber die Frage grundlegend, ob unsere Gedanken wahr, richtig, gültig sind, oder umgekehrt unwahr, nicht richtig, ungültig. Die Aufgabe der Philosophie ist die Allgemeinheit der Kriterien und Geltungs- und Wahrheitsprinzipien zu finden – bis sie unbekannt bleiben, können wir uns unserer Gedanken grundsätzlich nicht sicher sein. Diese Aufgabe wurde zum ersten Mal in der klassischen Form von Kant zum Ausdruck gebracht. Für Kant ist es ein Problem, zum ersten, die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnisgültigkeit zu entdecken, und zum zweiten, diese Gültigkeit nachzuweisen. Für Wagner war die Allgemeinheit der Kriterien und Geltungsprinzipien mit dem ganzen Bereich des Apriorischen identisch. Nach Wagner lässt sich leicht die Wahrhaftigkeit der Kantischen Grundidee aufweisen, dass die Gültigkeit unserer Erkenntnis nicht zu erfassen ist, ohne die Sphäre des Apriorischen im objektiven Bezug unserer Gedanken auf die Wirklichkeit entdeckt zu haben. Im eigentlichen Sinn ist die transzendente Reflexion eine geltungstheoretische Reflexion, die ein einziges mögliches Fundament aller Wissenschaft über Reflexion bildet. Darin ist sich alles Denken bewusst der Gültigkeit dessen, was es als Prinzip hervorbringt.

Jedoch, und es ist im Hinblick auf diese Erwägungen wichtig, ist die Geltungsreflexion für Wagner keine einzige Form, die die Philosophische Reflexion beinhaltet und deren der Name der transzendentalen Reflexion zusteht. Diese andere Form, und der Klassiker hier ist Husserl, konzentriert sich auf das Aktleben des Bewusstseins. Sie trägt den Charakter einer noematischen Reflexion, ihr Gegenstand sind Noemata – Produkte des Aktlebens des Bewusstseins, und genauer das, welchen Akten des Bewusstseins welche Noemata entsprechen, was eine reflexive Rückkehr zum Noema als Produkt bedeutet, Rückkehr zu es erzeugenden und konstituierenden Akten. Weil alle Noemata den Charakter eines Produkts haben, konzentriert sich die Reflexion auf ihre Konstitution, und wir können sie als noematische konstitutive Reflexion bezeichnen. Diese Reflexion gelangt nicht nur zu allem Reichtum der Gebilde des konstitutiven Aktbewusstseins, sie gelangt auch


zum Subjekt selbst als letzter Quelle unmittelbar der Akte, und mittelbar der Noemata, und bildet somit eine phänomenologische Wissenschaft über das Subjekt. Wagner begreift sie übrigens eher im Geist der Lehre von Heidegger oder von Sartre, deren Gegenstand ein konkretes und nicht ein reines Subjekt ausmacht. Husserl entdeckt also, behauptet Wagner, dass die Frage nach Noesis auch einen transzendentalen Sinn hat, und nicht nur als Gegenstand der empirischen Psychologie aufzufassen ist. Also auch der Anhänger der Transzendentalphilosophie als Geltungsreflexion war sich darüber im Klaren, dass es kein einziges Modell der transzendentalen Reflexion sei.

Ein wichtiger Teil des klassischen Neukantianismus wird also als Geltungsrationalismus, um sich auf die Bezeichnung von Hans-Dieter Häusser zu berufen<sup>26</sup>, aufgefasst. Die Gültigkeit aller Objektivationen sollte als Leistung der transzendentalen Subjektivität vorgestellt werden. Ändert aber eine „ontologische Modifikation“ des Neukantianismus nichts am Geltungsrationalismus, der im Individuellen nur ein allgemeines Recht sieht, und nicht, so Häusser, „dem Allgemeinen nicht mehr subsumierbare Einzigkeit“<sup>27</sup>? Muss die Philosophie als Ontologie die Stellungnahme des Neukantianismus überschreiten, und zwar so, dass Kategorien nicht zu Kategorien des Denkens selbst oder gedachten Seins, sondern des seienden Seins werden? Und weiter, insoweit ist die Rückkehr zum Sein eine Rückkehr zum konkreten Subjekt, zum konkreten menschlichen Individuum, und ist diese Rückkehr eben nicht eine Antwort auf Philosophie als Geltungsreflexion? Kann man bei dem heutigen Stand der philosophischen Reflexion überhaupt noch so begriffene Philosophie betreiben? Die Skizzenhaftigkeit dieses Textes lässt keine umfangreichere Überlegung dieser Fragen. Wir erlauben uns jedoch eine kurze Zusammenfassung der Philosophie unter dem Zeichen „Geltung“.

Vor Hegel war die Philosophie das Wissen *par excellence*. Das Wissen über die höchsten und notwendigen Seinsprinzipien, das man *a priori* nachzuweisen hat. Nach posthegelschem Zusammenbruch in der Philosophie, als sie ihren früheren und grundsätzlichen Reflexionsbereich – das Sein, zugunsten der Einzelwissenschaften eingebüßt hat, hat sie minimalistische Stellung eingenommen. Sie sollte z. B. sich nicht mit dem Sein beschäftigen, sondern mit Seinserkenntnis (Philosophie als Erkenntnistheorie), nicht damit, was ist, sondern damit was Gültigkeit hat, was gilt (Philosophie als Werttheorie), nicht mit dem Sein an sich, sondern mit dem Sein im Bewusstseinsfeld (Philosophie als beschreibende Psychologie). In dieser Perspektive ist die Transzendentalphilosophie unter dem Zeichen „Geltung“ ein Atavis-

<sup>26</sup> H.D. Häusser, *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand*, Bonn 1989, S. 57.

<sup>27</sup> *Ibidem*, S. 61.

mus nach dem früheren Verständnis der Philosophie. Als Philosophie zu Zeiten einer stürmischen Entwicklung der mathematischen Naturwissenschaft sich nicht mehr als einziges und eigentliches Wissen begreifen konnte, wollte sie immerfort Ansprüche erheben, darüber zu entscheiden, was ein wahres Wissen sei. Auf diesem Wege wollte sie sich die Position eines zwar nicht mehr einzigen Wissens, aber des Wissens Nummer Eins sichern, das immer noch alles andere Wissen rechtfertigt. Sie kann uns nicht ein solches Wissen wie die Wissenschaft anbieten, aber sie kann dieses Wissen (und nicht nur Wissen) rechtfertigen, begründen, seine Gültigkeit nachweisen. Auf diese Art und Weise könnte sie ihre einzigartige Stellung im Bereich des wissenschaftlichen Denkens behalten, als solches sie weiterhin fungieren möchte. Wir leben jedoch in der Zeit, wo nicht etwa ein Wechsel des Paradigmas innerhalb der Philosophie vorgekommen ist, sondern ein Wechsel des Paradigmas, was die Philosophie selbst sei, und derselben im Kontext, in den sie hier gehört, nur ein bescheidener Name einer „Rationalitätstheorie“ übrig bleibt. 

ANDRZEJ LISAK – dr hab., kierownik Katedry Nauk Społecznych i Filozoficznych Politechniki Gdańskiej. Zajmuje się historią i teorią filozofii transcendentnej oraz fenomenologii. Autor m.in.: *O pojęciu Europy* (2011); *Filozofia transcendentalsa między Heglem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii* (2012).

ANDRZEJ LISAK – dr habil., Head of the Chair of Social and Philosophical Sciences at the Gdansk University of Technology. His current research interests include history and theory of transcendental philosophy and of phenomenology. Author of (*inter alia*): *O pojęciu Europy* (2011); *Filozofia transcendentalsa między Heglem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii* (2012).