

Anthropologische Grundprobleme im gegenwärtigen Transzendentalismus

Von WALTER BRÜNING

Historische Voraussetzungen

Der Transzendentalismus, wie er in der Neuzeit entstand, hat als historische Voraussetzung den Abbau und die Auflösung der allgemeinen objektiven Ordnungen, welche noch die traditionelle Philosophie beherrschten. Die Situation, von der bewußt oder unbewußt der Transzendentalismus ausgeht, ist der Untergang der objektiven Prinzipien in einem subjektivistischen Relativismus oder einem heraklitischen Irrationalismus. Der Transzendentalismus begegnet diesen Strömungen mit dem Neuaufbau einer Ordnung, die aber nun vom Subjekt oder jedenfalls von einem konstituierenden Faktor ausgeht. So stellt z. B. die Philosophie Kants eine Antwort auf den Skeptizismus Humes dar, die Phänomenologie Husserls eine solche auf den Psychologismus und den Irrationalismus der Lebensphilosophie.

Ansätze zum Transzendentalismus in anderen Strömungen

Der transzendentalistische Gedanke der Konstitution von Formen und Normen vom Subjekt her findet seine Vorbereitung schon in Richtungen, die dem Transzendentalismus systematisch vorausgelagert sind (d. h. in der systematischen Ordnung, die wir hier voraussetzen und die wir weiter unten noch klären werden), wie vor allem im Existentialismus und Pragmatismus.

Im Existentialismus ist es das Element der freien Autokonstitution des Menschen, das hier eine Rolle spielt. Da der Mensch alle objektiven Norm- und Gesetzesbezüge eingebüßt hat, da auch er kein festes Sein mehr besitzt, so muß er sich eben selbst erst eine Form geben, muß sich erst selbst zu dem machen, was er ist. Aber — und darin liegt der wesentliche Unterschied zum Transzendentalismus — diese Autokonstitution hat im konsequenten Existentialismus nur einen auf das Einzelsubjekt bezogenen Sinn — jedes Subjekt gibt sich seine einmalige, unwiederholbare Struktur —, während sie im Transzendentalismus eine allgemeine Gültigkeit für alle Subjekte gewinnt.

Auch der Pragmatismus geht von der Voraussetzung aus, daß die dem Menschen gegenüberstehende Welt eine ungeordnete, chaotische ist und deshalb der Formung durch den Menschen bedarf. Der Mensch hat genau so wenig eine feste Substanz, sondern entwirft sich erst, und zwar hier vor allem im tätigen Handeln. Nur als handelndes Wesen formt der Mensch sich selbst und seine Umwelt. Aber auch diese Konstitution hat noch nicht eigentlich tran-

szendentalen Charakter. Wenn sie nicht im Subjektiven verbleibt, so übersteigt sie dieses doch höchstens in Richtung auf das Soziologische, nicht aber auf eine allgemeine Gültigkeit hin.

So bilden existentialistische Autokonstitutionen und pragmatische Weltgestaltung zwar Ansätze zum Transzendentalismus, diese erlangen aber ihre eigentliche Ausformung erst in den folgenden Richtungen.

Der Mensch in der Transzendentalontologie Heideggers

Daß die Heideggersche Philosophie mehr als Transzendentalismus zu deuten ist denn als bloßer Existentialismus, ist im Laufe der Zeit wohl klar geworden. Heidegger hat ja in seinem Kant-Buch auch ausdrücklich die Verbindungslinien zu der transzendentalistischen Tradition gezogen. Der weitere Fortgang unserer Untersuchung wird den transzendental-konstitutiven Charakter der Heideggerschen Philosophie herausstellen.

Wir wollen das Menschenbild Heideggers in vier Grundschritten aufzuzeigen versuchen. Der erste bildet die Grundvoraussetzung der Absurdität und Sinnlosigkeit des Seienden, das erst einer Ordnung und Sinnggebung bedarf. Der zweite führt zur Charakterisierung eines besonders ausgezeichneten Seienden, des Menschen, der zunächst in seiner Seiendheit ebenso als nicht-festgelegt, ohne bestimmte Formung, als offen allen Möglichkeiten gegenüber charakterisiert wird, um dann im dritten Schritt als Träger und Medium transzendentaler Strukturen aufgewiesen zu werden, die dem Seienden und damit auch ihm selbst erst Sinn und Form verleihen. Im vierten Schritt endlich wird nach dem Ursprung dieses transzendentalen Entwurfs gefragt, der sich als das Sein selbst enthüllt.

1. Auch Heidegger teilt die allgemeine Voraussetzung des Transzendentalismus, nämlich die der Ungültigkeit objektiver Ordnungen und Bezüge im Sinne der traditionellen Philosophie. Das Seiende trägt in sich keine Wesensordnung. Es ist für sich genommen das Sinnlose, Absurde, ein Chaos. Es befindet sich in einer schlechthinnigen Grundverborgenheit, die menschliches Verständnis nicht durchdringen kann. Eine Form, einen Sinn, einen Gehalt kann erst der Mensch diesem Seienden verleihen, oder besser, das Sein selbst durch den Menschen hindurch. Schon hier zeigt sich klar der transzendentalistische Kern des Heideggerschen Denkens.

2. Wichtig ist nun, daß auch dieses ausgezeichnete Seiende, der Mensch, der zu dieser konstituierenden, sinngebenden Leistung berufen ist, noch keine feste Struktur und Form besitzt. Ja dieses Fehlen eines bestimmten Seins macht gerade sein Wesen aus. Vor allen Dingen wird der traditionelle Begriff der Substanz scharf abgelehnt. Ebenso verbaut der Begriff der Person in seiner gefügten Strukturiertheit den Zugang zum Verständnis des Menschen.

Der Mensch ist in seinem Kern Existenz, d. h. er ist nicht essentialistisch

festgelegt, er ist offen für alle Möglichkeiten. Das Sein des Menschen ist kein statisches Element, sondern ein Sein-Können. Es ist immer „sich-vorweg“, hingespant zu seinen zukünftigen Möglichkeiten. Der Mensch ist ein Sein, dem es um sein eigenes Sein-Können geht.

Eng verbunden mit dieser wesentlichen Bezogenheit des Menschen auf das Möglichsein ist der Begriff seiner Freiheit. Die Freiheit verwirklicht sich durch die Wahl der zukünftigen Möglichkeiten, aber nicht nur des Handelns, und Tuns, sondern der Existenz selbst. Sein-Können und Freiheit erhalten ihren Sinn erst durch ein weiteres Strukturelement, das Heidegger Transzendenz nennt. Das Sein des Menschen als Möglichsein ist niemals abgeschlossen, sondern lebt als ein ständiges „Noch-nicht“; es muß den gegenwärtigen Zustand stets übersteigen, ihn transzendieren. Darin kommt besonders das stets Unvollendete, das immer Offenbleiben der Existenz zum Ausdruck. Sie ist nie fertig, sondern ein Möglichsein, das geleitet ist von dem Entwurf dessen, was es sein kann.

3. Damit ist zunächst umrißweise angedeutet, wie sich der Mensch grundsätzlich von dem sogenannten Dingsein, von seiner Unlebendigkeit, Fertigkeit, Massigkeit, Abgeschlossenheit, Festgelegtheit unterscheidet. Wenn wir das bisher Erreichte überblicken, so entstehen nun zwei Fragen, erstens: wie vollzieht sich die Formung und Sinnggebung des strukturlosen und absurden Seienden durch den Menschen? und zweitens: wie und woraufhin geschieht das Transzendieren des Menschen und seine eigene Verwirklichung?

Die gemeinsame Antwort auf diese beiden Fragen ist die Darlegung der allgemeinen transzendentalen Struktur des In-der-Welt-seins. War der bis hierher dargestellte Teil der Heideggerschen Analyse noch im Sinne einer Existenzphilosophie zu deuten — obwohl alle jene Existentialstrukturen bei Heidegger schon den Hinweis auf ihren transzendentalen Sinn in sich tragen — so tritt jetzt der Transzendentalismus offen zutage.

Daß das In-der-Welt-sein eine transzendente Struktur ist, heißt: der Mensch ist immer schon wesentlich mit der Welt verbunden, nicht als einzelnes Individuum in diesem und jenem Falle, sondern als „allgemeine Bedingung der Möglichkeit“ seines Existierens. In der konstitutiven, transzendentalen Leistung des Transzendierens setzt der Mensch gleichursprünglich Welt und sich selbst. Doch das bedeutet nicht, daß der Mensch im idealistischen Sinne die Welt des Seienden erschafft, sondern seine konstitutive Leistung verleiht dem Chaos des Seienden, und damit sich selbst, Sinn und Ordnung. Das Dasein projiziert seine Möglichkeiten auf den dunklen und sinnleeren Ungrund des Seienden und schafft damit erst „Welt“. Durch den Akt der Transzendenz übersteigt das Dasein das Seiende und sich selbst als Seiendes und schließt beides zu einer sinnvollen, intelligiblen Einheit zusammen.

Das Wesen des menschlichen Daseins wird nun von Heidegger als Sorge bestimmt. Sie entfaltet sich in drei Grundstrukturen: in der Existenz (Sich-vorweg-sein, Entwurf) der Faktizität (Schon-sein-in, Geworfenheit) und dem Verfallen (Sein-bei). Diese drei Bestimmungen werden mit den drei Dimen-

sionen, Heidegger sagt: Ekstasen, der Zeit in Zusammenhang gebracht. Die Geworfenheit bezeichnet die unabänderliche Gegebenheit, die in der Vergangenheit liegt. Das Dasein findet sich immer schon in einer gegebenen Welt und Situation vor, ist in sie „geworfen“, ist an sie ausgeliefert. Die Gegenwart ist durch das Verfallen an die Welt des Seienden, durch das Sein bei den alltäglichen Dingen gekennzeichnet. Die Zukunft endlich zeigt sich im Entwurf, im Sich-vorweg-sein, im Transzendieren auf die künftigen Möglichkeiten hin. Damit ist als eigentlicher Sinn der Sorge die Zeitlichkeit aufgewiesen. Im Umgang mit der Dingwelt wird die Sorge zum Besorgen, im Bezug zu den Mitmenschen zur Fürsorge.

Wir müssen hier auf eine eingehendere Analyse dieser transzendentalen Strukturen verzichten, um nur das Wesentlichste herauszuheben. Ein Grundmodus des Daseins als In-der-Welt-Seins ist die Erschlossenheit, d. h. die Fähigkeit der Auseinandersetzung mit der Welt, und auch diese Erschlossenheit erfährt eine dreifache Gliederung, nämlich in Befindlichkeit, Verstehen und Rede, die Fundamentalstrukturen des Daseins sind.

Wichtig für das Verständnis des Heideggerschen Menschenbildes ist noch die zentrale Unterscheidung von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit. Das Dasein ist immer bedroht, in dem alltäglichen Umgang mit den Dingen unterzugehen, sich an ihn zu verlieren, ihm zu verfallen. Entsprechend den drei Grundweisen der Erschlossenheit gibt es auch drei solche der Verfallenheit: Neugier, Zweideutigkeit, Gerede. Hier verbleibt das Dasein im Zustand der Uneigentlichkeit, verschreibt sich der Herrschaft des „Man“. Es ist die Grundstimmung der Angst, die den Menschen aus diesem Zustand befreit und ihn auf sich selbst zurückwirft. Sie bringt das Dasein aus der Uneigentlichkeit heraus vor sein eigentliches Selbst. Die beruhigte Selbstsicherheit, die alltägliche Vertrautheit wird zerstört, das Dasein ist der bedrohenden Unheimlichkeit des Nichts ausgesetzt und nur so findet es in der „Entschlossenheit“ zu seiner Eigentlichkeit.

Aber diese durch die Angst offenbarte Eigentlichkeit des Menschen zeigt ihm zugleich seine grundsätzliche Endlichkeit. Der Mensch ist nicht der autonome Schöpfer, wie ihn der Idealismus sah. Er besitzt zwar die schöpferische Fähigkeit des Entwerfens transzendentaler Strukturen, aber diese ist doch sehr begrenzt, in der Vergangenheit durch das Geworfensein in das Da, unabhängig von jeglicher menschlichen Entscheidung, und in der Zukunft durch den Tod. Der Tod ist nicht einfachhin Grenze und Ende des Lebens, sondern als seine „eigenste, unbezügliche, unwiederholbare Möglichkeit“ dem Dasein immer schon gegenwärtig. Der Tod steht ständig in das Leben hinein, das Dasein muß sich stets mit ihm auseinandersetzen, ist ein dauerndes Sichverhalten zu ihm, ein „Sein-zum-Tode“. Nichts wirft den Menschen so sehr aus seiner Alltäglichkeit heraus, nichts bringt ihn so in das Bewußtsein seiner grundsätzlichen Endlichkeit wie das Wissen um den Tod. Durch die Einbeziehung des Phänomens des Todes wird erst die letzte Ganzheit des Daseins durch alle Sonderstrukturen hindurch gewonnen.

4. Wir haben bisher in dem Menschenbild Heideggers drei Stufen aufgezeigt, die aber bei ihm eine unzerreißbare innere Einheit bilden. Die erste ist die Erkenntnis der Sinnlosigkeit und Absurdität des bloßen Seienden, d. h. die Nichtanerkennung objektiver, vorgegebener Sinn- und Wertordnungen (die allgemeine Voraussetzung, die Heidegger mit den anderen Transzendentalphilosophen teilt). Die zweite Stufe besteht in der Heraushebung eines Seienden: des Menschen, und in seiner Charakterisierung. Die dritte Stufe weist dann die Strukturen auf, die vom Menschen her (oder durch ihn hindurch) auf das Seiende hin (und damit auch auf ihn selbst hin) entworfen werden, transzendente Strukturen, die aber den wesentlich endlichen Charakter des Menschen offenbar machen. Diese fundamentale Endlichkeit, die den Heideggerschen Transzendentalismus grundsätzlich von der unendlichen schöpferischen Aktivität des Idealismus unterscheidet, bildet nun den Ansatz zu einer weiteren Stufe. Es entsteht die Frage nach dem, was den Menschen zu seiner Faktizität bestimmt, was ihn in seine Geworfenheit wirft. Und da ist auch der Punkt, wo die Heideggersche Philosophie aufhört, bloße Anthropologie zu sein und wo sie Fundamentalontologie wird; womit nicht gesagt sein soll, daß die Anthropologie nicht von vornherein auf ihr ontologisches Ziel angelegt war.

Um den Zugang zu dieser vierten Stufe zu finden, betrachten wir die vertiefte Interpretation einer Grundstruktur des Daseins, nämlich der Existenz, als Ek-sistenz. Existenz bedeutet, wie wir gesehen haben, das Sich-vorwegsein des Daseins in seinen eigenen Möglichkeiten. Die veränderte Schreibweise Ek-sistenz will andeuten, daß diese Möglichkeiten nicht nur selbstentworfen des Daseins sind, sondern auch ihm vorgegebene von Sein, in das der Mensch hinaussteht, ek-sistiert. Und damit ist die Frage nach dem Werfen beantwortet. Es ist das Sein selbst, das den Menschen wirft und entwirft und durch ihn hindurch dem Seienden Sinn und Wahrheit verleiht. Im Lichte dieses Entwurfes des Seins wird das Seiende (und damit auch der Mensch) erst das, was es ist. Der Mensch hat die Aufgabe, diesen Entwurf verstehend aufzunehmen, auf die Sprache des Seins zu hören. Er ist „Hirte des Seins“. Freilich bleibt ihm im Rahmen seiner Geworfenheit, deren Subjekt das Sein ist, ein Spielraum von Freiheit zu eigenen Entwürfen, aber diese können die aus dem Sein stammenden, geworfenen Voraussetzungen niemals übersteigen.

Wichtig ist nun — und darin unterscheidet sich der Heideggersche wesentlich von den anderen Transzendentalismen —, daß dieses Sein, das durch das individuelle Subjekt hindurch allgemeine Strukturen konstituiert, nicht als ein überzeitliches absolutes Subjekt gefaßt werden kann. Es sind nicht zeitlose, unveränderliche Normen, die hier konstituiert werden, sondern es sind jeweils geschichtlich-epochale Fügungen. Und das heißt auch nicht, daß hier ein überzeitliches Sein jeweils in die Geschichte eingriffe. Sondern das Sein selbst ist geschichtlich. So wie die Zeitlichkeit sich als der letzte Sinn des Daseins erwies, so ist die Zeit auch aufs tiefste mit dem Sein selbst verbunden. Heideggers Transzendentalismus wurzelt so grundlegend in einem jenseits

von Subjektivität und Personalität stehenden irrationalen, selbst geschichtlichen Sein.

Wir werden bei den anderen Vertretern des Transzendentalismus sehen, wie dieser Wurzelgrund des Transzendentalen entscheidenden Wandlungen unterliegt. Und an dieser Stelle können wir auch schon Rechenschaft ablegen über die Grundabsicht, die uns hier in dieser Arbeit leitet und die auch die Ordnung der behandelten Philosophien bestimmt. Wir haben gezeigt, daß die Voraussetzung des Transzendentalismus im allgemeinen die Auflösung objektiver Formen und Normen in einen irrationalen Fluß ist. Wenn nun der transzendente Ansatz dieser Situation gegenüber zum Wiederaufbau allgemeingültiger Ordnungen drängt, so vollzieht sich dieser (systematisch gesehen) schrittweise in ständig sich steigernder Verfestigung dieser Ordnungen. Diesen systematischen Prozeß haben wir zum Leitfaden unserer Untersuchung gemacht und deshalb von der historischen Reihenfolge des Auftretens der verschiedenen Transzendentalphilosophien ganz abgesehen. Aus diesem Grunde wurde Heidegger zuerst behandelt, dessen transzendentaler Ansatz, wie gezeigt, noch ganz tief im Irrational-Zeithaften verwurzelt ist. Dieser systematische Weg wird uns nun weiterführen über Husserl (dessen transzendentes Bewußtsein schon wesentlich rationaler und abstrakter ist) zu dem Neukantianismus zunächst der südwestdeutschen Schule (der das geschichtliche Element nur im Bezug auf allgemeine Wertnormen anerkennt) und dann der Marburger Richtung, für die im Extrem, besonders bei Cohen, das Geschichtlich-Irrationale aus dem transzendentalen Bereich völlig verbannt ist.

Der Mensch in der Phänomenologie Husserls

Die Husserlsche Phänomenologie hat bei Problemen der reinen Logik eingesetzt und hat sich mit anthropologischen Fragen nie eingehend beschäftigt, ja ihr Schöpfer wendet sich sogar ausdrücklich gegen die Anthropologie, sofern sie als fundamentale philosophische Disziplin auftritt. Aber es lassen sich doch einige Grundlehren aus dem Husserlschen Denken herauskristallisieren, die für die Anthropologie von Bedeutung sind und auch historisch auf sie eingewirkt haben.

Bei Husserl kommt der Transzendentalismus, vor allem in seinen späteren Schriften, in ganzer Klarheit zum Ausdruck. Bei ihm wird scharf geschieden zwischen der realen psychischen Subjektivität und dem transzendentalen reinen Bewußtsein, welches das eigentliche Wesen des Menschen sichtbar macht. Die Struktur dieses transzendentalen Bewußtseins unterscheidet sich nun in wesentlichen Punkten von dem Aufbau der transzendentalen Ordnungen bei Heidegger. Die Intentionalstruktur, die bei Husserl eine zentrale Rolle spielt, hatte bei Heidegger als Sorge einen entschieden existenzialen Charakter und war wesentlich in der Zeitlichkeit fundiert; jetzt aber ist sie stärker rational und steht der Zeitproblematik viel weniger nahe. Hus-

serls Position ist eindeutig die einer transzendental-idealistisch-konstitutiven Bewußtseinsphilosophie und sie nähert sich damit dem Neukantianismus. Husserl hat auch ausdrücklich die Vertiefung der Intentionalstruktur in Richtung auf die faktische Existenz (wie sie Heidegger vornahm), als Anthropologismus und Psychologismus abgelehnt. Sein Wesensapriori geht von einem universalen Bewußtsein aus und knüpft historisch an den Rationalismus des cartesischen cogito an. In diesem Zusammenhang ist auch Husserls rationalistisches Ideal der Philosophie als strenger Wissenschaft zu verstehen. Es ist ferner für den Unterschied zu Heidegger bezeichnend, daß bei diesem die phänomenologische Reduktion gar nicht zur Anwendung kommt, während sie doch bei Husserl die zentrale Rolle spielt. Mit dieser Reduktion wird eben alle Faktizität und Existentialität eingeklammert und nur das reine Bewußtsein in den Blick genommen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß beide, Heidegger und Husserl, Transzendentalphilosophen sind, d. h. daß sie beide allgemeine apriorische Strukturen des Menschseins ins Zentrum ihrer Untersuchungen rücken. Aber während Heidegger seinen Blick mehr auf die Wurzel und den Ursprung dieser Strukturen richtet, die nach ihm in den irrationalen Tiefen der Zeitlichkeit entspringen, ist Husserl mehr an der Herausarbeitung der allgemeinen Strukturen selbst interessiert, welche, dadurch daß man von ihrem Wurzelgrund absieht, einen wesentlich lebloseren und rationaleren Charakter erhalten.

Es ist allerdings nicht so, daß Husserl die Frage nach dem Ursprung der transzendentalen Konstitution gänzlich übergeht. Vor allem in seinen späteren Schriften (möglicherweise unter einem gewissen Einfluß Heideggers) hat er sich ihr genähert. Die bisherige solipsistische Betrachtung wird durch eine intersubjektive ergänzt. Als Ursprung der transzendentalen Leistung wird jetzt eine Pluralität von getrennten Monaden angenommen. Wenn man unseren systematischen Ansatz von Heidegger zu Husserl hier anwendet, so wird man sagen können, daß die irrational-zeitliche einheitliche, seinshafte Wurzel des transzendentalen Entwurfes im Heideggerschen Denken jetzt bei Husserl sich in die Vielheit einzelner Monaden strukturiert, ein Prozeß, der die spätere rationale Strukturierung des einen transzendentalen Subjekts vorbereitet. Zwar bilden sich bei Husserl jetzt auch Ansätze zu einem Verständnis von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, aber der Abstand von Heidegger bleibt deutlich. Vor allem werden bei Husserl die transzendentalen Strukturen immer auf die aktive Leistung der Subjekte zurückgeführt, die von Heidegger angestrebte Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung damit also nicht mitvollzogen und die für Heidegger fundamentale passive Struktur der Befindlichkeit auf diese Weise nicht beachtet.

Wenn diese aktiven Leistungen nun von einem einzigen transzendentalen Subjekt übernommen werden, anders ausgedrückt: wenn diese Vielheit der Monaden sich zu einer Einheit zusammenschließt, dann stehen wir beim Neukantianismus. So stellt die Husserlsche Phänomenologie (in unserer systematischen Ordnung) einen Übergang dar von dem existentialen Transzendentalismus Heideggers zum rationalen Transzendentalismus der Neukantianer.

Das Menschenbild des Neukantianismus

So wie von Heidegger über Husserl zum Neukantianismus ein systematisches Fortschreiten von der geschichtlichen Bedingtheit zu einer mehr rationalen Verfestigung der transzendentalen Strukturen stattfindet, so kann man eine ähnliche Beziehung auch innerhalb des Neukantianismus beobachten. Auch hier gibt es verschiedene Richtungen, die man in eine solche systematische Ordnung bringen kann.

Dem Element der Geschichtlichkeit am nächsten steht die Südwestdeutsche Schule, deren Hauptvertreter Windelband und Rickert sind. Sie knüpfen in ihrem Philosophieren entschieden an die Kulturwissenschaften an, d. h. an die Wissenschaftsgebiete, in denen Mensch und Geschichte eine zentrale Rolle spielen. Die Bedeutung der geschichtlichen Einmaligkeit geht hier so weit, daß sie sogar die Methode der Kulturwissenschaften bestimmt. Diese wird als individualisierende der generalisierenden Methode der Naturwissenschaften gegenübergestellt. Das sieht zunächst so aus, als ob damit für unser Anliegen ein völliger Historismus und Relativismus in der Anthropologie die Folge wäre. Das wird aber gleich durch die Bestimmung zurückgewiesen, daß die Beurteilung des Geschichtlichen von transzendentalen überzeitlichen Maßstäben aus zu geschehen habe. Das geschichtliche Sein des Menschen hat als solches, in seiner puren Faktizität, noch keine Geltung. Es gewinnt sie erst durch seine Beziehung auf ein transzendental-konstitutives Reich von zeitlos gültigen Werten. Man wird den Unterschied zu den vorher behandelten Transzendentalphilosophien bemerken. Die transzendentalen Strukturen, die bei jenen in ihrem Ursprung in der Geschichtlichkeit verwurzelt und noch enger auf den Akt der Konstitution bezogen waren, werden zwar jetzt auch noch mit der lebendigen Geschichte in Verbindung gebracht, aber nur nachträglich als Maßstab und Bewertung dieser gegenüber, in sich selbst sind sie völlig unabhängig von historischen Werten. Das Sein des Menschen ist wesentlich Wohnstätte und Träger übergreifender, überindividueller Vernunftfunktionen. Diese werden als ein Normbewußtsein gefaßt, das dem Menschen als ein Sollen gegenübertritt und so dessen Sein prägt. Durch diese Verankerung in den Kulturwissenschaften will die Südwestdeutsche Schule ausdrücklich dem Formalismus und Rationalismus entgegen, den sie in ihrer neukantianischen Schwesterschule der Marburger Richtung bekämpft.

Aber selbst innerhalb dieser Marburger Schule, die für ihre streng logizistische und naturwissenschaftlich ausgerichtete Haltung bekannt ist, lassen sich noch verschiedene Richtungen aufzeigen. Ein Denker wie Ernst Cassirer steht der Südwestdeutschen Schule zweifellos noch am nächsten. Er hat zwar zunächst grundlegende Untersuchungen naturphilosophischen Problemen gewidmet, später sich jedoch auch solchen der Kulturphilosophie und Anthropologie zugewandt. Der Transzendentalismus kommt bei Cassirer klar in seiner Gegenüberstellung von „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ (wie auch ein Werk von ihm heißt) zum Ausdruck, wobei er den Begriffen Funktion, der Form, der Konstitution eindeutig den Vorrang gibt vor denen der Sub-

stanz, des Inhalts, des fertig Gegebenen. Interessant ist in unserem Zusammenhang, daß bei ihm die transzendentalen Formen nicht schlechthin jenseits jeder Zeitlichkeit stehen, sondern daß er eine innere Entwicklung ihrer Struktur für möglich hält (wodurch er systematisch in diesem Punkte eigentlich noch vor die Südwestdeutsche Schule zu stehen kommt). In Übereinstimmung mit seinem transzendentalistischen Standpunkt bestimmt Cassirer den Menschen als das symbolische Wesen, weil er im Gegensatz zum Tier Symbole zu formen, Sinn zu verleihen, Gestalt und Struktur zu geben vermag. Besonders in der Sprache kommt diese symbolische Funktion des Menschen zum Ausdruck. Neben der Sprache sind andere für den Menschen charakteristische Anwendungsbereiche für den Symbolismus mit seiner Universalität und Allgemeingültigkeit: der Mythos, die Religion, Kunst, Wissenschaft und Geschichte. Alle diese Kulturbereiche des Menschen hat Cassirer seiner transzendentalen Betrachtungsweise unterworfen.

Steht so Cassirer in seinem Denken der Südwestdeutschen Schule noch nahe, so finden wir eine völlige Abkehr von deren Bindungen an die Geschichte bei Cohen und Natorp. (Selbst hier muß man noch eine Einschränkung machen: Natorp hat in seinem Alterswerk eine entschiedene Horizonterweiterung vorgenommen, von der wir hier aber absehen wollen.) Bei diesen beiden Denkern, am schärfsten bei Cohen, verfestigen sich die transzendentalen Strukturen nun zu einem unveränderlichen, überzeitlichen System von Normen und Prinzipien. Der transzendente Akt ist völlig unabhängig von jeglicher Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Das menschliche Subjekt ist eher eine allgemeingültige logische Konstruktion denn ein lebendiges Sein. Der strenge Rationalismus und die Anlehnung an die naturwissenschaftlichen Methoden tritt überall hervor. Alle Subjektivität, Irrationalität und individuelle Lebendigkeit ist aufgesogen in einem allgemeingültigen System transzendentaler Ordnungen.

*

Unsere systematische Betrachtung hat uns geführt von den ersten Ansätzen des transzendentalen Gedankens im Existentialismus und Pragmatismus (wo der Transzendentalismus noch fast subjektiven Charakter hat), über Heidegger (wo er seine entscheidenden Wurzeln im Element der Zeitlichkeit findet) weiterhin über Husserl (wo sich die Ablösung des Transzendentalen von Zeitlichkeit und Subjektivität schon weit stärker anbahnt) hin zum Neukantianismus (in dem sich im Extrem der Transzendentalismus rationalistisch, systematisch verfestigt und Zeitlichkeit und Subjektivität ganz hinter sich läßt). Wenn wir eingangs sagten, daß der Transzendentalismus den Abbau der objektiv gegebenen Formen und Normen zur Voraussetzung hat, wie er von Strömungen wie dem Skeptizismus, Relativismus, Irrationalismus, Subjektivismus usw. vollzogen wird, so können wir die hier aufgezeigte Entwicklung als einen Wiederaufbau allgemeingültiger Ordnungen vom Subjekt aus bezeichnen.

Ein weiterer Schritt, der aber über den eigentlichen Transzendentalismus hinausführt, ist dann mit dem Objektiven Idealismus gegeben, in welchem die Wirklichkeit des Menschen nicht nur von transzendentalen Strukturen geformt wird, sondern sich mit diesen identifiziert, so daß diese als einzige, eben dann geistige, ideale Wirklichkeit bestehen bleiben.

Wir haben diese systematische Entwicklung hier in der Richtung vom Existentialismus zum Objektiven Idealismus verfolgt. Man könnte es ebenso umgekehrt machen und dem Abbau der festen transzendentalen Strukturen in Richtung auf wachsende Geschichtlichkeit und Subjektivität nachgehen. Mit der wirklichen Entwicklung in der Geschichte der Philosophie sind solche systematische Betrachtungen ohnehin nie identisch, denn die Philosophiegeschichte ist kein totes System, sondern ein lebendiger Prozeß.