

## FICHTE UND DIE URTEILSTHEORIE HEINRICH RICKERTS

von

Claude Piché, Université de Montréal

1904 veröffentlichte Rickert die zweite Auflage seiner Habilitationsschrift *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Der Text dieser Ausgabe ist erheblich erweitert und mit einem neuen Vorwort versehen worden, in welchem das Thema des »Primats der praktischen Vernunft« angesprochen wurde. Diese Wendung kam in der ersten Auflage von 1892 nicht vor. Sie ist also ein Einschub von 1904, der außer der bereits erwähnten Stelle im Vorwort in einer wichtigen Passage des neu bearbeiteten Schlußkapitels — darauf kommen wir später zurück — wieder auftaucht. Ich möchte die These vertreten, daß die Einführung dieses »Primats der praktischen Vernunft« mehr mit Fichte als mit Kant zusammenhängt. Um diese These zu untermauern, kann man zwei Belege aus Rickerts Buch heranziehen. Genauer gesagt, handelt es sich um zwei Anmerkungen, die in der ersten Auflage von 1892 nicht vorhanden waren. Es sind übrigens die zwei einzigen Stellen des ganzen Buches, in denen Fichte genannt wird. Sie bieten unter anderem den Vorteil, uns über die äußeren Umstände zu unterrichten, durch die Rickert in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Auflage in näheren Kontakt mit der Fichteschen Philosophie gekommen ist. Eine dieser Anmerkungen lautet wie folgt:

Als dies geschrieben wurde, war das Verständnis für Fichtes Bedeutung noch geringer als heute. Ganz allmählich bricht sich die Einsicht Bahn, wieviel von diesem großen Denker gerade für die Transzendentalphilosophie zu lernen ist. Über den Begriff des Ich vgl. vor allem die eingehende und überzeugende Darstellung von E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902), S. 95.<sup>1</sup>

Wir wissen, daß Lask sein Philosophiestudium bei Rickert in Freiburg um etwa 1895 angefangen hatte und daß Rickert dessen Doktorarbeit über Fichte betreute. Es ist demnach nicht auszuschließen, daß sich Rickert auf Anregung seines Schülers vielleicht zum ersten Mal ernsthaft mit Fichte beschäftigt hat. Diese Vermutung liegt insofern nahe, als der erste zitierte Satz Rickert selbst zu betreffen scheint: »Als dies geschrieben wurde, war das Verständnis für Fichtes Bedeutung noch geringer als heute.« Er gibt sogar selbst in seinem »persönlichen Geleitwort« zum ersten Band der *Gesammelten Schriften* Lasks zu, daß er »schon früh [...] von ihm gelernt [hat]«; ein Zugeständnis, das, wenn man Rickerts philosophischen Stil bedenkt, ziemlich ungewöhnlich ist.<sup>2</sup> Aber das ist nicht der einzige Umstand, der Rickert veranlaßt hat, sein Fichteverständnis zu vertiefen. Die andere Anmerkung über Fichte enthält

<sup>1</sup> Heinrich Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen: J.C.B. Mohr, <sup>2</sup>1904, 145.

<sup>2</sup> Heinrich Rickert: »Persönliches Geleitwort« zu Emil Lasks *Gesammelten Schriften*, Bd. I. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1923, VIII.

einen zusätzlichen Hinweis.

Von älteren Autoren sei hier nur Fichte genannt, bei dem sehr interessante und bisher nur wenig beachtete Ansätze zur Überwindung des üblichen Urteilsbegriffes finden. Vgl. dazu meine Abhandlung: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie* (1899), S. 8 f.<sup>3</sup>

Die genannte Abhandlung über Fichte, die in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Auflage von *Der Gegenstand der Erkenntnis* entstanden ist, ist auch durch äußere Umstände befördert worden. In der Tat ist Rickert von dem Herausgeber der *Kant-Studien* beauftragt worden, etwas zum Anlaß der Hundertjahrfeier des sogenannten Atheismusstreits zu schreiben.<sup>4</sup> Die Bedeutung dieser Abhandlung von 1899 besteht darin, daß Rickert den Versuch unternimmt, die Aktualität von Fichtes Lehre nicht nur für die Religionsphilosophie, sondern auch für die Urteiltstheorie hervorzuheben. Er bezieht sich zum Beispiel auf den berühmten §15 des *Systems der Sittenlehre*, in welchem Fichte seinen Wahrheitsbegriff entwickelte. Bei dieser Gelegenheit unterstreicht er, wie zu erwarten war, die Lehre vom »Primat« des Praktischen.<sup>5</sup> In einer Anmerkung betont Rickert zwar, daß ein Zusammenhang zwischen Fichtes Problemstellung und der von ihm schon exponierten Urteiltstheorie in der ersten Auflage von *Der Gegenstand der Erkenntnis* besteht. In keiner Weise aber spricht er von einem direkten Einfluß Fichtes.<sup>6</sup> Wie dem auch sei, die Frage nach einer vermutlichen Beeinflussung durch Fichte in der ersten Auflage der Habilitationsschrift würde weitere Untersuchungen verlangen, und sie ist ohnehin für uns nicht von großem Belang. Wir können sie also beiseite lassen, um uns den philosophischen Gründen zu wenden, die das Auftauchen eines ausdrücklichen Fichteschen Motivs in der zweiten Auflage dieser Schrift erklären, und zwar, vorläufig gesagt, in der Form eines Primats der praktischen Vernunft.

Ich werde also im folgenden den Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Auflage in Hinblick auf das Verhältnis von Theorie und Praxis kurz schildern, um anschließend zu untersuchen, inwiefern das von Fichte inspirierte praktische Paradigma für Rickert die Oberhand gegenüber dem konkurrierenden ästhetischen Paradigma behält. Zum Schluß werde ich einige kritische Bemerkungen über Rickerts Urteilslehre skizzieren.

---

<sup>3</sup> Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1904, 89.

<sup>4</sup> Heinrich Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*. Berlin: Reuther & Reichard, 1899, III (»Vorbemerkung«).

<sup>5</sup> Rickert: *Fichtes Atheismusstreit...*, 8, 15.

<sup>6</sup> Rickert: *Fichtes Atheismusstreit...*, 9. Vgl. Juan Cruz-Cruz: »Historische Individualität. Die Einführung einer Kategorie Fichtes in die Badische Schule«. In: *Der transzendente Gedanke*, hrsg. v. K. Hammacher, Hamburg: Meiner, 1981, 345-362.

## 1 - Die erneute Perspektive der zweiten Auflage

Hier kann ich auf die Einzelheiten von Rickerts Urteilstheorie nicht eingehen. Wir wissen, daß die Urteilslehre das Hauptthema des Buches *Der Gegenstand der Erkenntnis* ausmacht, und deswegen muß ich mich für den Zweck meiner Argumentation begnügen, einfach die Leitlinien darzustellen. Rickert bekämpft bekanntlich die Einsicht, wonach das wahre Urteil einen Sachverhalt in der Außenwelt schlicht widerspiegelt. Es gibt keine Abbildtheorie der Wahrheit, weil der angebliche Bezug auf einen transzendenten Gegenstand in seinen Augen völlig problematisch ist. Dies bedeutet aber nicht, daß unsere Urteile keinen Gegenstand haben; dieser kann nur nicht in irgendeiner transzendenten Wirklichkeit bestehen, wie etwa ein Ding an sich. Laut Rickerts provokanter Formulierung ist der Gegenstand der Erkenntnis kein Sein, sondern vielmehr ein Wert bzw. der theoretische Wert der Wahrheit. Ein wahres Urteil ist ein Urteil, in welchem der Wahrheitswert anerkannt wird. Das Kriterium, aufgrund dessen ein Urteil als wahr angesehen werden kann, oder anders gesagt, der Maßstab, der die Anerkennung des Wertes erlaubt, ist ein Gefühl bzw. ein unmittelbares Lustgefühl. Das wahre Urteil ist also dasjenige, bei dem die Vorstellungsverknüpfung von dem Bewußtsein eines Evidenzgefühls begleitet wird. Dieses Gefühl ist bloß das sinnliche Zeichen, das dem transzendenten Wert der Wahrheit korrespondiert. Nun hat, wie gesagt, der ontologische Status des Wertes nichts mit einem Sein zu tun. Nach Lotzes berühmter These ist der ontologische Status der Platonischen Idee und der transzendenten Werte die »Geltung«. Der Wahrheit als Wert entspricht kein Sein, sondern sie gilt. Im Fall eines vollzogenen Urteils, bzw. wenn das Urteil als ein Erkenntnisakt des Subjekts betrachtet wird, bietet sich die Wahrheit des zu fällenden Urteils als ein Sollen. In einem Urteil nimmt das Subjekt Stellung; es stimmt dem durch das Gefühl bezeugten Sollen zu. Rickert betont ausdrücklich, daß in einem theoretischen Urteil das erkennende Subjekt vor einer Pflicht gestellt wird, d.h. vor der Forderung, das in dem Wert implizierte Sollen anzuerkennen. Und dieser Akt der Anerkennung, worin ein Urteil im Wesentlichen besteht, ist eine Leistung des Willens. Uns interessieren im Grunde die Elemente dieser Theorie, die an die praktische Philosophie erinnern, wie etwa das Sollen, die Pflicht und der Wille. Sind sie hier in einem übertragenen Sinne in den Bereich des Theoretischen eingeführt worden, oder sind sie in ihrer streng ethischen Bedeutung zu verstehen? Wir wenden uns an die Antwort auf diese Frage und versuchen, die Sachlage aufgrund eines Vergleichs zwischen den beiden Auflagen von *Der Gegenstand der Erkenntnis* zu klären.

Die Stelle des Schlußkapitels, in die die Wendung »Primat der praktischen Vernunft« in die zweite Auflage eingefügt worden ist, erwähnte in der ursprünglichen Fassung von 1892 einfach einen »Parallelismus« zwischen dem theoretischen und dem ethischen Sollen. In beiden Fällen bietet sich das

Sollen als eine Pflicht an und verlangt vom Willen eine ausdrückliche Stellungnahme. Rickert macht aber an dieser Stelle der ersten Auflage eine bloße Analogie zwischen der besonderen Art der Pflichterfüllung im Erkenntnisakt und derjenigen der moralischen Handlung.

Auch wer Wahrheit will, ordnet sich einem Sollen unter, *ebenso wie* der sittliche Mensch seiner Pflicht gehorcht, ja der Begriff des logischen Sollens lässt sich *vielleicht* durch eine Parallele mit dem ethischen Sollen am besten erläutern.<sup>7</sup>

Wenn man diese Stelle mit den hinzugefügten Sätzen von 1904 vergleicht, in denen die Wendung »Primat« des Praktischen auftaucht, so stellt man fest, daß Rickert in der zweiten Auflage das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis viel genauer umschreiben will, indem er diesen Bezug anhand der Terminologie von »Art« und »Gattung« auffaßt. Das Praktische wird also zum Oberbegriff, während die theoretische Sphäre als eine bloße Art des Praktischen selbst angesehen wird. Dies läßt sich ohne weiteres als ein direkter Einfluß Fichtes interpretieren.

Der Entschluß trägt nicht nur das ethische, sondern auch das wissenschaftliche Leben. Ja, man muss geradezu sagen, dass das logische Gewissen nur eine *besondere Form des ethischen Gewissens* überhaupt ist. Der Nachweis, dass im Logischen das Sollen begrifflich früher ist als das Sein, führt zur Lehre vom »Primat der praktischen Vernunft« in des Wortes verwegenster Bedeutung. Die Anerkennung des logischen Sollens ist eine *Art der Pflichterfüllung* überhaupt,...<sup>8</sup>

Man sieht hier die Konsequenzen der intensiven Beschäftigung mit Fichte um die Jahrhundertwende für die Urteilstheorie Rickerts. 1904 zieht Rickert nicht mehr eine bescheidene Parallele zwischen den beiden Sphären. Das theoretische Gewissen steht nicht mehr auf gleicher Höhe mit dem Ethischen, sondern wird offenkundig zu einer besonderen Art des Ethischen, das jetzt zum Gattungsbegriff wird. Daraus resultiert die neu eingeführte Wendung vom »Primat der praktischen Vernunft«.

Auf den ersten Blick hat dies den Anschein einer »Ethisierung« seiner Erkenntnistheorie, wenn ich mir erlauben darf, einen Ausdruck von Emil Lask zu übernehmen.<sup>9</sup> Aber nur auf den ersten Anblick! Man darf dieses neue Fichtesche Denkmotiv in der Philosophie Rickerts nicht überschätzen und sich irreleiten lassen. In der Tat, wenn man die zuletzt zitierten Zeilen aus der zweiten Auflage aufmerksam liest, entdeckt man, daß Rickert eine neue, erweiterte Auffassung des Praktischen vorschwebt. Das logische Sollen wird nämlich zu einer bloßen »Art der Pflichterfüllung«, aber Rickert spricht von der »Pflichterfüllung überhaupt«. Für ihn werden also Begriffe wie Pflicht, Sollen und Wille

---

<sup>7</sup> Heinrich Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Freiburg: Wagner, <sup>1</sup>1892, 89 (meine Hervorhebung). Das Wort »vielleicht« fällt in der zweiten Auflage weg!

<sup>8</sup> Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, <sup>2</sup>1904, 234 (meine Hervorhebung).

<sup>9</sup> Emil Lask: »Gibt es einen > Primat der praktischen Vernunft < in der Logik?« [1908], *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 349.

zu Gattungsbegriffen. Nun heißt dies keineswegs, daß diese Termini weiterhin in einer engen moralischen Bedeutung aufgefaßt werden. Ganz im Gegenteil, sie müssen gewissermaßen neutral verstanden werden. Ebenso geht es mit dem »logischen Gewissen«, das zu einer »besonderen Form des ethischen Gewissen(s) überhaupt« wird. Rickert fügt das Wort »überhaupt« hinzu, eben um die engen Grenzen der sittlichen Sphäre zu sprengen. Deswegen schreibt er, daß sein Primat der praktischen Vernunft »in des Wortes verwegenster Bedeutung« angesehen werden muß. Das Wagnis dabei besteht darin, daß von nun an das Wort »praktisch« als Oberbegriff fungiert für alle Bereiche der Kultur, d. h. die Erkenntnis, die Moral, die Kunst usw. Zugegebenermaßen ist Rickerts Terminologie in der Abhandlung über den Atheismusstreit und in der zweiten Auflage seiner Habilitationsschrift noch ziemlich schwankend. Später aber, z. B. in seinem Aufsatz »Zwei Wege der Erkenntnistheorie« von 1909, entscheidet er sich für das Wort »praktisch« als Gattungsbegriff, während Bezeichnungen wie »sittlich« und »ethisch« für die besondere Sphäre des Moralischen im engeren Sinne reserviert werden.

Versteht man den Primat des Praktischen als den Primat des Wertes, dann bleibt er unanfechtbar, und erst nachdem man diesen Primat des Wertes festgestellt hat, kann man sich der selbstverständlich nicht minder wichtigen Aufgabe zuwenden, den Begriff des ethischen Wertes als eine besondere *Art* des Praktischen gegen den Begriff des Theoretischen als eine andere Art abzugrenzen und so jeder Wertvermischung vorzubeugen.<sup>10</sup>

Hier sieht man klar, daß sich Rickert vor allem für seine Wertphilosophie interessiert, und daß die erweiterte Sphäre des Praktischen alle Werte mit ihrem jeweils besonderen Sollen überdeckt. Auf diese Weise überschreitet er den bloßen Parallelismus, den er in der ersten Auflage zwischen Erkenntnistheorie und Ethik aufgestellt hatte. Er hat inzwischen im Praktischen das »allgemeine Prinzip« seiner Philosophie der Werte, und damit die »Basis für die Wissenschaftslehre und die Ethik zugleich gefunden«.<sup>11</sup> Mit Hilfe einer höchst bezeichnenden Kantischen Metapher erklärt er den engen Zusammenhang zwischen dem logischen und dem ethischen Sollen folgendermaßen: Sie haben endlich ihre »gemeinsame Wurzel« gefunden.

Anläßlich des dritten Internationalen Kongresses für Philosophie in Heidelberg (1908) hielt Emil Lask einen Vortrag unter dem Titel »Gibt es einen >Primat der Praktischen Vernunft< in der Logik?«. Die Anspielung an das Schlußkapitel der Habilitationsschrift seines ehemaligen Doktorvaters ist hier offensichtlich. Lask kritisiert deshalb diesen Primat, weil er seiner Meinung nach zu einem »Moralismus in der Werttheorie« führt.<sup>12</sup> Natürlich weiß er, daß Rickert der Eigenartigkeit jeglicher Wertsphären

---

<sup>10</sup> Heinrich Rickert: »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, *Kant-Studien* 14 (1909), 216.

<sup>11</sup> Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, <sup>2</sup>1904, 234.

<sup>12</sup> Lask: »Gibt es einen >Primat der praktischen Vernunft< in der Logik?«, 349.

Rechnung trägt, aber die Art und Weise, wie jede Wertsphäre eine Stellungnahme von Seiten des »wollenden« Subjekts erfordert, erscheint in seinen Augen als eine unberechtigte Übertragung von Elementen aus dem Bereich des sittlichen Handelns in den Bereich der Logik. Vor allem versteht Lask nicht, dass der Wille etwas mit der Einschätzung des logischen Wertes der Wahrheit zu tun haben soll. Die Anerkennung der Wahrheit hat seiner Ansicht nach nichts mit einer sittlichen Handlung gemein, und darum kann sie nicht mit Hilfe von Elementen, die aus der Sphäre des Ethischen stammen, beschrieben werden. Demgegenüber macht Rickert seinen Widersacher darauf aufmerksam, daß er über einen erweiterten Begriff des Praktischen verfügt, so wie wir ihn aus dem Schlußwort von *Der Gegenstand der Erkenntnis* herausgelesen haben. Folgende Replik aus dem Aufsatz »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, und zwar gerade ein Jahr nach dem Vortrag von Lask, scheint an ihn gerichtet zu sein.

Diese Art Entgegensetzung von »theoretisch« und »praktisch« ist überhaupt schief, sobald man die Erkenntnistheorie als Wertwissenschaft verstanden hat. Sie ist gewachsen auf einem Boden, auf dem das Theoretische das gänzlich wertfreie Gebiet war und Alles, was sich auf Werte bezog, mit dem Ethischen in Zusammenhang gebracht wurde [...] Die Lehre vom »Primat der praktischen Vernunft« darf nicht so verstanden werden, als ob das Erkennen eine sittliche Tat sei...<sup>13</sup>

Wie wir gesehen haben, erhalten in Rickerts Lehre Ausdrücke wie »Pflicht«, »Sollen«, »Gewissen« und »Wille« eine allgemeine Bedeutung, ganz unabhängig von der Sphäre der Moral. Sie machen von nun an die Basis für die gesamte Wertphilosophie aus. Warum besteht nun Rickert auf der Funktion des Willen im Akt der Anerkennung eines jeglichen Wertes, auch wenn seine Lehre dabei eine starke psychologische Färbung bekommt? Auf diese Frage werden wir in unseren kritischen Betrachtungen zum Schluß zurückkommen.

In der Debatte zwischen Rickert und Lask über den »Primat« des Praktischen nimmt Ernst Cassirer in einem Aufsatz von 1913 entschieden die Partei Lasks.<sup>14</sup> Für ihn ist die Ausweglosigkeit einer logischen Theorie, die in dem sittlichen Sollen kulminiert, bereits in Fichtes Philosophie klar nachgewiesen worden. Aber heißt das geradezu, daß Rickert uns eine fichteanisierte Theorie der Logik darbietet? Trotz der Tatsache, daß Rickert im übrigen vieles von Fichte gelernt hat, müssen wir in diesem Fall zugestehen, daß es sich um keine direkte Übernahme handelt. Fichte bietet uns im Grunde eine »zugespitzte« (so Lask<sup>15</sup>) Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, besonders wenn man den

---

<sup>13</sup> Rickert: »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, 215-216.

<sup>14</sup> Ernst Cassirer: »Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik«. In: *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hamburg: Meiner, 1993, 6-7.

<sup>15</sup> Emil Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte, Gesammelte Schriften*, Bd. I, 155.

Vergleich mit derjenigen Kants anstellt. Es ist klar, daß in Fichtes Wahrheitstheorie die Ethik über die Logik schlicht entscheidet, bzw. daß das theoretische Urteil seine Bestimmung letzten Endes von dem »Sittengesetz« erhält. So lauten zumindest die Ausführungen des *Systems der Sittenlehre* über das Problem der Wahrheit: »Wir behaupten mithin eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft; ein *Primat* des ersteren vor der letzteren...<sup>16</sup> Demgegenüber bezieht Rickert eine Position, wonach Ethik und Logik gegeneinander mehr koordiniert als subordiniert sind, so daß die Lehre vom »Primat« bei ihm ganz anders aussieht. Ja, Rickert ist sogar geneigt, seine eigene Auffassung des Praktischen als gemeinsamen Nenner für die gesamte Wertphilosophie in Fichte selbst hineinzudeuteln. Dies gilt z.B. für seine Abhandlung über den Atheismusstreit. Wenn man die erweiterte Version des Schlußkapitels von *Der Gegenstand der Erkenntnis* (2. Aufl.) betrachtet, kann man folgende Zusammenfassung der Fichteschen Theorie in der Abhandlung über den Atheismusstreit von 1899 nicht mehr als getreu ansehen.

Ein sittliches Wollen im weitesten Sinne, ein Wollen, das ein Sollen anerkennt, ist die Basis nicht nur für den sittlichen sondern auch für den theoretischen denkenden Menschen.<sup>17</sup>

Wenn man darauf aufmerksam gemacht wird, daß das sittliche Wollen hier »im weitesten Sinne« aufgefaßt wird, und daß Rickert mit dieser »Basis« auf der Suche nach einem neutralen Boden für seine gesamte Werttheorie ist, dann kann man dies nicht mehr als eine Beschreibung der ethischen Wahrheitstheorie Fichtes betrachten. Aber sogleich erhebt sich die Frage: Warum gibt sich Rickert soviel Mühe, sich mit der schon schwer idealistisch beladenen Lehre vom Primat der praktischen Vernunft zu assoziieren? Die Antwort auf diese Frage betrifft das Paradigma für die Philosophie, das Rickert um jeden Preis vermeiden will.

## 2 - Die Verdrängung des ästhetischen Paradigmas

Wenn man Rickerts Urteilstheorie im Ganzen betrachtet, ist man im Grunde dazu berechtigt, sie als eine »ästhetische« Urteilslehre zu bezeichnen, und zwar einfach deshalb, weil der Bestimmungsgrund des Urteilsaktes in einem unmittelbaren Gefühl liegt. Bekanntlich hat nun Kant seine eigene Urteilstheorie in der ersten Hälfte der *Kritik der Urteilskraft* als ästhetisch bezeichnet, und genau aus denselben Gründen. In dieser Hinsicht läßt sich ohne weiteres vermuten, daß die Kantische Theorie der reflektierenden Urteilskraft als Vorbild für die Urteilslehre des Neukantianers Rickert gedient hat. Wir

---

<sup>16</sup> J. G. Fichte: *Das System der Sittenlehre* [1798], SW IV, 165; »...das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches.« *ibid.*, 170.

<sup>17</sup> Rickert: *Fichtes Atheismusstreit...*, 9.

finden tatsächlich auch bei Kant ein unmittelbares Gefühl als Kriterium des ästhetischen Urteils. Wie bei Rickert ist dieses Lustgefühl nicht partikularistisch, sondern begründet den Anspruch auf eine allgemeine Zustimmung von den anderen Teilnehmern an der Diskussion. In gewisser Hinsicht verfährt Rickert in seiner Theorie des Erkenntnisurteils ähnlich wie Kant: Das urteilende Subjekt muß diskriminieren zwischen den universellen Werten und den bloß »hedonischen«, die »für das individuelle Ich« allein gelten<sup>18</sup> — in Kants Terminologie heißt das letztere ein Gefühl des Angenehmen. Darüber hinaus spricht Kant in den §§ 19 und 22 der dritten *Kritik* ausdrücklich von einem Sollen, wenn auch in einem übertragenen Sinne: Das Gefühl, weil es allgemein mitteilbar ist, indiziert die transzendente Dimension eines ästhetischen Sollens. Und aus diesem Grunde bekommt das ästhetische Urteil eine gewisse Notwendigkeit. Die Art dieser Notwendigkeit könnte dennoch der Grund sein, warum Rickert die Kantische Logik des ästhetischen Urteils als solche für seine eigene Lehre des theoretischen Urteils nicht übernommen hat: Die Notwendigkeit eines Geschmacksurteils ist immer nur »bedingt«, und zwar deshalb, weil das Verhältnis zwischen dem konkreten Gegenstand und dem Vermögen der Begriffe überhaupt, also zwischen Einbildungskraft und Verstand, nicht durch eine explizite Regel bestimmt wird. In Kants Worten:

Man wirbt um jedes anderen Beistimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein ist; auf welche Beistimmung man auch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig subsumiert wäre.<sup>19</sup>

Dieser Passus drückt die Problemlage unzweideutig aus: in einem Geschmacksurteil kann die »Regel des Beifalls« nicht namhaft gemacht werden, diese Regel läßt sich bekanntlich nicht durch einen Begriff wiedergeben, und deswegen ist man niemals der Richtigkeit der Subsumption sicher. Allen Ähnlichkeiten zwischen beiden Urteilstheorien zum Trotz kommt Kants Lehre vom Geschmacksurteil also niemals in Betracht bei Rickert, sie wird nicht einmal erwähnt. Rickert ist vielmehr geneigt, das ästhetische Paradigma von sich fern zu halten.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1904, 111.

<sup>19</sup> Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, §19, AA V, 237.

<sup>20</sup> Diese Ablehnung des ästhetischen Modells ist kein Einzelfall, sie gilt auch für die Übernahme durch Rickert eines Motivs aus der dritten *Kritik*, das mit der spezifischen Art der Allgemeinheit der Werte zu tun hat. Rickert veröffentlichte 1901 in der französischen Zeitschrift *Revue de Synthèse Historique* einen wichtigen Aufsatz über »Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte«. Die zweite herangezogene Art des Allgemeinen, d.i. die Allgemeinheit des Wertes, hat das Eigentümliche, daß sie nicht in das Schema Gattung/Exemplar paßt. In der Geschichtswissenschaft z. B. kann die Allgemeinheit des Wertes ein bestimmtes Ereignis in seiner Einzelheit charakterisieren: das heißt, daß das Ereignis um seiner Eigenartigkeit willen durch den Wert bestimmt wird, und zwar nicht als bloßes gleichgültiges Exemplar eines Gattungsbegriffs, wie dies meistens in der naturwissenschaftlichen

Im Grunde hängt diese Verlegenheit von der bestimmten Auffassung des künstlerischen Schaffens ab, die wir bei ihm finden. Das Kunstwerk zeichnet sich in seiner Singularität dadurch aus, daß es ein abgetrenntes Universum bzw. einen »in sich geschlossenen Inhalt« (Lask) darstellt, der verglichen mit der wirklichen Welt wie ein Reich der Fiktion vorkommt. Deswegen stellt die künstlerische Originalität einen Bereich des reinen Partikularismus dar, ohne berechtigten Allgemeinheitsanspruch. In diesem Sinne ist Rickerts Konzeption der Kunst *romantisch*: der Inhalt der Kunst kann nur eine »persönliche Weltanschauung« sein, und keine universelle.<sup>21</sup> Die Welt des Künstlers ist nicht die wirkliche. Dies ist der Grund, warum Fichtes Auffassung der geschichtlichen Welt, in der das Individuum Teil eines unabgeschlossenen realen Geschehens ist, von Rickert gegen die Romantiker gewendet wird. Noch einmal bringt Lasks Buch über Fichte diese Ansicht klar zutage:

Freilich darf auch diese spätere Lösung des Individualitäts-problems keineswegs etwa mit dem Individualismus *Schleiermachers* und der Romantiker verwechselt werden. Was *Schleiermacher* unter »Eigentümlichkeit des Einzelwesens«, *Schlegel* unter »Genialität«, *Novalis* unter »heiliger Eigentümlichkeit« versteht, das stellt eine Wertindividualität dar, in die das wertende Bewußtsein analog dem ästhetischen Verhalten wie in eine abgeschlossene Welt sich versenken darf. Gerade diese selbstgenügsame Isoliertheit schließt *Fichtes* Begriff der Originalität aus, indem er die

---

Begriffsbildung der Fall ist. »Allgemeine Bedeutung kann nämlich ein individuelles Ereignis nur dadurch erhalten, daß es in irgendeiner Weise mit einem allgemeinen Werte verknüpft ist...« Und dann verschärft Rickert den Sinn seines Arguments: »Für Alle wird etwas durch das bedeutsam, worin es *anders als Alle* ist.« (Heinrich Rickert: »Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte« [1901], als Anhang zu *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* veröffentlicht. Tübingen: J.C.B. Mohr, <sup>5</sup>1929, 743-744).

Hier wird die Unizität des Gegenstandes des historischen Urteils stark hervorgehoben: ein Ereignis wird genau aufgrund seiner Einzigartigkeit geschätzt. Das erinnert uns noch einmal an Kants Urteil über das Schöne. Ein solches Urteil kann nämlich nur »einzeln« sein (diese Rose ist schön). Nur ist es so, daß diese offensichtliche enge Verwandtschaft zwischen diesen beiden Einschätzungsweisen des Individuellen von Rickert nicht signalisiert wird. Man findet sie aber in der Doktorarbeit des Schülers Lask, die ein Jahr später (1902) erschien. »Nun gilt aber gerade seit *Kant* eine notwendige und allgemeingültige Wertung, die sich gleichzeitig auf einen individuellen und in sich geschlossenen Inhalt richtet, als Kennzeichen nicht der theoretischen, sondern der *ästhetischen Vernunft*.« (Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 153) Diese Stelle bestätigt mit einem Schlage die frappierenden Ähnlichkeiten der Urteile in den beiden Sphären, — Geschichte und Ästhetik, — aber zugleich auch die Differenzen, die die Ausscheidung des ästhetischen Paradigmas von vornherein nötig machen. In der Geschichtswissenschaft muß die Wertung des Individuellen von einem theoretischen Standpunkt stattfinden, und nicht in einer ästhetischen Perspektive. Mit anderen Worten gesagt: Rickert traut der angeblichen Universalität des Schönen nicht. Weil er die Kantische Theorie der transzendentalen Urteilskraft als solche nicht übernimmt, gerät er in Verlegenheit, wenn er sich mit dem Problem des Allgemeingültigkeitsanspruchs der Kunst konfrontiert sieht.

<sup>21</sup> Heinrich Rickert: *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1931, 9.

Eingliederung in eine Totalität fordert.<sup>22</sup>

Wie man sieht, bietet das ästhetische Paradigma eine große Gefahr, und zwar nicht nur für die Wertbeziehung in der Geschichtswissenschaft — natürlich muß die Methodologie der Geschichte den Universalitätsanspruch dieser wissenschaftlichen Disziplin streng rechtfertigen — aber auch für das ganze Unternehmen Rickerts, das sich als eine Kulturphilosophie unter dem Zeichen einer bestimmten Werttheorie definieren läßt. »Von jener Aesthetisierung aller Kulturinhalte, fügt Lask zustimmend hinzu, die das Zeitalter der Romantik auszeichnet, war *Fichte* vielmehr stets weit entfernt.«<sup>23</sup> »Wer [wie Rickert selbst] ... in der Philosophie nach Allgemeingültigkeit strebt«, kann sich unmöglich auf ein solches ästhetisches Paradigma berufen.<sup>24</sup> Das erklärt u.a. die sehr positive Einschätzung von Fichte in der Abhandlung über den Atheismusstreit.

Nun will Rickert nicht nur den Fichteanismus gegen das Zeitalter der Romantik ausspielen. Die neue, von Rickert proponierte Werttheorie ist von einer anderen, weit näheren Gefahr bedroht. Es gibt in der Tat eine konkurrierende Werttheorie, eine Werttheorie nämlich, die sich nicht einfach mit der Schätzung von zeitlosen Werten begnügt, sondern den Schritt zur selbständigen Wertsetzung geht. Nun zieht nach sich diese neue Wertsetzung eine höchst unerwünschte »Umwertung aller Werte«. Rickert sieht also in Nietzsche den großen Nachfolger der Romantiker. Er sieht ihn als denjenigen an, der die Konsequenzen aus dem ästhetischen Partikularismus gezogen hat und der bereit ist, die Wertschätzung der bloßen Willkür anzuvertrauen. In der Abhandlung über den Atheismusstreit ist Rickert darum bemüht, »Nietzsches Ideal des Philosophen als des > Befehlenden und Gesetzgebers <« zu bekämpfen.<sup>25</sup> Wenn der Ausdruck »Wille zur Wahrheit« also unter der Feder Rickerts in diesem Text und an anderen Stellen vorkommt, bedeutet dies keine Zustimmung zu Nietzsches Lehre, sondern den entschiedensten Widerspruch. Wille zur Wahrheit heißt für Rickert nichts weiter als der »Wille zur Überzeugung«<sup>26</sup>, d.i. der Wille zur Anerkennung des ewigen Wahrheitswertes. Dies ist selbstverständlich himmelweit von Nietzsches Versuch entfernt, den »Wahrheitswert *auf* den Willen [zu] stützen«.<sup>27</sup> In der Badischen

---

<sup>22</sup> Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 211; vgl. Rickert: »Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte«, 747.

<sup>23</sup> Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 219.

<sup>24</sup> Rickert: *Fichtes Atheismusstreit...*, 14.

<sup>25</sup> Rickert: *Fichtes Atheismusstreit...*, 13.

<sup>26</sup> Rickert: *Fichtes Atheismusstreit...*, 9; vgl. ders.: »Über logische und ethische Geltung«, *Kant-Studien* 19 (1914), 192.

<sup>27</sup> Rickert: »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, 216.

Wertphilosophie kann man sagen, daß die Nietzschesche Philosophie als ein Schreckbild fungiert. Rickerts philosophisches Unternehmen erhebt einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und, weil seine Urteilslehre eine wesentliche Anlehnung an das unmittelbare Gefühl der Gewißheit bezeugt, muß er sich um so eindringlicher gegen das »weichliche Aesthetentum unserer Tage« erklären, »das in Deutschland meist auf ein müdes Nietzsche-Epigonentum herauskommt«.<sup>28</sup>

In der Genese der Badischen Schule des Neukantianismus sollte man die Bedeutung von Hermann Lotze nicht vernachlässigen, der u.a. eine Vermittlungsrolle zwischen Kant auf der einen Seite, und Windelband, Rickert und Lask auf der anderen übernimmt. Dies ist nicht nur angesichts seiner berühmten These über die »Geltung« als die Seinsweise eines wahren Urteils wahr, sondern auch angesichts seiner neuen Einschätzung des Begriffs »Wert« als eines philosophischen Terminus technicus. In Ansehung einer Wertphilosophie wie diejenige Rickerts ist das Erbe Lotzes zweifellos entscheidend. Das Problem aber mit der Lotzeschen Prägung des Wertes als philosophischen Begriffs ist folgendes: dieser Terminus ist nach dem Muster eines ästhetischen Paradigmas entwickelt worden. Einem Hinweis von Hans-Georg Gadamer folgend<sup>29</sup>, habe ich an einem anderen Ort zu zeigen versucht, wie sich die Entwicklung der Werttheorie bei Lotze gerade in seinen Schriften zur Ästhetik nachvollziehen läßt.<sup>30</sup> Dies sei nur nebenbei erwähnt, um zu erklären, warum Rickert über diese wichtige Quelle der Wertphilosophie zu schweigen pflegt. Diese Bedenken hinsichtlich des ästhetischen Modells kommen übrigens schon in seiner Ablehnung der Verbindung zum Vorschein, die Windelband in seiner Rektoratsrede zwischen der idiographischen Verfahrensweise der Geschichte und den *belles lettres* vorgeschlagen hat.

Diese Bedenken Rickerts lassen uns jedoch einsehen, im welchen Maße die Fichteschen Thesen über die theoretische Erkenntnis in seinen Augen eine willkommene Alternative bieten konnten. Und es ist nicht verwunderlich, daß Rickert ohne Mühe in Fichte einen Gesinnungsgenossen gefunden hat. Vertritt dieser nicht wie Rickert eine »ästhetische« Urteilslehre, die ganz unabhängig vom Thema des Schönen entwickelt wird? Die Gewißheit des wahren Urteils beruht bei Fichte auf einer Evidenz, die nichts anderes als ein Lustgefühl ist. Von da an muß man nur zeigen, inwieweit der Unterschied dieses Gefühls der Gewißheit gegenüber dem Gefühl der Schönheit ein qualitativer ist. Und das gelingt Fichte,

---

<sup>28</sup> Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1929, XXIII.

<sup>29</sup> Hans-Georg Gadamer: »Das ontologische Problem des Wertes«. In: *Kleine Schriften*, Bd. IV, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977, 205-217.

<sup>30</sup> Vgl. meinen Beitrag: »Kants dritte Kritik und die Genese des Badischen Neukantianismus«. In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. G. Funke, Bonn: Bouvier, 1991, 615-627.

sobald er beweisen kann, daß, aufgrund des Primats der praktischen Vernunft über die theoretische, alle Evidenzgefühle letzten Endes aus der Sphäre der Ethik stammen. Im §15 des *Systems der Sittenlehre* kann Rickert sogar eine klare Abgrenzung des Wahrheitsgefühls gegen das ästhetische Gefühl finden. Im folgenden Passus entdeckt man zugleich die Gründe, die Rickert bewogen haben, den Zusammenhang seiner Philosophie mit derjenigen des Denkers zu unterstreichen, der die Zuspitzung des Kantischen Primats der praktischen Vernunft verkörpert.

Es fragt sich nur, was dies für ein Gefühl seyn werde, und welches sein entscheidender Charakter sey von anderen Gefühlen? Alle ästhetische Gefühle sind dem hier beschriebenen Gefühle darin gleich, daß sie entstehen aus Befriedigung eines Triebes nach einer bestimmten Vorstellung; darin aber sind sie ihm entgegengesetzt, dass der ihnen zu Grunde liegende Trieb seine Befriedigung nicht absolut *fordert*, sondern sie nur als eine Gunst der Natur *erwartet*. Der Trieb nach Erkenntnis aber, von welchem hier die Rede ist, ist der absolut fordernde sittliche Trieb.<sup>31</sup>

In »Zwei Wege der Erkenntnistheorie« betont Rickert wiederholt diese Dimension der Forderung, die den Wert der Wahrheit begleitet. Diese Forderung beruht stets auf einem sinnlichen Gefühl, aber es handelt sich bei einem Erkenntnisurteil immer um eine »überindividuelle Forderung«.<sup>32</sup> Die Forderung ist also nicht zufällig: sie hängt weder von einer »Gunst« der Natur (Schönheit), noch von den einzelnen Bedürfnissen des urteilenden Subjekts (hedonische Gefühle) ab. Mit Fichte sieht Rickert diese Forderung des Evidenzgefühls als »absolut« an. Das Erkenntnisurteil enthält also eine Verbindlichkeit, den Wahrheitswert anzuerkennen. Und weil diese Verbindlichkeit sich als absolut erweist, kann Rickert sie mit dem »kategorischen Imperativ« vergleichen.<sup>33</sup> Der Wert gilt »unbedingt«.<sup>34</sup>

Das Gefühl also, das ich im Urteile bejahe, gibt meinem Urteil den Charakter der unbedingten *Notwendigkeit*.<sup>35</sup>

Es wird jetzt leicht verständlich, warum das Kantische Modell des ästhetischen Urteils für die theoretische Philosophie Rickerts unzureichend ist. Während die Gültigkeit des Geschmacksurteils, wie wir gesehen haben, immer nur »bedingt« ist, bietet das praktische Paradigma des kategorischen Imperativs den Vorteil, absolut notwendig zu sein. Wir dürfen dennoch auch darauf aufmerksam machen, daß für Kant vom Standpunkt der theoretischen Vernunft der Begriff der unbedingten

---

<sup>31</sup> Fichte: *Das System der Sittenlehre*, SW IV, 167.

<sup>32</sup> Rickert: »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, 188, 186.

<sup>33</sup> Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, <sup>2</sup>1904, 231, 115.

<sup>34</sup> Rickert: »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, 221.

<sup>35</sup> Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, <sup>2</sup>1904, 113; vgl. ders.: *Fichtes Atheismusstreit...*, 7.

Notwendigkeit unverstehbar ist, er ist ein »Abgrund« für den menschlichen Verstand. Fichte sieht sich dazu gezwungen, ihn von der praktischen Philosophie in die theoretische Erkenntnis zu übertragen, mit den Folgen die wir kennen. Zum Schluß drängt sich die Frage auf, ob diese Folgen die Stichhaltigkeit der theoretischen Philosophie Rickerts auch treffen.

### 3 - Kritische Bewertung der Rickertschen Urteilstheorie

In dem Schlußkapitel von *Der Gegenstand der Erkenntnis* wird Rickerts Absicht mit seiner neuen Urteilstheorie offenbar: der von uns schon angesprochene Absatz, in welchem der Primat der praktischen Vernunft erwähnt wird, fängt mit einer Bemerkung über die »logische Autonomie« an.<sup>36</sup> Es ist Rickerts Verdienst, solch ein wichtiges Thema für die Logik hervorzuheben. Die theoretische Freiheit des urteilenden Subjekts ist mit so vielen philosophisch schwerwiegenden Fragen beladen, daß die Logiker am Ende des vorigen Jahrhunderts sehr oft dazu geneigt waren, sich auf den idealen Inhalt des Urteils zu konzentrieren, seiner konkreten Vollziehung zum Trotz. Es sei hier einfach auf Freges Begriff des »Gedanken« erinnert. Um die Jahrhundertseende, als der Begriff »Psychologismus« als Schimpfwort weit verbreitet war, brauchte Rickert einen gewissen Mut, die konkrete Dimension der Anerkennung der Urteilswahrheit zu betonen. Seiner Ansicht nach ist die Aktvollziehung konstitutiv für das Wesen des Urteils, und nicht nur sein Inhalt. Nun ist die logische Freiheit des erkennenden Subjekts erst dann einsehbar, wenn die Logik innerhalb einer allgemeinen Wertphilosophie betrachtet wird. Erst wenn die Wahrheit als ein Wert angesehen wird, als eine Norm also, kommt die freiwillige Stellungnahme des urteilenden Subjekts zum Vorschein. Es ist im Lauf unserer Analyse klar geworden, daß sich der Wahrheitswert für das Subjekt als ein Sollen bzw. als ein Imperativ darbietet, dessen Verbindlichkeit nichts mit einer mechanischen Notwendigkeit zu tun hat. Im Gegenteil läßt die absolute Notwendigkeit eines jeglichen Sollens immer die Möglichkeit der Ablehnung zu. Hier gilt die Notwendigkeit des Sollens, nicht diejenige des Müssens. Ein Sollen gibt es danach nur für freie Wesen.<sup>37</sup>

Die Tatsache nun, daß sich Rickert in seiner Logik für die Prozeßualität des Urteils interessiert, hat zur Folge, daß er sich auf den Boden des Psychischen einlassen muß. Seine Behandlung der immanenten Phänomene der Seele wird aber nicht darum zu einer psychologischen, im Sinne der empirischen Psychologie. Er bezieht vielmehr den Standpunkt einer »Transzendentalpsychologie«, die

---

<sup>36</sup> Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1904, 233.

<sup>37</sup> Dieses Argument kommt bei Fichte klar zum Ausdruck, vgl. u.a. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW I, 467.

es erlaubt, den immanenten Sinn beim Urteilsakt zu thematisieren. Die Beziehung, die er auf dieser Weise zwischen dem konkreten psychischen Vollzug des Urteils auf der einen Seite, und dem absolut geltenden Werte auf der anderen Seite etabliert, bietet die Möglichkeit, den dogmatischen Dualismus zwischen Immanenz und Transzendenz zu überwinden und eine Brücke zwischen beiden Bereichen zu schlagen.

Die Kontrastierung dieser logischen Autonomie und der Freiheit des Urteilsaktes [...] ist [...] für die Erkenntnistheorie selbst von entscheidender Bedeutung. Denn nur durch die Aufzeigung dieses immanenten Erkenntnisinnes wird verständlich, *wie* allein das Denken sich den transscendenten Gegenstand zu eigen zu machen und zum Erkennen zu werden vermag. Mit dem Begriff der freien Anerkennung des Sollens um des Sollens, des Wertes um des Wertes willen baut die Transscendentalpsychologie die Brücke zwischen den beiden von der transscendentalen Logik getrennten Welten. Als praktisch »freie« Wesen und nur als solche bringen wir die Welt der transscendenten Werte in unseren Besitz.<sup>38</sup>

In dieser Hinsicht könnte sich Rickert auf Fichte berufen. Für diesen ist in der Tat der konkrete Urteilsvollzug insofern von Wichtigkeit, als er besonderen Nachdruck auf den Beitrag des erkennenden Subjekts legt: die Tatsache, daß das »Gefühl der Gewißheit« von einem jeden urteilenden Subjekt empfunden wird, ist der beste Schutz gegen fremde »Autorität« im Bereich der Erkenntnis. Die logische Autonomie wird dadurch bewahrt, daß es jeweils das individuelle Subjekt, das aufgrund seines eigenen Evidenzgefühls urteilt.<sup>39</sup>

In einer anderen Hinsicht aber, kann sich Rickert genauso auf Kant berufen. Es ist in der Kantforschung eine längst bekannte Sache, daß die in der Deduktion der Kategorien sich entwickelnde transzendente Logik mit einer von Tetens übernommenen psychologischen Terminologie verflochten ist. Es steht dennoch offen, inwieweit die psychologische Beschreibung des Synthesisvollzugs für die transzendente Deduktion (besonders in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*) wesentlich zur Sache gehört, oder nicht.<sup>40</sup> Rickert ist seinerseits der Meinung, daß diese psychische Dimension von Kants Beweisverfahren als solche nicht verwerflich ist, sondern ihm sogar als ein Verdienst zugerechnet werden muß.

Ja, ohne den Versuch, mit Hilfe einer Analyse des wirklichen Erkennens aus den psychischen Prozessen die transscendenten Werte, die ihnen Gegenständlichkeit verleihen, herauszuarbeiten, und die Beziehung des Denkens auf den Gegenstand in einer »Regel« zu finden, der das Denken unterworfen ist, besäßen wir wohl keine moderne Erkenntnistheorie: Kants Verfahren ist im

---

<sup>38</sup> Rickert: »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, 221.

<sup>39</sup> Fichte: *Das System der Sittenlehre*, SW IV, 175.

<sup>40</sup> Vgl. Dieter Henrich: *Identität und Objektivität*. Heidelberg: Winter, 1976, 83.

Wesentlichen transscendentalpsychologisch.<sup>41</sup>

Die absolute Geltung der transzendenten Werte ist allerdings ein wichtiges Anliegen der Rickertschen Philosophie. Trotzdem würden diese Werte eine ganz abgetrennte und mithin gleichgültige Sphäre ausmachen, wenn sich der Mensch nicht zur Aufgabe machte, sie in der Sinnenwelt zu konkretisieren (Kultur). Deshalb nimmt bei Rickert der Wert die Form einer Norm, die in der empirischen Erfahrung in Kraft gesetzt werden muß. Im letzt zitierten Exzerpt setzt Rickert das Kantische Wort »Regel« in Anführungszeichen, um damit zu zeigen, daß die transzendente Philosophie Kants auch eine Art Normativität für die Erfahrung beinhaltet. In der transzendentalen Deduktion, so können wir hinzufügen, spricht Kant sogar von den reinen Gesetzen des Verstandes als von Normen. »Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetzen des Verstandes, unter welchen und nach deren *Norm* jene allererst möglich sind,...<sup>42</sup> Die Tatsache, daß die empirischen Gesetze der Erfahrung von höheren, ja transzendentalen Gesetzen normiert sind, zieht nach sich, daß es für Kant ein einzigartiges Problem der Anwendung gibt. Und dieses Problem fordert in der Kantischen Philosophie den Rekurs auf ein ausgezeichnetes Vermögen: die Urteilskraft. Sie vertritt genau das, was Rickert unter der Wendung »logische Autonomie« versteht, indem ein solches Vermögen unter Leitung der transzendentalen Normen (der Grundsätze) das Urteil vollzieht: es wird dabei nie mechanisch gezwungen, sondern es übernimmt in aller Freiheit die Subsumption einer Regel unter eine andere.

Nun melden sich bei Rickert die Schwierigkeiten genau an diesem Punkt an. Die Anerkennung des Wertes wird wohl bei ihm freiwillig vom erkennenden Subjekt übernommen, aber nirgendwo wird der Wert explizit als eine Regel aufgefaßt.<sup>43</sup> Dadurch wird die Anwendung der Norm auf konkrete Situationen sehr problematisch. Während bei Kant z.B. die Kategorie als eine »Regel« oder zumindest als die »Bedingung zu einer Regel« angesehen wird, bedeutet bei Rickert die Kategorie einfach »die Anerkennung des Sollens als Akt«, wobei der Gegenstand der Anerkennung, sei es das Wahre, das Gute oder das Schöne immer mysteriös bleibt. Er erreicht nie die Durchsichtigkeit und Begreiflichkeit einer klar formulierten Norm. Deshalb wird hier die Kantische Urteilskraft durch ein unmittelbares Gewißheitsgefühl ersetzt.<sup>44</sup> Anders gewendet: Rickert liefert eine Urteilstheorie ohne Urteilskraft. Es

---

<sup>41</sup> Rickert: »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, 226-227; vgl. ders.: *Fichtes Atheismusstreit...*, 23.

<sup>42</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 128.

<sup>43</sup> Mit der unbedeutenden Ausnahme von: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, <sup>2</sup>1904, 200.

<sup>44</sup> Vgl. Hermann Lotze: *Microcosmus*. Leipzig: Hirzel, 1878, Bd. II, Buch 5, 322.

wird hier weder disputiert noch diskutiert. Was bei ihm »Evidenz« heißt, kann nicht intellektuell eingesehen werden: es gibt hier keine cartesianische *clara et distincta idea*, keine Husserlsche *Intuition*. Die Evidenz ist vielmehr ein unmittelbares Gefühl, ein blindes Sollen, ein opaker Imperativ. Es gibt bei ihm keine Regel, die eine Anwendung verlangen könnte, und zwar deshalb, weil der Wert einen Begriff bezeichnet, »der sich ebenso wenig wie das Sein weiter definieren läßt«. <sup>45</sup> Die Einsicht in eine konkrete Sachlage bzw. in das Verhältnis des Einzelnen zu dem Allgemeinen wird nicht benötigt. Sie wird gleichsam durch Eingebung ersetzt. Im Bereich des Ethischen wiederholen sich dieselben Schwierigkeiten. Dies kann man daraus ersehen, daß der Ausdruck »Sittengesetz« bei Rickert sorgfältig vermieden wird. Es handelt sich hier also nicht mehr, wie bei Kant, um die Subsumtion meiner *Maxime* (einer Regel also) unter das moralische Gesetz (noch eine Regel). Der Normativismus wird selbstverständlich beibehalten, aber nur in seiner abstrakten Form. Rickert redet wohl von einer »Stimme des Gewissens« und von dem »Pflichtbewußtsein«<sup>46</sup>, aber auf keine Weise erfahren diese Begriffe eine nähere Bestimmung. Das handelnde Subjekt sieht sich vor ein »Gebot« gestellt, welches aber nie zu einem expliziten Gesetz wird. Die Pflicht wirkt sogar wie ein »Befehl«, das aber undurchsichtig bleibt. In all dem zeigt sich Rickerts Wahlverwandtschaft mit Fichte. Dies gilt sowohl für die ethisierende Wahrheitstheorie Fichtes, als auch für die Sittenlehre im eigentlichen Sinne. Bei Fichte wird im Bereich der Theorie wohl der Urteilskraft eine bescheidene Rolle zugestanden, genauso wie im Bereich des Ethischen dem Sittengesetz ein gewisser Platz eingeräumt wird. Was aber die Periode anlangt, die der Veröffentlichung des *Systems der Sittenlehre* unmittelbar folgt, so muß man zugeben, daß Jacobis Glaubensphilosophie vorübergehend ihren Schatten über die anderen Ansätze in Fichtes Denken wirft. Nicht umsonst hat Emil Lask in seiner Dissertation diese Etappe von Fichtes Entwicklung (1798-1801) in einem Kapitel behandelt, dessen Titel »Die Steigerung des Antirationalismus« heißt.<sup>47</sup> Ob diese Bezeichnung auch für die Rickertsche Philosophie gilt, will ich hier als Frage offen lassen.

---

<sup>45</sup> Rickert: »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, 203.

<sup>46</sup> Rickert: »Über logische und ethische Geltung«, 192; Rickerts Kritik des Kantischen Sittengesetzes befindet sich in der Abhandlung *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*, Berlin: Junker & Dünhaupt, 1934, 52-53. Vgl. Wilhelm Windelband: »Vom Prinzip der Moral«. In: *Präludien*, Tübingen: J.C.B. Mohr, <sup>3</sup>1907, 383.

<sup>47</sup> Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 138-168.