



TOMASZ KUBALICA

Johannes Volkelt und Heinrich Rickert angesichts des Problems der Metaphysik¹

*Johannes Volkelt and Heinrich Rickert
and the Problem of Metaphysics*

ABSTRACT: The lecture elucidates and compares Johannes Volkelt's and Heinrich Rickert's positions on the problem of metaphysics. It comes to a reference of views representative of the metaphysical approach of early neo-Kantian Johannes Volkelt to representative of Baden School of late New-Kantian, Heinrich Rickert. In the lecture I would like to make the reconstruction and the analysis of philosophies of Volkelt and Rickert in the context of the problem of metaphysics. The object is the content, premises and consequences of their philosophy in comparison to New-Kantian and other philosophy. The basis for the reconstruction is their expressions in their various writings. The purpose is the analysis of the transformation of western metaphysics and their influence on the contemporary thinking about the world.

KEY WORDS: Heinrich Rickert • Johannes Volkelt • neo-Kantianism • metaphysics

Im Aufsatz werden zwei Annäherungen an das Problem der Metaphysik, die sich in der deutschen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts herausgebildet haben, präsentiert und verglichen: zum einen die des „frühen“ Neukantianers der metaphysischen Richtung – Johannes Volkelt – und zum anderen die des „späten“ Neukantianers der Südwestdeutschen Schule – Heinrich Rickert. Beide waren trotz des szientistischen Glaubens der Zeit der einheitlichen Meinung, dass man über das Außersinnliche immer wieder philosophieren könne: Volkelt hat diese Möglichkeit mit der kritischen Metaphysik und Rickert mit der Werttheorie (Axiologie) erkannt. Darüber hinaus haben beide einen positiven Ansatz in Bezug auf die Kritik von Kant. Unabhängig einer Reihe von Gemeinsamkeiten gibt es aber zwischen ihnen auch erhebliche Unterschiede.

¹ Das Projekt wurde vom Nationale Wissenschaftszentrum (NCN) auf der Grundlage der Entscheidung Nummer DEC-2011/03/B/HS1/00373 finanziert.

Der Begriff der Metaphysik wurde bei Kant in Bezug auf die traditionelle Metaphysik in seinem Umfang stark eingegrenzt. Die Metaphysik von Kant wurde vollkommen anders als die klassische Metaphysik von Aristoteles oder von Thomas von Aquin verstanden². So entstanden in Folge eine Menge verschiedener Metaphysiken, die sich nach ihrem Typus mindestens in zwei Gruppen einteilen lassen: (1) die klassischen und (2) Kant'schen Metaphysiken. Kants Vorstellung über die Metaphysik wird vor allem als Abbild der damals in der deutschsprachigen Philosophie herrschenden Leibniz-Wolffschen Metaphysik (Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten) verstanden, die in Bezug zur klassischen Metaphysik deutlich eingengt wurde. Aus dieser Tradition entstand die Aufteilung der Metaphysik in die *mataphysica generalis* und die *metaphysik specialis*, die sich mit den verschiedenen Bereichen des Seins wie Gott, der Welt und den Menschen beschäftigt³. Daraus folgte auch die sogenannte „Schulphilosophie“ des 18. Jahrhunderts nach dem Verständnis der Metaphysik von Kant, das heißt die Anerkennung, dass die richtige Metaphysik vor allem die *metaphysik specialis* sei. Aus dem Gegenstand der Metaphysik im kantischen Sinne wurden das Sinnliche und das empirisch Erkennbare ausgeschlossen. Im Gegensatz dazu wurde die vormoderne, klassische Metaphysik als solche verstanden, die alles Seiende zum Gegenstand hat. Die klassische Metaphysik setzt voraus, dass ihr materieller Gegenstand mit dem Gegenstand jeder Wissenschaft im Unterschied zum formalen Gegenstand gleichgesetzt werden muss: Die Metaphysik im klassischen Sinne soll genau wie die Wissenschaft die Wirklichkeit erforschen. Der Unterschied zwischen dieser Art der Metaphysik und der Wissenschaft besteht im methodologischen Charakter und betrifft den formalen Gegenstand, das heißt die Auffassungsweise des Gegenstandes. Als Konsequenz entstanden zwei metaphysische Philosophien in verschiedenem Umfang: Die klassische Metaphysik wird weiter als die kantische verstanden.

Im Zusammenhang damit ist Christian Krijnen der Meinung, dass die von Kant inspirierte Wertephilosophie des Neukantianismus die Absicht eines Versuchs der Überbrückung der sogenannten Kluft zwischen Faktizität und Sinn in der Zeit der „Krise der Metaphysik“ hatte. Die Sinn- und Werttheorie von Rickert wird von ihm als eine „Nachmetaphysik“ gesehen, die als eine Art Antwort auf diese Zeitfrage betrachtet werden soll. Diese „Nachmetaphysik“ entstand in der Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen der vorkantischen Metaphysik. Als Paradigma des traditionellen metaphysischen Denkens betrachtete Krijnen den metaphysischen Idealismus

² Cf. A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, S. 15ff.

³ Cf. *Ibidem*, S. 30f.

von Platon, dessen Grundlagen nach dieser Interpretation in der Ontologie der „Zweiweltenlehre“ liegen⁴. Nach dieser Auffassung wird die platonische Metaphysik als solche bezeichnet, die den wahrhaftigen Grund des Seienden und der Erkenntnis in einer Sphäre der übersinnlichen Ideen sucht, die sowohl den Grund für die „Seiendheit des Seienden“ als auch für die Geltung des Geltenden sind. Die Nachmetaphysik wird also als Gegensatz zur vor-kantischen Metaphysik bezeichnet, deren Ansatz Kants Philosophie mit der „kopernikanischen Wende“ war, die die Begründung weder im sinnlichen noch im übersinnlich Seienden als Ding an sich, sondern in einer neuen, transzendentalen Gegenstandsart sah⁵. Der Unterschied zwischen der Metaphysik und der Nachmetaphysik wird damit auf die geltungsprinzipielle Auffassungsweise reduziert. Zusammenfassend kann man allgemein sagen, dass die Metaphysik ihre Prinzipien im Seienden und die Nachmetaphysik in der Geltung begründet: Die Metaphysik fundiert ihre Grundlagen in der erfahrungsjenseitigen Transzendenz und die Nachmetaphysik in der erfahrungsdiesseitigen Transzendenz.

Dieses Schema betrifft vor allem die Wertphilosophie von Heinrich Rickert als Vertreter der ‚spät‘-neukantischen Südwestdeutschen Schule. Im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen der Metaphysik und der Nachmetaphysik entsteht jedoch eine wichtige Frage nach dem Umfang dieser Trennung. So gibt es eine metaphysische Richtung, unter anderem von Johannes Volkelt, im Rahmen des „frühen“ Neukantianismus, in der – wie es scheint – das Problem der nachkantischen Metaphysik nicht in dem von Krijnen dargestellten Sinne der Philosophie der Geltungsprinzipien gefasst wurde. In Folge muss man fragen, ob diese geltungsprinzipielle Interpretation der nachmetaphysischen Wendung für die Gesamtheit der nachkantischen sowie auch der neukantischen Philosophie allgemein gilt. Wenn ja, muss man die Frage nach der neukantischen Metaphysik stellen, ob diese Metaphysik als eine Nachmetaphysik bestimmt werden kann, wenn sie wie bei Volkelt nicht nur die nicht-seienden Geltungsprinzipien, sondern auch die transzendente Methode nicht akzeptiert. Vielleicht gibt es eine Art der nachmetaphysischen Philosophie, nach der ein nicht-geltender, sondern ein seiender Inbegriff von Geltungsprinzipien verstanden werden müsste.

⁴ Cf. C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn: Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg 2001, s. 33.

⁵ Cf. *Ibidem*, s. 34.

„Späte“ und „frühe“ Nachmetaphysik

Sowohl Volkelts als auch Rickerts Philosophie mit ihren Einstellungen zur Metaphysik waren die Folge des philosophischen Bewusstseins des 19. Jahrhunderts, das mit dem symbolischen Datum des Ablebens Hegels beginnt⁶. Ab dieser Zeit hat die Philosophie über den idealistischen Charakter ihre bis dahin führende und beherrschende Position im geistigen Leben Deutschlands zugunsten der Wissenschaft verloren: Die Wissenschaft hat einen wohlverdienten Sieg über die hegelschen Spekulationen davongetragen. In Konsequenz musste die Philosophie in Opposition zum Hegelianismus und seiner Metaphysik in der Richtung der Wissenschaft und der historischen Bildung einen neuen Weg finden. Der übertriebene Ehrgeiz der spekulativen Philosophie in Bezug zu den sich dynamisch entwickelnden Einzelwissenschaften hat zum Zusammenbruch geführt, dessen Folge die Trennung von Philosophie und Wissenschaft war: Die Einzelwissenschaften haben sich gegenüber der Philosophie emanzipiert. Die philosophische Forderung der Begründung der Einzelwissenschaften wurde ihr abgesprochen, und die Philosophie selbst hat ihre eigene wissenschaftliche Legitimation verloren.

Das philosophische Vakuum dieser Zeit versuchten der Szientismus und der Materialismus in verschiedenen Formen wie dem „vulgären“ Materialismus von Karl Ludwig Büchner, August Christoph Carl Vogt, Jakob Moleschott, dem historischen Materialismus von Karl Marx und Friedrich Engels bis hin zum antropologischen Materialismus von Ludwig Andreas Feuerbach zu füllen⁷. Der Materialismus bedeutete die Ablösung der Philosophie durch einen weltanschaulichen Überbau infolge der popularisierten naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse (Evolutionstheorie, Mechanizismus). Büchner hat in seinem Buch *Kraft und Stoff* aus dem Jahr 1855 die Überlegenheit des Materialismus folgendermaßen dargestellt: „Gegen die nüchternen, aber schlagenden Waffen des physischen und physiologischen Materialismus kann der Idealismus nicht standhalten; der Kampf ist ein zu ungleicher“⁸. Somit hatte der szientistische Materialismus die Überlegenheit gegenüber dem hegelschen Idealismus erreicht. Dieser Materialismus hatte Volkelt unter anderem zum Einschlagen des philosophischen Wegs angeregt, weil er den Drang zu den Weltanschauungsfragen der eingehenden Lektüre des ungewöhnlich erfolgreichen Bestsellers *Kraft und Stoff* von Ludwig

⁶ Cf. *Ibidem*, S. 73f.

⁷ Cf. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*, Frankfurt am Main 1983, S. 123f.

⁸ L. Büchner, *Kraft und Stoff: Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemeiner verständlicher Darstellung*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1856, S. 260.

Büchner in seiner Jugendzeit verdankte, der für ihn einen weltanschaulichen Überbau bedeutete, der vom religiösen zum naturwissenschaftlichen errichtet wurde.

Dem Positivismus liegen der Materialismus und der Szientismus zugrunde. Die philosophische Idee des Positivismus besteht in der Forderung, alle Erkenntnisse auf die Darstellung von „positiven“ Befunden zu beschränken und alles Transzendente aus den Überlegungen auszuschließen, wie es in der Orientierung an „harten Fakten“ und nachgewiesenen wissenschaftlichen Erkenntnissen des Positivismus von David Hume, August Comte und John Stuart Mill geschehen ist. Als Folge kann jegliches metaphysische Forschen keinen Platz im Bereich der Wissenschaften finden. Die Quellen dieser antimetaphysischen Einstellung wurden von Volkelt in der Angst vor dem Unerfahrbaren gesehen und folgendermaßen beschrieben:

Die Positivisten fürchten ins Bodenlose zu sinken, wenn sie die sogenannte Erfahrung nicht unmittelbar unter ihren Füßen spüren: Alles Deuten und Begreifen der Erfahrung gilt ihnen als Selbsttäuschung oder Windbeutelerei. Mit einer Genügsamkeit, die auf anderen Gebieten beneidenswert wäre, stellen sie der Philosophie ausschließlich die Aufgabe, getreu wiederzugeben, was die Erfahrung enthält⁹.

So haben die Positivisten die Grundlage alles möglichen Wissens in der genügsamen, anspruchslosen und engverstandenen Sinnlichkeit der Erfahrung gefunden, die den Begriff der Erfahrung zu den Sinneseindrücken einengt. In Folge dieser Annahme sind die Positivisten der Meinung, dass man nur solche Dinge wissenschaftlich erforschen kann, die man mit den Sinnen wahrnehmen kann. Solche Angst vor der Bodenlosigkeit führt bei den Positivisten zu dem knappen Verständnis der Erfahrung, die wegen der angeblichen Forderung der Objektivität nur mit der Außenerfahrung gleichzusetzen wäre. Diese positivistische Genügsamkeit wird von einer gewissen Art der Anspruchslosigkeit motiviert, das heißt, es geht darum, dass man nicht zu viele Ansprüche an die Wissenschaft zu stellen versucht. Als Folge jedoch bekäme man ein Ergebnis von geringem geistigen Wert, das meist nur der biologischen Unterhaltung dienen könnte. Dieser Einstellung hat Volkelt vorgeworfen, dass sie das Grundbedürfnis der Metaphysik nicht erfüllen kann. So wurde die Vergeblichkeit der spekulativen Metaphysik durch die positivistische Angst vor der Metaphysik ersetzt.

⁹ J. Volkelt, *Über die Möglichkeit der Metaphysik: Antrittsrede gehalten zu Basel am 23. Oktober 1883*, Hamburg 1884, S. 10-11.

Wenn man den Neukantianismus allgemein begreifen will, zeigt sich vor allem ein Trend für die erkenntnistheoretischen Fragestellungen¹⁰. Eine Reduktion der Philosophie zur Erkenntnistheorie war typisch für die neukantsche Philosophie, was aus ihren historischen Quellen deutlich hervorgeht. Der Bezug des Neukantianismus auf Kant bedeutet keine kantsche Orthodoxie, sondern eine Begründung der Wissenschaft und der Philosophie in einem neuen philosophiegeschichtlichen Kontext. In der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger hat Ernst Cassirer das Wesen des Neukantianismus folgendermaßen beschrieben:

alle namhaften Vertreter des ‚Neukantianismus‘ stimmten mindestens in dem einen Punkt überein: daß der Schwerpunkt von Kants System in seiner Erkenntnislehre zu suchen sei, daß das ‚Faktum der Wissenschaft‘ und seine ‚Möglichkeit‘ Anfang und Ziel von Kants Problemstellung bilde. In dieser Fragestellung und in ihr allein lag für sie der wissenschaftliche Charakter und der wissenschaftliche Vorrang der Kantischen Lehre begründet¹¹.

Neben dem Kantianismus war also eine Art des angemessenen Szientismus das Kennzeichen der Methodologie des Neukantianismus. Die Folge dieser Wissenschaftlichkeit war die Forderung sowohl des Kritizismus als des Apriorismus, Phänomenalismus und Agnostizismus¹². Die Konsequenz dieses neukantschen Szientismus und Agnostizismus war unter anderem die Negation der Legitimität der Metaphysik: Die Metaphysik könne nicht als ein Bereich der modernen Wissenschaft betrachtet werden. Durch solche antimetaphysische Position war vor allem der späte Neukantianismus gekennzeichnet, er umfasste nicht die metaphysische Richtung des frühen Neukantianismus, dessen Vertreter unter anderen Johannes Volkelt war. Man muss jetzt aber diese Frage nach der Position zur Möglichkeit der Metaphysik in Bezug auf Heinrich Rickert stellen, der zu einer späteren Phase des Neukantianismus gehörte, die die beiden neukantschen Hauptschulen – die Marburger und die Südwestdeutsche Schule – umfasst.

¹⁰ Cf. M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczeństwa wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970, S. 28f.

¹¹ E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation (1931)*, [in:] *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931), Gesammelte Werke*, Bd. 17., Darmstadt 2004, S. 222.

¹² Cf. B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław 1997, S. 9.

Rickert und Metaphysik

Heinrich Rickert hat in seinem Text über Wilhelm Windelband drei Punkte genannt, die beide neukantischen Schulen verbinden: (1) die Berufung auf Kant, (2) die Ablehnung der „Dinge an sich“ in der Metaphysik und (3) das Streben zur Kulturphilosophie¹³. Der Fokus soll auf der zweiten Gemeinsamkeit liegen, in der Rickert nur die Metaphysik der Substanz als gegeben ansah und nicht aller metaphysischen Überlegungen. Man könnte also *e contrario* die Schlussfolgerung daraus ziehen, dass die Metaphysik ohne dem „Ding an sich“ von den späten Neukantianern akzeptiert werden könne. Als solche nicht-substanzielle Metaphysik kann man die Wertphilosophie der Badischen Schule und von Rickert selbst interpretieren; dass der geltende Wert ein Ersatz vom existierenden „Ding an sich“ sei. Man muss der Schlussfolgerung von Christian Krijnen zustimmen, dass „von einer eigenständigen Wertphilosophie erst seit etwas mehr als hundert Jahren gesprochen werden kann – das Anliegen der Wertphilosophie erstreckt sich sichtlich auf Themen, die einst in der traditionellen Metaphysik aufgehoben waren“¹⁴. Die Wertphilosophie hat also in der Geschichte der Philosophie die metaphysische Problematik nicht geändert, sondern eine neue Möglichkeit in der Darstellung dieser Problematik eingeführt, die die Schwierigkeiten mit dem ontischen Begreifen des Transsubjektiven mithilfe der axiotischen Auffassung zu vermeiden versucht. Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Transsubjektiven wurde von der Wertphilosophie abgeschwächt, was sowohl positiv als auch negativ beurteilt werden kann: einerseits wurde das Problem der ontischen Differenz zwischen dem Erkennendem und dem Erkannten losgelöst und andererseits muss eine lediglich axiotische Auffassung der Erkenntnis als bodenlos angesehen werden. Die Ablehnung des Ballasts der ontisierenden Prämissen der traditionellen Metaphysik kann – wie es unter anderem Volkelt getan hat – einerseits als grundloser Idealismus beurteilt werden, der die Objektivität der Erkenntnis unmöglich macht. Andererseits ermöglicht die Bereicherung der philosophischen Sprache um den Wertwortschatz eine differenziertere Darstellung der unerfahrbaren, aber notwendigen Bedingungen der Erkenntnis und der Kultur.

Der Begriff des Wertes wurde von Hermann Lotze an die Spitze der Logik und der Metaphysik gestellt und die neue Grundwissenschaft als Wertlehre hervorgehoben, die die Badener übernommen und weiterverfolgt haben. Diese positive Einstellung zur Metaphysik im bestimmten Sinne kann

¹³ Cf. H. Rickert, *Wilhelm Windelband*, 2. Auf., Tübingen 1929, S. 17; cf. auch C. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn*, S. 84 (Fußnote 27).

¹⁴ C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn*, S. 89.

man bei Windelband sehen, der eine Gleichsetzung der Erkenntnistheorie mit der Metaphysik folgendermaßen dargestellt hat:

Wenn man die Wissenschaft von der absoluten Realität Metaphysik nennt, so geht die Erkenntnistheorie der Metaphysik weder vorher, noch folgt sie ihr, sie ist weder Voraussetzung noch die Rechenprobe der Metaphysik, sondern sie ist die Metaphysik selbst¹⁵.

Diese Identifizierung der Erkenntnistheorie mit der Metaphysik wird nur möglich, wenn die Metaphysik von Windelband im Sinne von Fichtes Wissenschaftslehre oder von Hegels Logik verstanden wird. Man muss damit jedoch annehmen, dass es weder um die klassische Metaphysik der Substanz noch um die moderne Metaphysik des „Dinges an sich“ geht.

Die Beziehung zwischen der Ontologie und der Metaphysik wurde von Rickert in seinem Werk *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* im Jahr 1930 dargestellt, die als eine Auseinandersetzung mit Heideggers fundamentaler Ontologie betrachtet werden kann. Die Ontologie wurde von Rickert als Wissenschaft betrachtet, die eine Frage nach dem Prädikat des Seins der Welt oder des Seienden überhaupt in ihrer Totalität stellt¹⁶. Solche Ontologie muss mit der Logik des Prädikats gleichgesetzt werden, das heißt mit der transzendentalen Logik, die mit der formalen Logik ein Teil der Erkenntnistheorie sein muss. Die Ontologie muss als die allgemeinste philosophische Wissenschaft alle Arten des Seins in Kopula des Urteils zeigen, die nicht nur die Denkformen, sondern auch die Erkenntnisformen umfasst. Die Metaphysik wurde von Rickert als eine die Ontologie umfassende Wissenschaft folgendermaßen bezeichnet: Metaphysik

ist dem Namen und dem Herkommen nach immer die Wissenschaft von einer besonderen Art des Seins, das wir mit den verschiedensten Namen als ‚übersinnlich wirklich‘ oder als ‚an sich seiend‘ oder als ‚wahrhaft seiend‘ bezeichnen oder am besten griechisch ‚ontos on‘ nennen. Metaphysik braucht ein μετά, ein ‚darüber hinaus‘, ein ‚transzendentes‘ Sein, sie will, wie man auch sagt, zum ‚Wesen‘ der Welt vordringen, das nicht nur jenseits alles ‚Seins‘, sondern auch jenseits aller ‚Erscheinung‘, jedenfalls jenseits der Sinnenwelt, eventuell aber auch jenseits jeder andern diesseitigen, eventuell unsinnlichen Welt liegt, also auch jenseits des unmittelbar verstehbaren Seins, das zum Diesseits zu rechnen ist¹⁷.

¹⁵ W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914, S. 213.

¹⁶ Cf. H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Tübingen 1930, S. 155ff.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, S. 186ff.

Wenn die Ontologie alle Arten des Seins in Betracht ziehen soll, so darf die Metaphysik sich nur für eine Art des „transzendenten“ Seins interessieren. Wenn die Ontologie sich sowohl auf das Diesseitige als auch auf das Jenseitige bezieht, so begrenzt sich die Metaphysik auf das Jenseitige. Damit hatte Rickert seine Position zur Metaphysik geäußert, dass die Ontologie eine Analogie zur Logik und die Metaphysik die Analogie zur Erkenntnistheorie sei. Man kann Rickerts nicht-antimetaphysische Position so deuten, dass er die Metaphysik nicht abgelehnt hat, sondern nur der Ontologie unterordnet.

Das Problem der Metaphysik betrifft die Beziehung zwischen der Logik und der Metaphysik im engeren Sinne oder die Logik der Metaphysik, die für Rickert nicht als selbstverständlich betrachtet werden kann¹⁸. Das Problem besteht darin, dass nicht nur die metaphysische Transzendierung in Bezug auf die diesseitige Erfahrung, sondern auch die Logik als in der jenseitigen Sphäre gültig zu beweisen ist. Es ist die Frage nach der Geltung der Logik im Metaphysischen. Rickert hat fünf verschiedene Begriffe des „Seins“ geprägt: (1) das Copula-Sein, (2) das Prädikat-Sein, (3) das wahrnehmbare „sinnlich-wirkliche“ Sein, (4) das verstehbare unsinnliche Sein und (5) das weder sinnlich wahrnehmbare noch unsinnlich verstehbare „Sein“ der Welt. Die Metaphysik bezieht sich auf den letzten Begriff des Seins. In Bezug darauf stellt Rickert die Frage nach der Möglichkeit der logischen Auffassung dieses jenseitigen Seins. Das logische Problem der Metaphysik liegt in der Quelle des Inhalts, der das Prädikat zum Subjekt der übersinnlichen Wirklichkeit sein könnte, wenn die Metaphysik nicht ausschließlich als formale Wissenschaft (Ontologie) betrieben werden würde. Es ist ein Problem, das von Rickert nur als ‚antwortlos‘ signalisiert wurde. Rickerts Absicht war eine Begründung der folgenden These:

Nicht nur die allgemeine Ontologie als Wissenschaft vom Sein der Welt überhaupt, sondern auch ihr besonderer Teil, die Metaphysik als Wissenschaft vom übersinnlich Seienden, vom Jenseits oder vom Ansich der Welt, kommt ohne eine Logik der Prädikats ‚Sein‘ nicht einmal zu einer klaren Problemstellung¹⁸.

Um das Problem der Metaphysik wie auch der Ontologie zu klären, benötigt man die Logik. Ohne Logik auf dem Weg der unmittelbaren Anschauung – wie es unter anderem Volkelt und später Heidegger und Hartmann dargeboten haben – kann dies nicht erreicht werden. Das heißt, dass die Phänomenologie kann die intellektuellen Mittel zur Erfassung und Beantwortung des metaphysischen Problems nicht bereitstellen.

¹⁸ *Ibidem*, S. 197.

Mit dem Problem der Metaphysik war für Rickert seine Kritik der transzendenten Abbildtheorie verbunden. Wenn die Erkenntnisrelation als ein Verhältnis zwischen den zwei Seienden *esse subjektive* und *esse objektive* metaphysisch verstanden wurde, so muss in der Erkenntnisbezogenheit eine Möglichkeit der intellektuellen Auffassung (Intelligibilität) des Seienden vorausgesetzt werden, um ihr Erkennen zu ermöglichen¹⁹. In Folge dieser metaphysischen Voraussetzung muss man annehmen, dass das Subjekt im Denken noch vor der Erkenntnis schon etwas über den Gegenstand wissen muss. Rickert hat dies in Platons Ideenlehre gesehen, die vom logischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt eine Spaltung im Sein der Welt zwischen einem phänomenalen, relativen ‚aistheton‘ und einem noumenalen, absoluten ‚noeton‘ vorgenommen hat. Mit einem solchen Dualismus hat die Philosophie die Aufgabe des Hinausgehens über die bloße Erscheinung zum übersinnlichen *ontos on* gestellt, um „das ‚Wesen‘ der Welt und das wahrhaft Seiende zu kennzeichnen“²⁰. Die erkenntnistheoretische Folge dieses metaphysischen Dualismus ist eine transzendente Abbildtheorie der Erkenntnis, nach der unsere Erkenntnis das wahrhafte Seiende nur erreichen kann, wenn das erkennende Subjekt unabhängig von der sinnlichen Welt das übersinnliche *ontos on* nachbildet und außer dem diesseitigen Sein zum jenseitigen Sein transzendiert. Rickert hat diese abbildtheoretische Folge der dualistischen Metaphysik folgendermaßen infrage gestellt:

Man wird dann zuerst untersuchen müssen, ob es richtig ist, daß Erkennen soviel wie ‚abbilden‘ bedeutet, und daß daher, wie Platon annahm, den wahren Begriffen (λόγοι), die als Abbilder der Sinnenwelt nicht gelten können, notwendig Gegenstände entsprechen, die in einer anderen Sphäre des Seins als der sinnlich wahrnehmbaren, nämlich der übersinnlichen, zu suchen sind. Man hat also, um die metaphysischen Voraussetzungen zu prüfen, vor allem den Begriff der Wahrheit als den einer ‚Adäquatio‘ ins Auge zu fassen, und das ergibt dann ein logisches oder erkenntnistheoretisches Problem²¹.

Rickert hat also die transzendente Abbildtheorie der Erkenntnis infrage gestellt, die die Übereinstimmung im Wahrheitsbegriff als eine notwendige Voraussetzung der klassischen Metaphysik anerkannt hatte. Dies bedeutet aber nicht einen allgemeinen Zweifel an jeder Metaphysik selbst, die im Gegensatz ohne transzendente Abbildtheorie auch weiterentwickelt werden könnte. Seine Kritik betrifft die abbildtheoretische Metaphysik und beson-

¹⁹ Cf. C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn*, S. 215.

²⁰ H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, S. 180.

²¹ *Ibidem*, S. 181.

ders die Metaphysik, die als transzendente Abbildtheorie angenommen wurde. Vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus hat Rickert die traditionelle Problematik der Metaphysik axiologisch aufgefasst²². Seine kritische Schlussfolgerung in Bezug auf die klassische Metaphysik hat jedoch nicht jegliche metaphysische Überlegung ausgeschlossen, sondern nur neuen einen axiologischen Weg in diese Richtung geöffnet, der auch nicht problemlos ist.

Volkelt und Metaphysik

Im dritten, für uns interessantesten Band des *Systems der Ästhetik* mit dem bedeutenden Nebentitel *Kunstphilosophie und Metaphysik der Ästhetik* aus dem Jahr 1914 hat Volkelt unter dem Einfluss der zeitgenössischen Diskussionen die Wertprobleme untersucht. In seiner neuen Auffassung der Metaphysik der Ästhetik hat Volkelt den Begriff des ästhetischen Wertes als Selbstwert ins Zentrum gestellt, dem wie früher die Begriffe des Schönen und der Kunst als nicht-relative Werte in der psychologischen Ästhetik entsprechen soll. Volkelt wollte mit seinen Wertbetrachtungen die teleologischen Begründungen für seine Ästhetik geben²³.

Volkelt hat die Frage nach der Relativität des ästhetischen Wertes gestellt, ob dieser Wert von der wechselnden jeweiligen Beschaffenheit des Subjekts, seinen Zuständen, der Lage, den Bedürfnissen, Stimmungen oder Gesinnungen abhängt. Im Gegensatz zum Begriff des relativen Wertes steht der Begriff des Selbstwertes, der von der wechselnden Beschaffenheit des Individuums unabhängig sein muss. Das Hauptproblem liegt jedoch nicht in der Bestimmung des Selbstwertes, sondern in seiner Anerkennung als Selbstwert im Subjekt. Hier hat Volkelt die antinaturalistische Position eingenommen:

Wenn der Inhalt, der als Selbstwert gelten will, lediglich in der Richtung der Naturanlage des Menschen läge, wenn er nur in der durch den mechanistischen Naturzusammenhang dem Menschen mit auf den Weg gegebenen Ausstattung verankert wäre, so wäre sein Anspruch auf Selbstwert schlecht begründet²⁴.

Eine Reduzierung des Bewusstseinsinhaltes zur natürlichen, *resp.* psychischen Anlage des Subjekts könnte also die teleologische Natur des Selbst-

²² Cf. C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn*, S. 452.

²³ J. Volkelt, *System der Ästhetik. Kunstphilosophie und Metaphysik der Ästhetik*. Bd. 3., München 1914, S. 451.

²⁴ *Ibidem*, S. 454.

wertes nicht darstellen, weil die natürliche Begründung nicht in der teleologischen, sondern eben in der mechanistischen Erklärungsweise besteht. Wenn ein Wert nur in der Naturanlage gegründet wäre, so könnte man nicht seine letztendliche Gültigkeit versichern, weil die bloße Naturanlage immer nur die relativen Zwecke begründen könnte. Mit dem *System der Ästhetik* entsteht eine neue Auffassung der Metaphysik, die nicht nur hypothetisch und kritisch sein soll, sondern auch nichtkausal und teleologisch. Volkelt's Begriff wird „antiteleologisch“ als „kausal“ gedeutet in Bezug auf die aristotelische Entgegensetzung zwischen der Teleologie relevanten *causa finalis* und drei weiteren Arten von Ursachen, nämlich vor allem der *causa efficiens* sowie *causa materialis* und *causa formalis*. Im Zusammenhang mit der modernen Philosophie steht vor allem der Gegensatz zwischen der Zweck- oder Finalursache und der Wirkungsursache im Vordergrund.

Sowohl die Teleologie als auch die Werte bezeichnen auch die von Lotze vertretene Philosophie der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus²⁵. Der Grundunterschied zwischen Volkelt und der Südwestdeutschen Schule betrifft den Transzendentalismus: Während die Badener die axiologische Transzendentalphilosophie verwirklicht haben, hat Volkelt die transzendentalen Voraussetzungen in seinem Denken abgelehnt. Volkelt's Vorwürfe betreffen jedoch nicht nur die Transzendentalphilosophie der Badischen Schule, sondern auch den Grundgedanken der Marburger Schule. Im Gegensatz zum späten Neukantianismus hat Volkelt zum hegelschen Gedankengang folgendes erklärt:

Wenn Hegel bei der Gedanken-Immanenz stehen bleibt, so verweilt er in wesenhafter Wirklichkeit; denn bei ihm ist der Begriff das Substanzielle in allem Sein. Wenn dagegen die metaphysiklosen Transzendentalphilosophien ihre Begriffe nur gedanken-immanent gelten lassen wollen, so begnügen sie sich mit Spinnenweben. Die logische Gesetzmäßigkeit bedeutet dann nicht mehr als dies, daß einige besonders geartete Intelligenzen sich genötigt sehen, ein gewisses Begriffsgebilde mit einem anderen begrifflichen Erzeugnis zu verknüpfen²⁶.

So hat Volkelt den transzendentalen Idealismus abgewehrt, den er mit der Transzendentalphilosophie gleichgesetzt hat. Er erhob den Vorwurf, dass der transzendente Idealismus den Begriff des Selbstwertes auf kein Seiendes beziehe, sondern nur als bloße intellektuelle Illusion ohne metaphysischen Hintergrund betrachte.

²⁵ Cf. T. Kubalica, *Wahrheit, Geltung und Wert: Die Wahrheitstheorie der Badischen Schule des Neukantianismus*, Würzburg 2011, S. 1.

²⁶ J. Volkelt, *System der Ästhetik. Bd. III*, S. 458–459; cf. auch *ibidem*, S. 481ff.

Um ein Gefecht des transzendentalen Idealismus zu vermeiden, wollte Volkelt eine Begründung der Selbstwerte durch eine intuitive Gewissheit vorbringen. Eine solche Begründung ist notwendig, wenn die oben dargestellte Harmonisierung des menschlichen Seelenlebens als etwas Wertvolles gelten soll. Diese Begründung wurde von Volkelt als direkte Selbstbesinnung intuitiver Art folgendermaßen dargestellt:

Allein hierin allein besteht die angestellte Selbstbesinnung keineswegs. Vielmehr liegt ihr Grund- und Eckstein in einer intuitiven Gewißheit, in der unmittelbaren Gewißheit von etwas Transsubjektiven, Übererfahrbaren, Metaphysischen, nämlich von dem wesenhaften Sinn des Lebens, von der intelligiblen Bedeutung des Ichs²⁷.

Der Selbstwert hat also seine Grundlage in der Besinnung über sich selbst, das heißt in dem Zustand, in dem man geistig klar und fähig zur bewussten Wahrnehmung über sein eigenes Ich wird. Mit der Selbstbesinnung sollen wir eine unmittelbare Gewissheit vom intuitiven Charakter bekommen, deren Gegenstand nicht das Intrasubjektive, sondern das Transsubjektive wird. Solche Art der unmittelbaren Gewissheit muss bei sich selbst als „dunkel“ bezeichnet werden, als ein unanalysierbares Ganzes, das man gefühlsartig nicht teilen kann. Damit wurde zugleich der Gegenstand der teleologischen Metaphysik der Ästhetik bestimmt, der die teleologische Wesensgesetzlichkeit des Ichs in ihrer ästhetisch-menschlichen Harmonisierung auffasst.

Mit der neuen aufgrund des Begriffs des Selbstwertes dargelegten Auffassung der Metaphysik der Ästhetik muss die Beziehung zwischen der Ästhetik und der Metaphysik neu bestimmt werden. In Bezug nicht nur auf die klassische Metaphysik, sondern auch die nachkantische Metaphysik, wurde von Volkelt die Reihenfolge dieser Beziehung umgekehrt. Volkelt hat solche Beziehung folgendermaßen dargestellt:

Die metaphysischen Fragestellungen treten nicht erst von dem rein metaphysischen Interessenkreise her an die Ästhetik heran; sondern es ist ein eigentümlich ästhetisches Interesse, das zur Metaphysik hindrängt. Es ist die ästhetische Wertfrage, im Grunde also der normative Charakter der Ästhetik, wodurch metaphysische Erwägungen als unabweislich erscheinen. Die Metaphysik der Ästhetik ist sonach ein wesentlicher Teil der Ästhetik selbst²⁸.

²⁷ *Ibidem*, S. 461.

²⁸ *Ibidem*, S. 477.

Die Metaphysik als Selbstwertlehre erscheint also als ein selbstständiger und von der Metaphysik unabhängiger Teil der Ästhetik. In Konsequenz muss man annehmen, dass die Metaphysik der Ästhetik mit den ästhetischen Überlegungen über den Weltgrund und die letzten Grundlagen alles Seins selbst beginnt. Im Zusammenhang damit muss man eine wichtige Frage stellen: Wo befindet sich der Platz für die Metaphysik der anderen Wissenschaften? Ist es nicht so, dass eine Emanzipation der Metaphysik der Ästhetik bei Volkelt ihrer Suprematie nicht zugeführt wurde?

Volkelts Kritik hat sich nicht nur auf den Transzendentalismus der Marburger Schule, sondern auch auf Rickerts Methode der Wertbegründung bezogen. Volkelt hat Rickerts wahrheitswertbegründetem Gedankengang vorgeworfen, dass er nicht überzeugend sei und folgendermaßen argumentiert:

Es scheint mir kein Widerspruch zu sein, wenn jemand sagt: er vollziehe Erkenntnisakte mit dem Anspruch auf Geltung, weil er seiner Natur nach nicht anders könne als gewissen Begriffsverknüpfungen unbedingte Geltung zuzuschreiben; oder wenn ein anderer sagt: es mache ihm Spaß, dem Triebe seiner Natur nach allgemein gültigen Erkennen nachzugeben²⁹.

Im Unterschied zur Kritik an der Marburger Schule hat Volkelt also Rickert sowie auch der Südwestdeutschen Schule nicht den Mangel der Metaphysik, sondern die Möglichkeit des Austauschs des wertbezogenen Strebens mit den naturellen Trieben vorgehalten, die jedes Werturteil ferngehalten oder relativiert haben. Es geht also um die Diskussion über die Kulturphilosophie selbst, die mit dem hier dargestellten Problem der Metaphysik nicht direkt verknüpft ist. Aus diesem Grund wird diese Diskussion an anderer Stelle geführt und hier nur auf die metaphysische Begründung des Selbstwertes fokussiert.

Volkelt hat sich mit den Gegnern der metaphysischen Begründung des Geltens vom Selbstwert auseinandergesetzt, die unter der Führung von Edmund Husserl solche metaphysische Begründung als verkehrtes Unternehmen dargestellt haben. Sie haben das dritte zeitunabhängige Reich des geltenden Wertes und des Ideals nicht als die metaphysische, sondern als erkenntnistheoretische oder logische Grundlage der Selbstwerte aufgezeigt. Volkelt hat auf diese dritte rechtliche Auffassung reagiert und zu beweisen versucht, dass die Wahrheit eine rein zeitliche Wesenheit hat³⁰. In Folge

²⁹ *Ibidem*, S. 491.

³⁰ Cf. *ibidem*, S. 496f.

hat er in der Lehre über das dritte Reich eine stillschweigende Metaphysik gefunden:

Was die Vertreter jenes Reiches der Idealitäten lehren, ist tatsächlich uneingestandene Metaphysik. Sie fordern von uns, diejenigen Voraussetzungen wegzudenken, die ihren eigenen Sätzen allererst einen faßbaren Sinn geben würden. Dem reinen Was, den reinen Begriffs- und Urteilsinhalten ein in sich ruhendes Bestehen zu geben, erscheint mir im Grunde als eine metaphysische Hypostasierung der allerbestreitbarsten Art³¹.

So hat Volkelt festgestellt, dass solche Philosophie, die frei von der Metaphysik sein wolle, die Metaphysik implizit vorausgesetzt habe. Er hat in der Ontologie des Denkens die Vergegenständlichung der Metaphysik erkannt. In Bezug auf Rickerts Wertlehre ist Volkelt hingegen zu folgendem Schluss gekommen:

Doch aber bedeuten seine [Rickerts – T.K.] Sätze von dem auf sich ruhenden, subjektlosen, überseienden Werte einen Schritt in der Richtung auf eine Metaphysik hin, derart, daß seine Sätze nur dann einen faßbaren Sinn erhalten, wenn man sie ins Metaphysische deutet und ins Metaphysische weiter ausbaut³².

Volkelt war der Meinung, dass Rickerts Wertlehre zur Metaphysik getrieben werde, obwohl diese Metaphysik in hegelscher Art sein müsse. Volkelt ist damit Rickerts Gedankengang zuvorgekommen, der seine Schlussfolgerungen in den letzten Werken in der Ontologie gefunden hatte³³. Volkelt hat die Möglichkeit der unabhängigen, von aller empirischen und metaphysischen Anwesenheit des Reichs der Geltung und Werte negativ beurteilt. Solches Reich, das nicht auf das entweder körperliche oder seelische Sein angewiesen sei, wäre unmöglich, weil alle Wertungen und Geltungen nur durch das wertende Bewusstsein aufgrund der Wirklichkeit erfüllt und verwirklicht werden könnten. Die Metaphysik und insbesondere die metaphysische Begründung des Selbstwertes hat die Lehre vom dritten Reich der Geltung und der Werte verborgen. Volkelt hat die vorgetäuschte gute Identität der Metaphysik demaskiert und die als falsch erkannte wahre Identität sichtbar

³¹ *Ibidem*, S. 497; cf. auch *ibidem*, S. 499.

³² J. Volkelt, *Das ästhetische Bewusstsein: Prinzipienfragen der Ästhetik*, München 1920, S. 499.

³³ Cf. H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie, Methodologie, Ontologie, Anthropologie*, Tübingen 1934; cf. H. Rickert, *Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930.

macht. Volkelt wollte auch ähnlich wie später Heidegger den wahren Charakter und die wirklichen Absichten des Neukantianismus aufdecken.

Volkelt hat in seiner *Metaphysik der Ästhetik* aus dem Jahr 1914 die Position der induktiven Metaphysik in Richtung der aprioristischen Metaphysik verlassen. Das Hauptresultat dieser Kapitel kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Volkelts metaphysische Überzeugungen haben sich von einem hypothetisch-induktiven Grundgedanken zu einer aprioristischen Auffassung entwickelt. Die Ursache für diese Entwicklung liegt sowohl in seinem Meinungs-austausch mit den Vertretern des Apriorismus, wie den Philosophen der Marburger Schule, als auch in der externen Veränderung des philosophischen Interesses dieser Epoche, in der Volkelt aufblühte. Die Entwicklung von Volkelts Metaphysik hat also sowohl innere als auch externe Motive.

Bei der Beurteilung dieses Apriorismus muss jedoch berücksichtigt werden, dass Volkelts Apriorismus individueller Art ist: Es war ein individueller ästhetischer Apriorismus und er bildete die Grundlage für die axiotisch-metaphysische Stelle, der zufolge

die Welt die Selbstverwirklichung des absoluten Wertes und sonach auch des ästhetischen Selbstwertes ist, der Gedanke unabweislich, daß von der Tiefe des Absoluten her – anthropologisch gesprochen – dafür gesorgt sein muß, daß im Laufe der Entwicklung des Menschengeschlechtes, entsprechend den jeweiligen Kulturlagen, immer Menschenexemplare ins Leben treten, die der Verwirklichung des Selbstwertes des Ästhetischen als geeignete, fördernde Organe dienen können³⁴.

So hat Volkelt sein metaphysisches Weltbild charakterisiert, in dem die künstlerische Aktivität vom Genie eine grundlegende Rolle in der Verwirklichung des ästhetischen Selbstwertes in sich spielt. So scheint, dass, im Gegensatz zur rationalistischen Tradition, die in der Tat durch die ewigen und konstanten Wahrheiten bezeichnet wurde, Volkelts individueller ästhetischer Apriorismus einen dynamischen Charakter trägt; das Ästhetische ist somit unstatisch, sich immer wieder verändernd und entwickelnd.

Das ästhetisch-metaphysische individuelle Apriori liegt also in der »Idee« Menschheit und hat damit eine weitere transzendente Bedeutung. Volkelt hat sich folgendermaßen geäußert: „Jenes Apriori liegt in der metaphysischen Wesenheit des individuellen Ichs, dieses in der metaphysischen

³⁴ J. Volkelt, *System der Ästhetik*. Bd. III, S. 546.

Wesenheit der Gesamtmenschheit³⁵. So hat Volkelt den Kern der anthropologischen Metaphysik der Ästhetik dargelegt. Er hat seine ästhetisch-metaphysische und anthropologische Reflexion explizit auf Eduard von Hartmann und Christian Hermann Weise bezogen. Man sollte jedoch dazu die implizite Inspiration hinzufügen, die Volkelt damit auf Kants Definition der Anthropologie bezogen hat, der zufolge man die erste Frage (Was kann ich wissen?), die durch die Metaphysik beantwortet wird, im Grunde zusammen mit der zweiten zur Moral und der dritten zur Religion zur Anthropologie rechnen könnte, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen³⁶. So hat Kant mit seiner empirischen und methodenkritischen Ausrichtung der Anthropologie für die Neukantianer wie Rudolf Hermann Lotze, Wilhelm Wundt, Jakob Friedrich Fries und auch Volkelt eine Überlegungsrichtung und ein Forschungsprogramm gegeben.

Volkelt und Rickert

Die Darstellung wäre unvollständig, wenn die Diskussion zwischen Volkelt und Rickert nicht berücksichtigt werden würde. Volkelt wurde von Rickert in der ersten Ausgabe von *Der Gegenstand der Erkenntnis* als Verfasser des Werkes genannt, das ihn sehr wesentlich positiv gefördert hat. Rickert hat damit vor allem an Volkelts Abhandlung *Erfahrung und Denken* und den dort dargestellten Begriff „Gefühl“ im erkenntnistheoretischen Sinne gedacht³⁷. Rickert hat sich auch auf Volkelts Begriff des „Dinges“ als das Transzendente bezogen und festgestellt, dass man die Ansicht über die transzendenten Dinge unzweifelhaft nicht widerlegen kann. Volkelts Position hat Rickert zur Suche nach solcher Umbildung des Erkenntnisbegriffes veranlasst, wie dieses metaphysische Bedürfnis nach einer Welt von Dingen als dem Gegenstand der Erkenntnis abgeschafft werden kann, um das Problem zu lösen³⁸. Volkelt versuchte dieses Problem mit dem Begriff der „Denknotwendigkeit“ zu lösen, die die Gewissheit des Glaubens im Urteilen an das „Transsubjektive“ als das transzendente Sein versichern soll. Rickert hat die Ähnlichkeiten und Unterschiede folgendermaßen bezeichnet:

³⁵ *Ibidem*, S. 547.

³⁶ Cf. I. Kant, *Logik*, AA 09: 025.01–10.

³⁷ Cf. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis: Ein Beitrag zum Problem der philosophischen*, Tübingen 1892, S. 24; cf. auch H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 2. Aufl., Tübingen 1904, S. 50.

³⁸ Cf. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1. Aufl., S. 42; cf. auch H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Aufl., S. 77ff.; cf. J. Volkelt, *Erfahrung und Denken: kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*, Hrsg. v. H. Schwaetzer, Hildesheim 2002, S. 61f.

Wir sind mit Volkelt völlig einverstanden, wenn er sagt, dass wir ‚im Sodenkenmüssen und Nichtandersdenkenkönnen einer Gewissheit theilhaftig werden, die sich uns unmittelbar als ein transsubjektiver, überindividueller Befehl ankündigt‘, aber wir meinen nicht, dass wir diesen Befehl nur bei einigen Urtheilen erfahren und bei anderen nicht. Da vorstellen nicht urtheilen ist, so werden auch die Bewusstseinsvorgänge erst durch ‚Denken‘ d.h. Urtheilen ein Gegenstand des Wissens. Alle Urtheile, auch die formellen Urtheile Volkelt’s, wollen wahr sein, sie erkennen damit im Bejahen oder Verneinen einen Werth an, nach dem das Bejahen und Verneinen sich richtet³⁹.

Rickert hat also an dieser Stelle Volkelts ontologische Auffassung des Transzendenten in den Dingen und seine axiologische Ansicht übernommen, die das Transzendente im Gegenstand der Erkenntnis mit den transzendenten Werten gleichsetzt.

Rickerts Ontologie und auch Metaphysik haben axiotischen Charakter, das heißt, seine Metaphysik ist die Axiologie. Während Volkelt in seiner Urteilslehre über Mitbehauptung des transzendenten Seins gesprochen hat, hat Rickert dagegen das Wissen über die transzendenten Werte dargestellt, die in jedem Urteilen mitbehauptet werden sollen. Unser Glaube an der Welt der transzendenten Dinge hat einen problematischen Charakter und verlangt tief metaphysische Voraussetzungen, wie Rickert dargestellt hat: „Der Gegensatz zwischen den Bewusstseinsvorgängen und einem transcendenten Sein ist für uns kein erkenntnistheoretischer, sondern ein metaphysischer Gegensatz. Wir geben die Verdopplung der Welt als Spaltung in Sein und Vorstellung vollkommen auf“⁴⁰. Bei Volkelt haben wir es also mit dem metaphysischen Dualismus zwischen dem transzendenten Sein und der Vorstellung zu tun, in dem das Sein ein Kriterium und eine Norm für das Bejahen oder Verneinen sein muss. In dieser Metaphysik liegt aber das unlösbare Problem, wenn wir nach dem vom Vorstellen unabhängigen Sein fragen wollen, weil wir dieses unvorstellbare Sein nicht beweisen können. Darin liegt also das Problem der transsubjektive Dinge, das die Annahme des Wertes und des Sollens vermeiden kann, wie es Rickerts Meinung nach die Axiologie tut.

Volkelt hat in seiner Rezension zu Rickerts *Gegenstand der Erkenntnis* einen kritischen Standpunkt des Begriffsrealismus vertreten und ihm

³⁹ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1. Aufl., S. 86; cf. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Aufl., S. 161; cf. J. Volkelt, *Erfahrung und Denken*, S. 181ff.

⁴⁰ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1. Aufl., S. 86; cf. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Aufl., S. 162.

vorgeworfen, dass Rickerts Hauptbegriff des erkenntnistheoretischen Bewusstseins nicht wirklich vorhanden sei, sondern nur in der flüchtigen Sphäre des Denkens, „in [dem] Reich der Spinnenweben und Seifenblasen“⁴¹. Volkelt ist mit seiner Forderung im Metaphysischen sehr weit gegangen und hat vom erkenntnistheoretischen Subjekt verlangt, das metaphysische Wesen zu begreifen. Volkelt hatte von Rickert nicht die Erkenntnistheorie, sondern die Metaphysik erwartet. In der Antwort auf Volkelts Vorwurf wollte Rickert solches metaphysische Wesen nicht als eine Seifenblase bezeichnen, sondern hat eine subtilere Verteidigung dargelegt: „Seifenblasen sind ja durchaus ‚ehrliche Wirklichkeiten‘ und wie alle immanenten Objekte den ‚metaphysischen Wesen‘ an Wirklichkeitsgehalt unendlich überlegen“⁴². In seiner Verteidigung hat Rickert seine nicht-negative Stellung zur Metaphysik dargestellt. Es scheint, dass er solche immanenten Objekte wie das erkenntnistheoretische Bewusstsein ausdrücklich nicht als metaphysisch nutzen wollte, weil er das selbstständige erkenntnistheoretische Problem des Gegenstandes der Erkenntnis berücksichtigt hat. Er hatte jedoch weder explizit noch implizit die metaphysische Auffassung abgelehnt; seine Einstellung kann man nicht als antimetaphysisch bezeichnen. Rickerts Position in der Auseinandersetzung mit Volkelt stellt die generelle Frage nach der Position der Metaphysik in Rickerts Philosophie.

In dem dritten Band von *System der Ästhetik* hat Volkelt seine Überlegungen über Rickerts Methode der Wertbegründung dargelegt, die weder metaphysischen oder intuitiven, sondern lediglich formal-logischen (nach Rickert: transzendental-logischen) Charakter hatte⁴³. Volkelt hat Rickerts Gedankengang über den Widerspruch in der Leugnung der Möglichkeit der unbedingt allgemeinen Urteile als nichtüberzeugend beurteilt. Aus dieser Widersprüchlichkeit kann nach Volkelt keine Schlussfolgerung über die Anerkennung des absoluten Wertes gezogen werden, weil man den Geltungsanspruch gleichermaßen naturalistisch oder hedonistisch als axiotisch erklären kann. Volkelt wollte auch den Übergang bei Rickert vom Wahrheitswert zu anderen Werten nicht akzeptieren und stellte folgendes fest: „Allein ein Beweis für die Erweiterung des Wertbegriffs über den Wahrheitswert hinaus läßt sich von diesem besonderen Werte aus nicht erbringen. Der Wahrheitswert führt nicht weiter als bis zu der besonderen Pflicht, nach Wahrheit zu forschen“⁴⁴. Volkelt war der Meinung, dass Rickert damit das Problem des Intellektualismus nicht überwunden hatte, weil seine Methode

⁴¹ „Deutsche Literaturzeitung“ 1893, No. 11.

⁴² H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Aufl., S. 155–156 (Fussn. 1).

⁴³ Cf. J. Volkelt, *System der Ästhetik*. Bd. III, S. 489ff.

⁴⁴ *Ibidem*, S. 491–492.

nur in den begrifflichen Ableitungen und logischen Konstruktionen lag. Der Hauptvorwurf wurde von Volkelt in der Weise geäußert, dass

dort, wo der Sinn des Denkens nicht von vornherein in das Gewißein von dem Sichrichten des Denkens nach den Forderungen des transsubjektiven Seins gesetzt wird, nicht die mindeste Gewähr dafür vorhanden ist, daß die vom Denken erzeugten Begriffe mehr als subjektive Gesichtspunkte, mehr als ein bloßes Als-Ob, mehr als eine Art begrifflichen Sports seien⁴⁵.

Volkelt war also der Meinung, dass Rickert mit der erkenntnistheoretischen Abbildtheorie auch jede Forderung des Transsubjektiven abgelehnt hatte. Ohne Verbindung mit den musterbildlichen Seinzusammenhängen würde das Denken in der Luft ohne Grundlage gebildet. Solche Gedanken könnten in Konsequenz nur eine subjektive Bedeutung haben. Ohne Grund im transsubjektiven Sein könne das Denken nur zum solipsistischen Subjektivismus geführt werden. So hatte Volkelt Rickerts transzendental-logische Begründung der Werte abgelehnt, um seine metaphysische Grundlegung darzustellen. Volkelt hatte nicht die Transzendenz oder das Transsubjektive in Rickerts Begriff des Wertes gesehen, sondern lediglich die Immanenz und das Subjektive.

Andere Bemerkungen Volkelts über Rickerts Axiologie und Metaphysik betreffen die axiotische Relation zwischen dem Gegenstand und dem Subjekt⁴⁶. Volkelt hat Rickerts Wertbegriff mit dem Werterlebnis verbunden: Jeder Wert werde von uns als das Gefühlte, das Begehrende und das Werthaltende immer in Bezug auf unser Subjekt erlebt. In Konsequenz könne der Wert vom Bewusstsein nicht abgetrennt betrachtet werden. Es bedeutet aber nicht, dass der Wert von uns so wie auch von jedem Sein abhängig wäre, was besonders von Rickert unterstrichen wurde. Rickert hat das zeitlose Reich des Wertes betrachtet, dem alles Menschliche, das heißt alle Urteile und Akten, untergeordnet werden müssen. Volkelt hat in Rickerts Ansicht die metaphysische Voraussetzung gesehen, zu der er folgende Meinung vertritt: „Wenn Rickert von einem in sich ruhenden Werte spricht, so scheint mir hierin eine metaphysische Hypostasierung einer bloßen Abstraktion zu liegen“⁴⁷. Wenn man somit das Subjekt vom Objekt abtrennt analysieren würde, könnte man es nur auf dem Weg der unwirklichen Abstraktion des Werterlebnisses tun.

⁴⁵ *Ibidem*, S. 493.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, S. 498.

⁴⁷ *Ibidem*, S. 499.

Volkelt hat in Rickerts Lehre von den an sich bestehenden Werten eine Art der Metaphysik im hegelschen Sinne gesehen, die sich Rickert explizit nicht eingestanden hatte, weil man nur auf der Grundlage des Hegelianismus sagen könnte, dass die Werte an sich – das heißt ohne Rücksicht sowohl auf endliche Subjekte als auch auf endliches Sein – überhaupt bestehen könnten. Es bedeutet jedoch nicht, dass Rickerts Axiologie notwendigerweise zum hegelschen metaphysischen Panlogismus führen muss. Volkelt hat seine Darstellung folgendermaßen präzisiert:

Doch aber bedeuten seine Sätze von dem auf sich ruhenden, subjektlosen, überseienden Werte einen Schritt in der Richtung auf eine Metaphysik hin, derart, daß seine Sätze nur dann einen faßbaren Sinn erhalten, wenn man sie ins Metaphysische deutet und ins Metaphysische weiter ausbaut⁴⁸.

Rickerts Axiologie muss nach Volkelt also eine Metaphysik als Voraussetzung haben und ihre Weiterentwicklung hängt nur ab von der Darstellung dieser Annahme. Volkelts Interpretation zwingt zu der Fragestellung nach der Notwendigkeit der Bestimmung jeder Betrachtung über das Überseiende als Metaphysik. Diese Frage ist besonders wichtig, wenn man wie Rickert nicht über das Überseiende, sondern über das Geltende sprechen will.


Volkelts Problem der Metaphysik im späten Neukantianismus sowohl von der Marburger Schule als auch von Rickert hat seine Ursache darin, dass ihn als Neukantianer die Erkenntnis mit der Wissenschaft streng verbunden hat. Volkelt hat sich folgendermaßen geäußert:

Das wissenschaftlichen Erkennen sieht sein Ziel darin, das Seiende schlechterdings durch keinen neuen Inhalt zu bereichern, sondern sich das vorhandene Seiende lediglich zum Bewußtsein zu bringen. Das Erkennen ist sozusagen das selbstloseste, uneigentümlichste Verhalten gegenüber der Welt⁴⁹.

Diese szientistische Auffassung der Erkenntnis im späten Neukantianismus folgt der Annahme, dass das Erkennen begrenzt und umgeformt begriffen wurde, weil es zum Beispiel die direkte Erkenntnis in der vorwissenschaftlichen Form nicht umfassen konnte, wie es früher Volkelt und später die Phänomenologie tun. In Konsequenz muss die Metaphysik aus diesem auf die Wissenschaft fokussierten Gesichtspunkt entweder ausgeschlossen oder zumindest nur am Rande betrachtet werden.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, S. 527–528.

Zum Schluss kann man zusammenfassen, dass bei Rickert und Volkelt zwei Arten der Nachmetaphysik erkannt werden können: Einer hatte die Metaphysik durch die Axiologie ersetzt, der andere hatte ihren Inhalt nach den Forderungen der Gegenwärtigkeit umgeformt. Wie dargestellt wurde, hat die erste Variante aus dem Namen der Metaphysik resigniert, obwohl der außersinnliche Gegenstand gleichbleibt. Volkelt hat solche vorausgesetzte Tatsache vom Transzendenten als „stillschweigend Hineinmetaphysizierte“ bezeichnet und die Metaphysik des Selbstwertes angenommen⁵⁰. Im Gegensatz zum späten Neukantianismus hat Volkelt die transzendente Methode wegen ihres angeblichen Fehlens des Zirkelbeweises verworfen und auf der Grundlage des intuitiven Bedürfnisses entwickelt. Solche Unmittelbarkeit konnte sowohl von den Marburgern als auch von den Badenern wegen ihrer transzendentalwissenschaftlichen Orientierung nicht akzeptiert werden. Rickerts angemessener Szientismus hat auch über die Umwandlung der Metaphysik in der Axiologie entschieden. 

TOMASZ KUBALICA – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii UŚ w Katowicach. W pracy naukowej podejmuje problematykę epistemologiczną, aksjologiczną oraz historyczno-filozoficzną. Główne publikacje: *Johannes Volkelt und das Problem der Metaphysik*, Würzburg 2014; *Wahrheit, Geltung und Wert: Die Wahrheitstheorie der Badischen Schule des Neukantianismus*, Würzburg 2011, *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Katowice 2009.

TOMASZ KUBALICA – Ph.D., Assistant Professor at the Institute of Philosophy at the Silesian University in Katowice. Research interests: epistemology, axiology, history of philosophy. Main publications: *Johannes Volkelt und das Problem der Metaphysik*, Würzburg 2014; *Wahrheit, Geltung und Wert: Die Wahrheitstheorie der Badischen Schule des Neukantianismus*, Würzburg 2011, *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Katowice 2009.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, S. 483ff.