

## Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus

*Marion Heinz (Duisburg)*

Das Interesse der badischen Schule des Neukantianismus an der Philosophie Fichtes ist offensichtlich — das zeigen schon die publizierten Schriften dieser Autoren zu Fichte. Daß hier eine nicht zu unterschätzende Affinität vorliegt, ist vielfach bemerkt, hin und wieder pauschal kommentiert worden;<sup>1</sup> zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung sind die vielschichtigen Zusammenhänge — mit Ausnahme einer Arbeit von Cruz-Cruz über historische Individualität<sup>2</sup> bisher nicht gemacht worden. Der hier unternommene Versuch, das Verhältnis der südwestdeutschen Schule zu Fichte zu eruieren, geht aus von den ersten veröffentlichten Schriften Rickerts und Lasks zu Fichte: 1899/1900 erschien in den *Kantstudien* Rickerts Arbeit über den Atheismusstreit,<sup>3</sup> die die

1. Vgl. z.B: H. Rosshoff: *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács*, Bonn 1975, zu Lasks Dissertation über Fichte vgl. insb. 17-35; H. Sommerhäuser: *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, Berlin 1965, vgl. bes. 239 ff.; K. Hobe: »Emil Lasks Rechtsphilosophie«, in: *Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 1973 LIX, 221-235; ders.: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*, Diss. Heidelberg 1968, insb. 16-20, 146 ff.; E. Kleppel: *Autonomie und Anerkennung. Eine Untersuchung des Verhältnisses der Grundlagen der südwestdeutschen Kantenschule zum Sittlichkeitsbegriffe Kants*, Frankfurt a.M. 1978; St. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre*, Tübingen 1992, vgl. die im Register nachgewiesenen Stellen zu Fichte; G. Pick: *Die Übergegensätzlichkeit der Werte. Gedanken über das religiöse Moment in Emil Lasks logischen Schriften vom Standpunkt des Transzendentalen Idealismus*, Tübingen 1921, 56-59. Die schwedische Arbeit von Tore Nial über die Erkenntnistheorie Rickerts in Hinsicht auf ihre enge Verwandtschaft zu Fichte (Göteborg 1939) konnte nicht ausgewertet werden.

2. J. Cruz-Cruz: »Historische Individualität. Die Einführung einer Kategorie Fichtes in die Badische Schule«, in: *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hrsg. v. K. Hammacher, Hamburg 1981, 345-362.

3. Vgl. H. Rickert: »Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie«, in: *Kantstudien* IV, 1899/1900, 137-166. Hier wird zitiert nach der zweiten erweiterten Auflage 1924, in: *Kritizismus. Eine Säkularbetrachtung. Sammlung von Beiträgen aus der Welt des Neukantianismus*, hrsg.

maßgebende Anregung für Lasks 1901 bei Rickert eingereichte, 1902 publizierte Dissertation über *Fichtes Idealismus und die Geschichte* war.<sup>4</sup> Ich konzentriere mich auf drei für Rickert und für Lask relevante Punkte ihrer Fichte-Rezeption, die zunächst im Ausgang von Rickerts erster Fichte-Deutung zu entwickeln sind:

1. Die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft.
2. Die Zweiweltenlehre.
3. Der Begriff der historischen Individualität.

Zunächst eine Skizze zu Rickerts Philosophie bis 1902: Der Versuch, Rickerts philosophische Position zu charakterisieren, kann entweder von der Erkenntnistheorie<sup>5</sup> oder von der Methodologie<sup>6</sup> ausgehen. Beide Wege führen auf die grundlegende Konzeption einer Wertlehre. Weil Rickert Fichte unter beiden Hinsichten seiner eigenen philosophischen Fragestellung rezipiert und

v. Fr. Myrro, Berlin 1926, 11-54. Nach dieser zahlreiche Beschäftigungen mit Fichte provozierenden Schrift hat Rickert noch folgende Untersuchungen zu Fichte vorgelegt: »Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus«, in: *Logos*, Bd. 11, H. 2, 149-180, Tübingen 1922/23; ders.: *Über idealistische Politik als Wissenschaft*, Erlangen 1925; ders.: »Die allgemeinen Grundlagen der Politik Fichtes«, in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, N. F. des *Logos*, Bd. 4, H. 1, 1-14, Tübingen 1937. An weiteren Arbeiten über Fichte im Umkreis der südwestdeutschen Schule sind zu nennen: W. Windelband: »Fichte und Comte«, in: *Congrès International de Philosophie*, 2<sup>me</sup> Session, 1905, 287-292; ders.: »Fichtes Geschichtsphilosophie«, in: *Präludien* I, 8. Aufl., Tübingen 1921, 260-272; B. Bauch: *Fichte und unsere Zeit*, Rede gehalten bei der Fichte-Feier der Universität Jena am 18. Januar 1920, 2. Aufl., Erfurt 1921; ders.: *Fichte und der Staatsgedanke. Ein Vortrag*, Langensalza 1925. Die erste von Rickert angeregte Fichte-Arbeit in diesem Kreis ist die Dissertation von N. Wiplinger: *Der Entwicklungsbegriff bei Fichte*, Leipzig 1900. In der Einleitung wird auf Vorlesungen Rickerts zur Geschichtsphilosophie als Quelle verwiesen. Nach Auskunft von Frau Dipl. Bibliothekarin Volk-Thona (UB Freiburg) enthalten die Vorlesungsverzeichnisse der Jahre 1895-1904 (die hier im Mittelpunkt des Interesses stehen) der »Großherzoglichen Badischen Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau« folgende Hinweise zur Beschäftigung mit Fichtes Philosophie in Lehrveranstaltungen: 1899 behandelt Rickert in einem Seminar Fichtes Reden an die deutsche Nation; im Sommersemester 1900 hält Rickert eine Vorlesung mit dem Titel: »Fichte. Zur Einführung in die Philosophie des Deutschen Idealismus«. Diese Vorlesung wird im SS 1903 wiederholt. Von Lask sind nach seiner Dissertation bis 1904 keine Lehrveranstaltungen nachweisbar.

4. Emil Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen u. Leipzig 1902, 2. Aufl. Tübingen 1914, zitiert nach: ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. E. Herrigel, Bd. 1, 1-274, Tübingen 1923.

5. Vgl. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1. Aufl. Freiburg 1892, 2. Aufl. Tübingen, 1904, 3. Aufl. 1915.

6. Vgl. H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1. Aufl. Tübingen, 1. Hälfte 1896, 2. Hälfte 1902; ders.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1. Aufl. Tübingen 1899, 2. Aufl. 1910.

interpretiert, sollen die Grundzüge seiner Methodologie und Erkenntnistheorie hier umrißhaft dargestellt werden.<sup>7</sup>

Im Anschluß an die Problemstellung Windelbands, wie sie in seiner Straßburger Rektoratsrede von 1894 »Geschichte und Naturwissenschaft« vorgetragen ist,<sup>8</sup> stellt sich Rickert die Aufgabe, eine Theorie der historischen Erkenntnis in Abgrenzung zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu begründen. Entscheidend ist, daß dieser Unterschied nicht ontologisch oder material in bezug auf die Gegenstände gemacht wird, sondern logisch oder formal von der Struktur des Wissens her bestimmt wird. Nicht nur in dieser Vorgehensweise stimmt Rickert mit Windelband überein, gemeinsam ist auch die Auffassung, daß die Naturwissenschaften wesentlich Gesetzeserkenntnis sind, wohingegen die historischen Wissenschaften bzw. die Kulturwissenschaften die Erkenntnis des Einmaligen, Individuellen intendieren, deren Bedingung die Erkenntnis von Werten ist. Die Einsicht in die unüberbrückbare Kluft oder in den tiefen Riß zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen ist die tragende Voraussetzung der südwestdeutschen Schule.<sup>9</sup>

Um den logischen Unterschied von Natur- und Kulturwissenschaft zu bestimmen, setzt Rickert bei der Begriffsbildung an:

»Aus dieser Verschiedenheit der *Aufgaben* ergeben sich mit Notwendigkeit logisch verschiedene *Denkmittel* und Denkformen. Baer, wie jeder Mann der Naturwissenschaft, faßt das den verschiedenen Objekten *Gemeinsame* zusammen, und das Denkprodukt ist der *allgemeine* Gattungsbegriff. Ranke dagegen muß jeden seiner Päpste unter einen *besonderen* Begriff bringen und hat zu diesem Zwecke Begriffe mit *individuellem* Inhalt zu bilden.«<sup>10</sup>

7. Zu Rickert und der Philosophie der badischen Schule des Neukantianismus allgemein vgl.: L. Herrschaft: *Geltung und Argumentation. Systematische Untersuchungen zu Thema und Begriff der Geltung im neukantianischen Kritizismus und in der Diskurstheorie*, Diss. Tübingen 1991, insb. zu Rickert u. Lask: 64-109; H. Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg-München 1974, 137-159; Guy Oakes: *Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1982*, Frankfurt a. M. 1990, zu Rickert: Kap II-IV, 48 ff.; R. Malter: »Heinrich Rickert und Emil Lask«, in: H. L. Ollig (Hrsg.): *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Darmstadt 1987, 87-104; H. Seidel: *Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickerts*, Bonn 1968.

8. Vgl. W. Windelband: *Präludien* II, Tübingen 1921, 136-160.

9. Vgl. dazu die Schlußpassage von Windelbands Straßburger Rektoratsrede: »Die Gesamtheit des in der Zeit Gegebenen erscheint in unableitbarer Selbständigkeit neben der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, nach der es sich doch vollzieht. Der Inhalt des Weltgeschehens ist nicht aus seiner Form zu begreifen. [...] Dies ist ein Riß, welchen die großen Systeme der philosophischen Weltklärung nur verdecken, aber nicht auszufüllen vermocht haben.«

10. H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6. und 7. durchges. u. ergänzte Aufl., Tübingen 1926, a. a. O., 57; vgl. auch ders.: *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffs-*

Das Selbstverständnis der südwestdeutschen Schule, Kant zu erneuern, indem über ihn hinausgegangen wird, bedeutet also in methodologischer Hinsicht: die von Kant philosophisch begründete Naturwissenschaft ist durch eine transzendente Theorie der Kulturwissenschaften zu ergänzen; dies impliziert, einen anderen Typus von wissenschaftskonstitutiven Begriffen zu konzipieren.<sup>11</sup> Das Gelingen dieses Unternehmens ist also abhängig von dem Erfolg einer Begründung der Möglichkeit nicht generalisierender, nicht naturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Hat man die Kantische Begriffstheorie vor Augen, erscheint dieser Versuch von vornherein als zum Scheitern verurteilt. Denn nach Kant unterscheiden sich Begriffe lediglich ihrem Inhalt nach, der Form nach aber kommt allen Begriffen analytische Einheit und distributive Allgemeinheit zu. Rickert aber unterscheidet zwei verschiedene Formen von Begriffen, d.h. zwei verschiedene Weisen der Anordnung des Inhalts. Genauer:

»Das formale Prinzip der Begriffsbildung für ein Objekt, das erkannt werden soll, kommt unter dieser Voraussetzung nur in der *Art der Zusammenstellung* der Begriffselemente zu dem Begriff des betreffenden Objektes zum Ausdruck, nicht schon in den Begriffselementen selbst, und dies Prinzip muß mit dem der wissenschaftlichen *Darstellung* dieses Objektes zusammenfallen [...]. In der *Begriffsbildung*, durch welche die Wirklichkeit in die Wissenschaft aufgenommen wird, muß der für die Methode der Wissenschaft maßgebende formale Charakter stecken, und daher haben wir, um die Methode einer Wissenschaft zu verstehen, die Prinzipien ihrer Begriffsbildung kennen zu lernen.«<sup>12</sup>

D.h. die Art und Weise der Synthesis der Elemente des Begriffs soll differieren und unterschiedliche Typen von Begriffen und dadurch konstituierten Objekten der Wissenschaften zum Resultat haben. Die Konstitution des Objekts des jeweiligen Wissenschaftstypus ist dabei identisch mit der Produktion seines Begriffs.

Wie sieht nun die historische Begriffsbildung aus? Charakteristisch für diesen Typus von Begriffsbildung ist die Bezugnahme auf einen Wert als Organisationsprinzip der Elemente.<sup>13</sup> »Durch die *Werte*, die an der Kultur haften, und durch die Beziehung auf sie wird der Begriff einer darstellbaren historischen Individualität als eines realen Trägers von Sinngebilden erst *konstitu-*

*bildung*, a. a. O., Kap. 4. Windelband zieht zur Begründung des Gegensatzes von idiographisch und nomothetisch die logische Verschiedenheit der allgemeinen und der singulären Urteilsform heran. Vgl. W. Windelband: »Geschichtswissenschaft [...]«, in: *Präludien* II, 144 ff.

11. Vgl. H. Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, a. a. O., 146.

12. H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, a. a. O., 37.

13. Vgl. ebda., 78 ff.; vgl. H. Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, a. a. O., 150 f.

*iert*.«<sup>14</sup> Dies ist nur plausibel zu machen, wenn man Rickerts Unterscheidung im Begriff des Individuums voraussetzt: Individualität ist in einem weiten Sinne gleichzusetzen mit dem anschaulich Konkreten, in diesem Fall ist Individualität eine Kennzeichnung des Wirklichen als solchen.<sup>15</sup> Es handelt sich so verstanden um einzigartige diskrete Erscheinungen, die nur dadurch zum Gegenstand der Erkenntnis werden, daß sie unter allgemeine Begriffe fallen. Von diesem weiten und basalen Begriff hebt sich der Begriff des Individuums im prononcierten Sinne<sup>16</sup> dadurch ab, daß er die Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Unersetzlichkeit zum konstitutiven Moment des Gegenstandes erklärt.<sup>17</sup> Daß etwas in diesem emphatischen Sinne Individuum ist, kann nur aus dem Hinblick auf Werte einsichtig gemacht werden. Goethe oder Luther z. B. sind für Rickert Individuum in Hinblick darauf, daß sie auf unverwechselbare Weise allgemein anerkannte Werte des Menschseins verkörpern. Paradoxerweise heben sie sich aus der Vielzahl der Individuen im weiten Sinne dadurch hervor, daß sie nur von allgemeingültigen Werten her zu begreifen sind. Hier steckt ein Problem, auf das später Lask mit seiner Unterscheidung von Wertuniversalismus und Wertindividualität eine Lösung zu geben versucht.

Rickert arbeitet heraus, daß auch die historische Individualität nur von einem Allgemeinen her begreifbar ist, nur ist es nicht das Generelle des naturwissenschaftlichen Begriffs, sondern der in seiner Geltung allgemein anerkannte bzw. anzuerkennende Wert. Das für Lask überaus wichtige 4. Kapitel der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* zeigt darüberhinaus die für die historische Individualität spezifische Bezogenheit auf ein Allgemeines im Sinne der Ganzheit auf, etwa der Ganzheit eines Volkes, der Mitglieder einer Kultur, der Menschheit.<sup>18</sup>

Rickerts *Erkenntnistheorie* läßt sich negativ durch die Ablehnung eines naiven Realismus und einer Abbildtheorie der Erkenntnis charakterisieren: Sein ist ein Verhältnis im Bewußtsein, es ist unmöglich, ein transzendentes Seiendes als Ursache anzunehmen, es als Korrelat unserer Vorstellungen an

14. H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, a. a. O., 81.

15. Vgl. ebda., 43: »Das *Wirkliche* haben wir im *Besonderen* und *Individuellen*, und niemals läßt es sich aus allgemeinen Elementen aufbauen.«

16. Zu der Schreibweise In-dividuum vgl. H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. neubearbeitete Auflage, Tübingen 1913, 337.

17. Vgl. ebda. 4. Kap., insbes. 331 ff.; 55; 59; Kap. XII, XIII; vgl. auch: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, a. a. O., 55; vgl. dazu auch G. Oakes: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, a. a. O., 78 ff.

18. Vgl. H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, a. a. O., 354 ff.

zusetzen oder als Objekt des Willens zu beweisen.<sup>19</sup> Erkenntnis ist nicht Abbilden transzendenter Seiender durch Vorstellungen, denn Erkenntnis impliziert Wahrheit, und Wahrheit gibt es nur im Urteil, wie wir seit Plato wissen. Die Wahrheit des Urteils betrifft das Bejahen oder Verneinen.

»Das Urtheil geht nicht auf in einem theilnahmlosen Betrachten, sondern es kommt in dem Bejahen oder Verneinen ein Billigen oder Missbilligen zum Ausdruck [...] Es steckt auch im Urtheil, und zwar als das Wesentliche, ein ›praktisches‹ Verhalten, das in der Bejahung etwas billigt oder anerkennt, in der Verneinung etwas verwirft. [...] Auch beim rein theoretischen Erkennen [handelt es sich] um ein Stellungnehmen zu einem Werthe. [...] Nur Werthen gegenüber hat das alternative Verhalten des Billigens oder Missbilligens einen Sinn.«<sup>20</sup>

Wahrheit ist daher nichts anderes als der »Inbegriff der als werthvoll anerkannten Urtheile.«<sup>21</sup> Die Wahrheit des Urteils gründet demnach in einem Wert, d.h. in einem Sollen und dieses ist grundlegend verschieden von allem Sein.<sup>22</sup> Nicht in einem transzendenten Seienden, sondern in einem dem Urteil gegenüber transzendenten Sollen, das Rickert konsequent als dessen Gegenstand faßt,<sup>23</sup> wird die Urteilswahrheit fundiert. Die Annahme bewußtseins-transzendenter Dinge an sich ist unmöglich, unausweichlich ist hingegen der Gedanke transzendenter Werte. Für das wirkliche Zustandekommen von Erkenntnis ist nicht nur die Sphäre des Sollens voranzusetzen, ohne einen Willen zur Wahrheit auf seiten des Subjekts gäbe es keine wahren Sätze. »Wer niemals etwas behauptet, also Wahrheit nicht *will*, der ist nicht zu widerlegen.«<sup>24</sup> Erkennen ist demgemäß als freier oder autonomer Akt der Anerkennung des transzendenten Wertes zu begreifen. Das erkennende Subjekt ist zugleich frei im Sinne der selbstbestimmten Anerkennung eines Sollens. Dieses Subjekt ist ebenso transzendent wie der geltende Wert, denn es enthält alle Vorstellungsinhalte in sich und kann daher nicht selbst bestimmter beurteilter, immanenter Inhalt sein.

Vor dem Hintergrund dieser Skizze kann die Affinität von Rickerts Denken zu Fichtes Philosophie im Ausgang von seiner ersten Veröffentlichung zu Fichte in den jetzt näher zu erörternden drei Punkten: Primat der praktischen

Vernunft, Zweiweltenlehre, historische Individualität sichtbar gemacht werden. Von besonderem Interesse ist dabei die Hervorhebung des angeblichen Fortschritts Fichtes über Kant hinaus: das Analoge zwischen Rickerts eigenem und Fichtes Verhältnis zu Kant ist allgemein der Grund seiner Identifikation mit Fichte. So wie der Neukantianismus sich als Fortschritt gegenüber Kant, jedoch als ein Fortschritt, der sich auf den Fundamenten der Kantischen Philosophie vollzieht und durch sie erzwungen ist, einschätzt, so wird auch Fichtes Position definiert. So heißt es emphatisch: Die in Fichte als dem größten Jünger Kants zum Durchbruch gekommene Wahrheit gehöre doch zu den tiefsten Wirkungen der Kantischen Philosophie und nur durch eine Weiterbildung Kants in diesem Sinne, d.h. auf Kantischem Boden, sei Einheit in unsere wissenschaftliche Weltanschauungslehre zu bringen.<sup>25</sup>

Der entscheidende Grund für die Beurteilung Fichtes als Erbe und Fortbildner Kants liegt für Rickert in der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft. Dieses genuin Kantische Theorem<sup>26</sup> sei von Fichte konsequenter und radikaler durchgeführt worden.<sup>27</sup> Die Notwendigkeit dieser Weiterführung ergab sich für Fichte im Vorfeld des Atheismusstreits angesichts der von Forberg gezogenen Konsequenzen aus Kants Postulatenlehre: Forberg trennt nämlich das Fürwahrhalten als Akt der theoretischen Vernunft von der praktischen Vernunft, so daß Religion allein auf die Seite der praktischen Vernunft geschlagen und von allem Fürwahrhalten getrennt wird. Religion reduziert sich auf die Pflicht, so zu handeln, als ob man an eine moralische Weltordnung glaubte. Der Glaube als solcher ist philosophisch irrelevant und wird in das Belieben des einzelnen gestellt.<sup>28</sup> Fichte kämpft gegen diese Auffassung der Kantischen Religionsphilosophie, indem er dessen Lehre vom Primat der praktischen Vernunft verstärkt bzw. umbildet zu einer grundsätzlichen Überwindung des Intellektualismus. In Rickerts Interpretation vertritt Fichte gegen Forberg die These, Religion sei höchster philosophischer Gewißheit fähig, allerdings einer solchen Gewißheit, die sich essentiell von der Gewißheit durch Beweise unterscheidet, indem sie das praktische Vernunftgesetz und das

25. Vgl. H. Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, a. a. O., 29.

26. Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft kann kurz auf folgende Weise zusammengefaßt werden: Obgleich die reine theoretische Vernunft im Felde des Übersinnlichen keinen Gegenstand positiv zu erkennen vermag, kann doch der durch die Prinzipien der reinen Vernunft postulierte Gegenstand (das Dasein eines höchsten Wesens) in praktischer Hinsicht als gültig akzeptiert werden. Das praktische Vernunftinteresse erlaubt, diese mit ihm verbundene theoretische Position einzunehmen, obgleich sie aus spekulativer Vernunft unerweisbar ist.

27. Vgl. H. Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, a. a. O., 29.

28. Vgl. ebda., 15.

19. Vgl. H. Sommerhäuser: *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, a. a. O., 235.

20. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Freiburg 1892, 57.

21. Ebda., 63.

22. Vgl. ebda., 66 f.

23. Vgl. ebda., 66-71.

24. Ebda., 76.

Gefühl zur Grundlage habe.<sup>29</sup> Diese noch genauer zu betrachtende Argumentation Fichtes wird von Rickert prinzipiell gewendet: damit sei überhaupt das Ideal eines in jeder Hinsicht vom Willen freien Verstandes obsolet; der traditionelle Begriff des Intellekts sei zu korrigieren derart, daß der wertende Wille im Intellekt selbst anzuerkennen sei.<sup>30</sup> Fichtes im *System der Sittenlehre* entwickelte Theorie der Überzeugung wird von Rickert als Anfang einer Geschichte der Urteilslehre reklamiert, an deren Ende seine eigene, in seinem ersten Hauptwerk *Der Gegenstand der Erkenntnis* dargestellte Theorie steht.<sup>31</sup> Dies ist der entscheidende, von Rickert selbst hervorgehobene Ansatzpunkt, von dem her die sachliche Basis der Fichte-Affinität zu erschließen ist.

Rickert kennzeichnet »Fichtes Standpunkt« genauer wie folgt:<sup>32</sup> Wenn die Anerkennung eines absoluten Sollens als Grundlage des Intellekts oder des Wissens erwiesen werden kann, dann bedeutet die Fundierung der Religion in der praktischen Vernunft weder eine Reduktion des Religiösen auf ein nur für die Willensbildung relevantes »Als ob« einer moralischen Weltordnung, noch ist die wissenschaftliche Weltanschauungslehre prinzipiell von der Möglichkeit, sich auf religiöse Werte zu beziehen, abgeschnitten. Aber wie rekonstruiert Rickert Fichtes Begründung für die Theorie vom Primat der praktischen Vernunft? Bemerkenswert ist, daß sich Rickert nicht auf das in diesem Kontext vielleicht gewichtigste Lehrstück der Fichteschen Philosophie, die Deduktion des Strebens im § 5 der *Wissenschaftslehre* von 1794 stützt, sondern auf einen Passus aus dem *System der Sittenlehre* von 1798.<sup>33</sup> Dieser Abschnitt handelt von den formalen Bedingungen der Moralität. Wenn das Sittengesetz nach Fichte lautet: »Handle schlechthin gemäss deiner Überzeugung von deiner Pflicht«,<sup>34</sup> dann bedarf es eines absoluten Kriteriums für die Richtigkeit der Überzeugung von der je eigenen Pflicht.<sup>35</sup> Andernfalls wäre Moralität abhängig von Zufällen des Erkennens. Aus der »schlechthinigen« Möglichkeit des Sittengesetzes ist daher etwas im Erkenntnisvermögen zu folgern, nämlich daß es ein verlässliches Kriterium der Richtigkeit der Überzeugung unserer Pflicht gibt. Nicht nur diese Folgerung als solche, der Schluß auf die notwendige Existenz eines solchen Kriteriums, sondern auch die konkrete Form der

29. Vgl. ebda., 19 f.

30. Vgl. ebda., 29.

31. Vgl. ebda., Anm. 2, 20, 27.

32. Vgl. ebda., 26 f.

33. Vgl. ebda., 18 ff.; vgl. *Fichtes Werke*, hrsg. v. I.H. Fichte, Berlin 1845/46, Nachdruck Berlin 1971, Bd. IV, 165-173.

34. Vgl. *Fichtes Werke*, Bd. IV, a. a. O., 163.

35. Vgl. ebda., 165.

Begründung dieses Kriteriums erweist den Primat der praktischen Vernunft.<sup>36</sup> Diese ist folgendermaßen zu skizzieren: Die Auffindung der bestimmten, dem Sittengesetz entsprechenden Handlung ist einerseits Sache der reflektierenden Urteilskraft, diese wird jedoch ihrerseits formal durch den Trieb zu handeln, der sich als Trieb nach einer bestimmten Erkenntnis der Pflicht äußern muß, bestimmt. Bringt die Urteilskraft die dem Trieb entsprechende Erkenntnis zustande, entsteht aus der Harmonie von Forderung und Erfüllung ein Gefühl, das im Unterschied zu ästhetischen Gefühlen der Lust als »kalte Billigung« charakterisiert wird.<sup>37</sup> Dieses Gefühl der kalten Billigung als des gesuchten Kriteriums der Richtigkeit unserer Überzeugung von der Pflicht beruht also auf der praktischen Vernunft, nämlich dem aus der sittlichen Verpflichtung entspringenden Trieb nach Erkenntnis, und es ist als Gefühl selbst nichts Theoretisches. Die Einsicht in die Wahrheit der Pflichterkenntnis ist also selbst weder theoretisch fundiert, noch ist sie selbst theoretischer Natur. Was zunächst als formale Bedingung der Moralität geltend gemacht wurde, wird von Fichte in einem zweiten Schritt generell auf jedwede Art von Erkenntnis bezogen.<sup>38</sup> Insofern alle Erkenntnis sich mittelbar auf unsere Pflichten bezieht, gründet jede Erkenntnisgewißheit in einem Gefühl, das seinerseits Resultat der Harmonie eines Sollens und einer gegebenen Erkenntnis ist.

Diese Fichtesche Lehre von der Gewißheit einer Überzeugung weist eine Übereinstimmung zu Rickerts Erkenntnistheorie in zwei Punkten auf:

1. Rickert lehrt einen Primat der praktischen Vernunft, insofern alles Erkennen ein wertendes Stellungnehmen und keine bloße Betrachtung ist. Das wirkliche Erkennen setzt den Willen zur Wahrheit voraus, und zwar einen autonomen Willen, der Werte um der Werte willen anerkennt. In der ersten Auflage seiner Habilitationsschrift *Der Gegenstand der Erkenntnis* heißt es: »Wenn das Erkennen auch auf einem Willensentschluss, auf einer — sit venia

36. Vgl. ebda.: »Wir folgern demnach aus dem Vorhandenseyn und der nothwendigen Causalität eines Sittengesetzes etwas im Erkenntnisvermögen. Wir behaupten mithin eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft; ein *Primat* des ersteren vor der letzteren, wie Kant es ausdrückt.«

37. Vgl. ebda., 167. Fichte erläutert den Terminus in Abgrenzung zum ästhetischen Gefühl der Lust und Unlust: In beiden Fällen liegt die Befriedigung eines Triebes nach bestimmter Erkenntnis zugrunde; im Felde des Ästhetischen wird diese Befriedigung als *Gunst* der Natur erwartet, im Felde des Sittlichen ist sie als Bedingung der Möglichkeit von Vernunft überhaupt absolut gefordert und wird entsprechend als das, was »zu erwarten war, und schlechthin sich finden mußte« aufgenommen in der Weise der Billigung, d. h. der Anerkennung eines Notwendigen. Der Zusatz »kalt« verweist darauf, daß mit diesem Gefühl als unmittelbarer Gewißheit »Ruhe und Befriedigung« verknüpft ist. Vgl. ebda., 168.

38. Vgl. ebda., 170 ff.

verbo — Thathandlung beruht, so muss doch Jeder, der überhaupt sich auf einen theoretischen Standpunkt stellt, diese Thathandlung bereits vollzogen haben.«<sup>39</sup>

2. Das Gefühl ist das faktisch vorhandene Kriterium für die Wahrheit.<sup>40</sup> Allerdings weicht die Konstellation der Rickertschen Erkenntnislehre genau besehen von Fichtes Gedankengang entscheidend ab: das Gefühl fungiert nicht als Kriterium der Wahrheit einer Überzeugung, insofern es als Resultat von Forderung und ihr entsprechender Erkenntnis angesetzt ist. Es ist also nicht die durch Befriedigung des sittlichen Triebes erzeugte subjektive Seite der objektiven Harmonie von Forderung und Erkenntnis, sondern es ist die subjektive Weise des Gegebenseins des Wertes, die für das Zustandekommen der Erkenntnis vorauszusetzen ist, indem sich das Erkennen als Anerkennen eines Wertes vollzieht.<sup>41</sup> Das Gefühl und der autonome Wille sind nach Rickert die subjektiven Bedingungen des Erkennens, die ihrerseits das subjektunabhängige Gelten des Wertes zur Voraussetzung haben.<sup>42</sup> Dieser Wert als solcher ist jedoch ein theoretischer Wert, den Rickert auch Wahrheitswert nennt,<sup>43</sup> der also nicht mit dem Sittengesetz als letztem Bezugspunkt aller Erkenntnis bei Fichte zu identifizieren ist. Rickert geht es nicht um den Nachweis, daß alles Erkennen Mittel in Hinsicht auf den obersten Zweck der Sittlichkeit ist, ihm geht es vielmehr um den Nachweis, daß das Erkennen selbst den Charakter des Wollens im Sinne des Stellungnehmens zu Werten hat. Denn durch diesen Nachweis ist nach Rickert die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Weltanschauungslehre abzusichern.<sup>44</sup> Dem liegt folgende Überlegung zugrunde: Wenn die Philosophie gegen allen pragmatistischen und lebensphilosophischen Voluntarismus streng an der »Alleinherrschaft des Intellekts« festhält und wenn es in der Philosophie darauf ankommt, die Frage nach dem Sinn des Lebens wissenschaftlich zu klären, dann kann sie das mit ihren wissenschaftlichen, auf intellektueller Einsicht beruhenden Mitteln nur, wenn sie die Geltung von Werten schon auf dem Gebiet der Theorie, genauer der Erkenntnistheorie sicherstellen kann, denn alle anderen Gebiete der Philosophie sind abhängig von der Theorie der Erkenntnis. Das aber heißt: die

39. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, a. a. O., 90.

40. Vgl. ebda., 57 ff., 89. Rickert spricht von einem »Gefühl der Urtheilsnotwendigkeit« oder von einem »Lustgefühl der Gewißheit« (ebda., 60). Vgl. dazu aber die terminologische Selbstkorrektur in den späteren Auflagen, Anm. 1, 197; hier angegeben nach der 6. Aufl. 1928.

41. Vgl. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, a. a. O., 60, 69.

42. Vgl. ebda., 61, 69 ff.

43. Vgl. ebda., 70.

44. Vgl. H. Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*, a. a. O., 29.

praktische Philosophie wird der theoretischen im Ansatz der Grundlegung von Philosophie als Wissenschaft nachgeordnet und daraus folgt, daß nur durch die Begründung der praktischen Vernunft im Theoretischen die praktische Relevanz der Philosophie zu gewährleisten ist. Rickerts Intention ist es, im Ausgang von der Erkenntnis das fundamentum inconcussum auch der praktischen Philosophie zu bestimmen. Durch diese rationale Fundierung der Praxis ist das gute Gewissen der sich auf Kant stützenden zeitgenössischen Meinung, in Angelegenheiten des Wertens und Handelns versage die theoretische Einsicht, zu zerstören.<sup>45</sup>

»Wir meinen vielmehr, wer eingesehen hat, dass auch jedes theoretische Urtheil die Anerkennung des Wahrheitswerthes enthält, dass Urtheilen sich im Bejahen und Verneinen als ein Stellungnehmen zu einem Sollen ergibt, der wird nicht mehr nur von einem Glauben an Werthe reden dürfen [...]. Dieser nüchterne und kalte Verstand [ist] bei jedem Schritte [...] seinem innersten Wesen nach ein *Anerkennen von Werthen* [...]«<sup>46</sup>

Gerade das intellektuelle Gewissen verbürgt eine »Welt absoluter Werthe«,<sup>47</sup> denn nur im Feld der theoretischen Vernunft ist die unbezweifelbare Gewißheit dieser Werte zu erreichen; während die Geltung von Werten auf dem Gebiet der praktischen Vernunft prinzipiell dem Zweifel der Unerweisbarkeit durch die theoretische Vernunft ausgesetzt ist, kann die theoretische Vernunft absolute Werte mit unumstößlicher Gewißheit erweisen. Analog zu Descartes' Argumentation in der zweiten Meditation stützt sich Rickert hier auf die nur im Feld der Theorie gegebene strukturelle Identität des Zweifels mit dem Bezweifelten: wenn Urteilen die Bezugnahme auf Werte impliziert, dann setzt auch die Leugnung von Werten Werte voraus.

»Jenseits von Gut und Böse« kann der rein theoretische Mensch stehen, jenseits von Wahr und Falsch aber niemals. Gewiss, auch unser Wissen beruht in letzter Hinsicht auf unserem Gewissen, aber wer die Ansprüche, welche *dies* Gewissen auf absolute Gültigkeit macht, bekämpft, muß sich dabei auf dies Gewissen selbst stützen, also anerkennen, was er bekämpft.«<sup>48</sup>

Auf dem Boden der Theorie ist also die Bestreitung objektiver Werte, ihre Deklaration zu bloß »subjektiven Gebilden« gleichermaßen unmöglich wie die

45. Vgl. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, a. a. O., 88.

46. Ebda., 89.

47. Ebda., 90.

48. Ebda., 90.

Enthaltung von ihrer Anerkennung.<sup>49</sup> Von daher ist klar, daß die Grundlagen der Erkenntnistheorie die Grundlagen der gesamten Philosophie darstellen.<sup>50</sup>

Ohne diese an Fichte anschließende Umbildung der Kantischen Philosophie behielte nach Rickert Forberg recht; und dieser steht für die eben skizzierte zeitgenössische Position, die wegen der theoretischen Unerweisbarkeit von Werten oder wegen der Abstinenz der theoretischen Vernunft in diesem Bezug dem subjektiven Belieben oder Glauben Tür und Tor öffnet und damit die Trennung von Wissen und Glauben befestigt, statt *eine* wissenschaftliche Weltanschauung zu begründen.

Wie eine auf dem Boden wissenschaftlicher Philosophie zu leistende Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen denkbar ist, kann durch die Erörterung des bereits genannten zweiten Anknüpfungspunktes, der Überwindung der Zwei-Weltenlehre durch Fichte,<sup>51</sup> deutlich gemacht werden. Fichte sei dadurch von aller Philosophie vor ihm, die an einem Übersinnlichen festhalte, prinzipiell unterschieden, daß er die Voraussetzung zweier Arten von Sein grundsätzlich aufgebe. Die Konfrontation mit Kant macht den hier interessierenden Zusammenhang, die Inanspruchnahme der philosophiegeschichtlichen Konstellationen für die Verortung und Stützung der Wertlehre, deutlich:

»In Kants theoretischer Philosophie hatte sich die alte Zweiweltheorie, welche die Realität in ein Sein höheren und geringeren Grades, in eine ›an sich‹ existierende Welt und eine Welt der ›Erscheinungen‹ spaltet, bis auf einen so kleinen Rest verflüchtigt, daß man darüber streiten konnte, ob Kant überhaupt noch an ihr festhalte. Aber dieser Rest erhielt in der praktischen Philosophie wieder große Bedeutung. Fichte gab dagegen die *Seinspaltung* in jeder Hinsicht auf, so daß in den Zeiten des Atheismusstreits sein Denken [...] antimetaphysisch, ja [...] *positivistisch* [...] wurde.«<sup>52</sup>

Rickert deutet damit folgende Überlegung an: es ist nicht legitim, im Interesse der praktischen Vernunft auf theoretisch unerweisbare Annahmen wie die eines mundus intelligibilis zu rekurrieren. Also muß Sein konsequent als empirische Wirklichkeit verstanden werden. Soll aber die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft der Rettung des Übersinnlichen, eben der transzendenten Werte, dienen, dann bedarf es zur Bestimmung dieser Sphäre des Nichtempi-

rischen einer neuen Art von Kategorie.<sup>53</sup> Daß Fichte Gott nicht als Realität oder Sein fasse, sondern als moralische Weltordnung, d.h. als eine übersinnliche Ordnung, die sein soll, versteht, bedeutet in Rickerts Interpretation die Einführung einer neuen Kategorie, nämlich der des Sollens. Fichte hat so gesehen die metaphysischen Reste des Kantischen Denkens überwunden, indem er den Kantischen Ansatz, den Gegenstand der Erkenntnis als Regel der Vorstellungsverknüpfung und nicht als absolutes Sein zu denken, auch auf das Gebiet des Glaubens übertrug. Auch der Gegenstand des Glaubens ist kein Sein, sondern ein Sollen.<sup>54</sup>

In Rickerts Ausführungen zu diesem Punkt überkreuzen sich zwei Intentionen seiner Fichte-Deutung: Zum einen soll gezeigt werden, daß es Fichte gelungen ist, unter Wahrung der erkenntnistheoretisch gezogenen Grenzen eine Bresche in das naturalistische Weltbild zu schlagen, indem er die Kategorie des Seins für die empirische Wirklichkeit reserviert, und dem gleichwohl theoretisch erweisbaren Übersinnlichen die Kategorie des Sollens zuordnet und so die metaphysische Annahme einer zweiten Welt oder eines höheren Seins vermeidet. Hier werden an der Religionsphilosophie allgemeine Sachverhalte verdeutlicht.

Zum anderen wird aber auch Fichtes philosophischer Gottesbegriff als Begriff einer moralischen Weltordnung von Rickert als gelungene Exemplifizierung einer unter den genannten Prämissen zu erarbeitenden Religionsphilosophie vorgestellt.<sup>55</sup>

Beide Gesichtspunkte laufen in Rickerts Konzeption von Philosophie als wissenschaftlicher Weltanschauungslehre zusammen: die erkenntnistheoretisch erweisbare Welt der Werte ist das eigentliche Gebiet der Philosophie, den Einzelwissenschaften kommt die Erforschung der empirischen Wirklichkeit zu. Durch die Bezugnahme auf Werte kann die Philosophie die wissenschaftliche Erkenntnis der auf Werten beruhenden Sinngebilde des Lebens leisten. Gerade die Versöhnung von theoretischer und praktischer Vernunft in der Art, wie sie bei Fichte vorgebildet ist, und der Rickert in den beiden Punkten Primat der praktischen Vernunft und Überwindung der Zweiweltheorie zugunsten der Einführung von zwei Arten von Kategorien folgt, ist für ihn die Grundlage einer wissenschaftlichen, aber nicht szientifisch verkürzten Philosophiekonzeption, deren Anspruch, das Ganze des Lebens zum Gegenstand zu haben, zurecht besteht.<sup>56</sup>

49. Vgl. ebda., 90 f.

50. Vgl. ebda., 6. Aufl., 440.

51. Vgl. dazu H. Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, a.a.O., 29 ff.

52. Ebda., 31.

53. Vgl. ebda., 33.

54. Vgl. ebda., 35.

55. Vgl. ebda., 34, 38 ff.

56. Vgl. dazu H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 6. Aufl., a.a.O., 438 ff.

Der dritte Punkt der Anknüpfung an Fichte, der Gedanke der historischen Individualität, soll hier nur seiner Bedeutung für Lasks Fichte-Buch wegen kurz gestreift werden. Rickert hebt hervor, daß Fichte der geläufigen Ansicht entgegen zu den ersten Vertretern einer geschichtsphilosophisch gestalteten Weltanschauung gehöre und selbst entscheidende Ansätze zur Bestimmung des Historischen entwickelt habe.<sup>57</sup> Es ist nicht übertrieben, in diesen wenigen Abschnitten den Kern von Lasks Theorie der Wertindividualität zu sehen. Nach Rickert besteht Fichtes Leistung für die Bestimmung des Historischen allgemein in der »Anerkennung des Historischen als des Einmaligen, Irrationalen in seiner Bedeutung gegenüber dem Allgemeinen und Begrifflichen.«<sup>58</sup> Der Ansatzpunkt für diese Umwertung liegt in Fichtes Gedanken, das Geschichtliche, die empirische Wirklichkeit sei nichts anderes als die »fortwährende Deutung des Pflichtgebotes«,<sup>59</sup> hier wird das Sinnliche zum Repräsentanten des Übersinnlichen und es ist nicht einfach dessen Gegenteil. D.h. das Historische ist der Bereich, in dem empirische Wirklichkeit und Wert versöhnt sind.

#### Lasks Fichte-Deutung

Die sachliche Fragestellung, die Lasks Untersuchung zu Fichtes Geschichtsphilosophie leitet, kann folgendermaßen exponiert werden: Wie kann auf der Grundlage der Kantischen Logik, die als analytische Logik der Hegelschen emanatistischen gegenübergestellt wird, eine Philosophie der Geschichte entwickelt werden, die der historischen Wirklichkeit, d.h. der Irrationalität und Individualität des Geschichtlichen gerecht wird? Dieses Problem stellt sich für Lask im Ausgang von Kant: Kant komme das Verdienst zu, zuerst einen Begriff von Geschichte als Fortschritt der Kultur formuliert zu haben, jedoch liege es in der Konsequenz der Kantischen Lehre vom Begriff, daß die Individuen nicht in ihrer Individualität zu würdigen seien, sondern zu bloßen Trägern abstrakter Werte reduziert werden (I, 44).<sup>60</sup> Denn, so Lask:

57. Vgl. H. Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, a. a. O., 41.

58. Ebda.

59. Vgl. ebda.

60. Die Angaben in Klammern im Text beziehen sich auf die in Fußnote 4 angegebene Ausgabe von Lasks gesammelten Schriften. Die römische Ziffer bezeichnet den Band, die arabische die Seite. Zu Lasks Philosophie ist außer den bereits genannten Arbeiten (vgl. Anm. 1) noch zu verweisen auf M. Schweitz: »Emil Lasks Kategorienlehre vor dem Hintergrund der kopernikanischen Wende Kants«, in: *Kant-Studien* 75, 1994, 213-227.

»Das Empirische oder das aposteriori ist die individuelle Gestaltung, die das apriori in jedem einzelnen Falle annimmt; das apriori also ein gemeinsames Merkmal am aposteriori; ein *Allgemeinbegriff*, für den die Mannigfaltigkeit des aposteriori den empirischen Umfang, die subsumierbaren Exemplare liefert.« (I, 13)<sup>61</sup>

Die emanatistische Logik bietet zwar Ansatzpunkte für die Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem, von Wert und Individualität, aber sie wird von Lask als unkritisch verworfen: sie ist »die Logik eines übermenschlichen Verstandes« (I, 44). Gibt es also einen Weg, die analytische Logik beizubehalten und gleichwohl die Wertbestimmtheit des Individuellen als solchen philosophisch zu erfassen?

In Fichtes Denken findet Lask nicht nur Ansatzpunkte zur Überwindung dieses Wertuniversalismus zugunsten einer Wertungsart, die die historische Individualität um ihrer Individualität willen, in ihrer unersetzlichen Einmaligkeit zur Geltung bringt (I, 16 f.), was schon Rickert betont hatte. Philosophiegeschichtlich bedeutsamer ist Fichtes Versuch einer *logischen* Durchdringung des Gedankens der Wertindividualität, und d.h. der Bestimmung der *logischen* Eigenart des Geschichtlichen als einer Sphäre, die den Wertfaktor mit dem formallogischen Charakter der Besonderheit verschmilzt. D.h. Fichtes Philosophie wird von Lask innerhalb der von Rickert eröffneten methodologischen Fragestellung nach der Eigenart der historischen Begriffsbildung thematisiert. Die für Rickert fundamentalere Frage nach der Berechtigung, überhaupt auf Werte zu rekurrieren, für deren Beantwortung Fichtes Denken als historisches Vorbild reklamiert wurde, spielt für Lask keine Rolle mehr. Die Legitimität der Bezugnahme auf Werte steht außer Zweifel, zu klären ist allein das methodologische Instrumentarium. Wenn die Auseinandersetzung mit Fichte in diesem Punkt als klärend eingeschätzt wird, so kann dies entweder bedeuten, daß Fichte als Vorläufer Rickerts ausgewiesen werden soll, oder aber, daß Fichte Lösungsansätze für Probleme bietet, die Rickert nicht zufriedenstellend durchdacht hat. Zweifellos ist das letztere der Fall. Wogegen Lask mit seiner Fichte-Deutung opponiert, ist Rickerts These, daß mit zwei Typen von *Begriffsbildung* eine Lösung für den logischen Aspekt des Problems einer philosophischen Methodologie des Historischen geleistet ist. Die Tatsache, daß es

61. Vgl. auch ebda. 16: »In der historischen Individualität liegt stets *mehr*. Es muß der Gedanke hinzutreten, daß die bestimmte Wertgröße *um* ihrer Individualität *willen*, in ihrer unersetzlichen Einmaligkeit, gewertet wird. *Nach Kantischer Art zu werten, kann das Wertwesentliche jedenfalls nie in den individuellen Differenzen, sondern nur in dem überall identischen Vernunftfaktor bestehen.*«

nur *eine* Logik und damit offensichtlich auch nur eine Art des Begriffs gibt, nämlich die analytische, zwingt zu einem erneuten Durchdenken der Rickertschen Fragestellung.

Lask verfolgt Fichtes Lösungsansätze auf zwei Ebenen: auf der erkenntnistheoretischen und auf der geschichtsphilosophischen. In erkenntnistheoretischer Hinsicht geht es darum, die Marginalisierung des Besonderen in *logischer* Hinsicht zu überwinden. In geschichtsphilosophischer Perspektive geht es darum, den logischen Dualismus von Abstraktem und Konkretem als Hindernis für die philosophische Erfassung der »eigentümlichen Wertfülle des Einzelnen« zu überwinden (vgl. I, 194). Der Schnittpunkt beider Lösungsstrategien legt das Fundament für die philosophische Konzeption der Wertindividualität, d. i. ein in sich Wertvolles, dem nicht bloß als Verwirklichung eines Allgemeinen Wert zukommt.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht leistet Fichte nach Lask die Begründung der Wertindividualität durch seine Lehre vom Gefühl. Dem Individuellen kann nur unter der Voraussetzung ein genuiner Erkenntniswert zugesprochen werden (vgl. I, 152 ff.), daß jede Reflexion auf ein bloß Formales ausgeschaltet wird, durch die das Besondere eo ipso zum irrationalen Rest, zur Grenze des Begriffs degradiert wird. Insbesondere in den »Rückerinnerungen« und im »Sonnenklaren Bericht« habe Fichte eine radikale Umwertung seines unumschränkten Rationalismus der Wissenschaftslehre vorgenommen, indem jetzt nicht das gesamte Material der Erkenntnis als deduzierbar aus dem Ich angesetzt sei, sondern umgekehrt

»das der unmittelbaren Erfahrung hingeworfene, begrifflich unverbundene und unberechenbare Material Anspruch auf den Charakter der Wirklichkeit habe, und daß darüber hinaus alles nicht unmittelbar Erlebte [...] [nur] als *Ergänzung* stattgefundener Wahrnehmungen [...], zur Wirklichkeit gerechnet werden könne«.  
(I, 148 f.)

Indem Fichte jedoch die empirischen Wahrnehmungs- und Erkenntnisakte von der *praktischen Vernunft* abhängig mache, erhalte seine Erkenntnistheorie ein nicht bloß empiristisches, sondern ein individualistisches Gepräge (vgl. I, 155). Das Faktische oder Individuelle wird durch dieses Einströmen praktischer Elemente entscheidend aufgewertet, denn es ist in seiner Individualität und durch sie die Verwirklichung übersinnlicher Bedeutung. Fichtes Standpunkt ist von daher als »supranaturaler Sensualismus« zu kennzeichnen (I, 157).

Dies soll zur Darstellung von Lasks Entwicklung des Gedankens der Wertindividualität in seiner erkenntnistheoretischen Fundierung genügen, denn es

kommt hier darauf an, die Unterschiede zu Rickert und die Konsequenzen seiner Fichte-Rezeption für sein eigenes Denken aufzuweisen.

Wenn auf dem Boden der Kantischen Logik nur ein Typus von Begriffen zulässig ist, und der Begriff das Individuelle marginalisiert, dann muß die Logik der Geschichts- bzw. Kulturwissenschaften das Gefühl zugrundelegen, um das Individuelle als solches in unverkürzter Weise zur Geltung bringen zu können. Mit dieser logischen Privilegierung des Gefühls in der Methodologie der Geschichtswissenschaft wird auch Rickerts Versuch, Fichte als Vorläufer für die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft zu rekrutieren, um durch die so historisch autorisierte Lehre den Kulturwissenschaften eine Basis in der Wertlehre zu verschaffen, obsolet. Es ist konsequent, wenn Lask diesen für Rickert wichtigsten Punkt der Fichte-Rezeption außer acht läßt. In seiner methodologischen Fragestellung spielt das Problem, die Bezugnahme auf Werte überhaupt zu rechtfertigen, keine Rolle. Für Lask kommt es darauf an, im Anschluß an Fichte zu klären, wie die durch die Zugrundelegung des Gefühls erreichte Anerkennung des Individuellen in logischer Hinsicht mit seiner Wertbezogenheit vereinbart werden kann. Die logische Begründung der historischen Individualität im Gefühl scheint ja von Rickert her gesehen mit dem Begriff überhaupt die Möglichkeit des Bezugs auf Werte preiszugeben. Lask arbeitet an Fichtes Spätphilosophie folgenden Lösungsansatz heraus: Ergänzend zu einem Wertuniversalismus vertritt Fichte die Idee eines individuellen Wertganzen, das ist die Geschichte als Offenbarung des schlechthin unbegreiflichen Absoluten, d. i. des Bildes von Gott (vgl. I, 212, 241). Der historischen Individualität wird so zugleich eine nicht-empirische Individualität zugesprochen, die sich aus ihrem spezifischen Ort im Ganzen geschichtlicher Offenbarung ergibt, wodurch sie als je besondere Erscheinung des Göttlichen bestimmt wird (vgl. I, 213, 235, 241). Die Leistung Fichtes besteht in der Verschmelzung des logischen Begriffs der Geschichte als des Empirischen und Irrationalen und des Begriffs der Geschichte als Wertentwicklung zu *einer* Kulturlogik (vgl. I, 241). Dies bedeutet in Lasks Augen eine grundsätzliche Überwindung der Abwertung des Historischen durch das rationalistische Denken der Aufklärung: Erst in den letzten Jahren entschließt sich Fichte,

»nicht nur von »ewig gültiger historischer Wahrheit« zu reden, sondern er wagt es auch endlich, die ganze Weltanschauung des achtzehnten Jahrhunderts so weit hinter sich zu lassen, daß er die »Geschichte«, ohne sie erst im Sinne der Aufklärung zu legitimieren, d. h. durch eine schematische Formel zu rationalisieren, vielmehr als die unmittelbare zeitliche Folge irrationaler Begebenheiten und nicht als von eines darüberstehenden abstrakten Verstandes, sondern als von »Gottes Gnaden« *wertet und verklärt*«. (I, 241, vgl. 214)

Der Anerkennung der Irrationalität des Historischen durch das Gefühl als seine adäquate Erkenntnisweise in logischer Hinsicht entspricht also die Anerkennung der Irrationalität oder Unbegreiflichkeit der Individualität als Erscheinung des Übersinnlichen im Sinne einer rational nicht begründbaren oder unableitbaren Repräsentation des seinerseits unbegreiflichen Bildes Gottes. Damit stellt sich der Unterschied der Fichte-Rezeption Lasks und Rickerts geradezu als Gegensatz heraus: Fichte wird nicht wie bei Rickert zum Anwalt für die Möglichkeit einer rationalen Begründung der Wertlehre und der auf ihr beruhenden Kulturwissenschaft gemacht, sondern Fichte ist der Wegbereiter für die Überwindung des rationalistischen Geschichtsbildes der Aufklärung. Daraus folgt für die Wertlehre, daß Werte nicht mehr als transzendente Gegenstände angesetzt sind, sondern als das in der Geschichte zur Erscheinung kommende Bild Gottes. Damit wird die Geschichte zur *einzigsten* Gegebenheitsweise von Werten und d.h. diese sind zu denken als das in die Wirklichkeit einbezogene Übersinnliche.<sup>62</sup> Dieser Unterschied in der Fichte-Rezeption kann als Präfiguration der späteren Differenz Lasks zu Rickert gelesen werden.

Gegen Rickerts an Fichte anknüpfende Lehre vom Primat der praktischen Vernunft richtet sich Lask zuerst explizit in seinem 1908 in Heidelberg gehaltenen Kongreßvortrag mit dem Titel: »Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik?« (Vgl. I, 347-356) Rickerts Bestimmung des Erkennens als eine Art des Wollens kommentiert Lask wie folgt:

»Wissen, Erkennen, Urteilen sind nicht gegen Wert und Sinn indifferente Gebilde, sondern sie empfangen vom objektiven Gelten her sinnhafte Färbung. So eigentümlich der spezifisch theoretische objektive Wert, so eigentümlich muß ihm entsprechend der spezifisch theoretische subjektive Sinn sein.« (I, 352)

Lask kommt es vorerst auf eine Differenzierung der Rickertschen Lehre an: gegen die These, daß objektiven Werten allgemein ein praktisches Verhalten auf seiten des Subjekts korrespondiere, arbeitet Lask heraus, daß das Verhalten des Subjekts einen spezifischen Sinn erhält durch die »Hingabe« an je verschiedene Werte. Hier vertritt Lask mithin eine Korrelationstheorie von objektivem Wert und Sinn subjektiven Verhaltens, die auf eine Vermittlung beider Sphären, auf die Besonderung des Sinnes in Abhängigkeit von Werten zielt.

62. Vgl. z.B. I, 272: Die überempirischen Werte sind »in den *zeitlichen, irdischen Verlauf*, in historische Gestaltung hineingebannt«.

Lasks Rekonstruktion einer Logik der Wertindividualität im Ausgang von Fichte kann als Vorzeichnung seines eigenen Lösungsansatzes in der »Logik der Philosophie« angesehen werden: Was dort am Sonderfall der historischen Individualität entwickelt wurde, geht in Lasks neue Theorie des Gegenstandes überhaupt ein. Relevant sind hier insbesondere zwei Faktoren:

1. Die Aufwertung des Materials, des logisch Besonderen, die nur durch einen Sensualismus im weitesten Sinne zu begründen ist. Dieses Theoriestück findet seinen Niederschlag in Lasks Lehre von der Bedeutungsdifferenzierung der Kategorien durch das Material (vgl. II, 63, 169 u. ö.).

Diese Aufwertung des Materials im Sinne der Anerkennung seiner Eigenständigkeit und genuinen Leistung korreliert auch in Lasks eigener Philosophie mit dessen Verortung in der Unmittelbarkeit des Erlebens (vgl. II, 189 f.).

2. Der an Fichtes Denken herausgearbeitete Gedanke der Durchdringung von Zeitlichem und Überzeitlichem im Wirklichen findet Eingang in Lasks Zweielementenlehre, derzufolge es nur Gefüge von Material und Form gibt. Die Form repräsentiert in jedem Fall das Unsinnliche, Geltungshafte, das jedoch nicht abgelöst transzendent gesetzt ist, sondern mit dem Material die integrierte Einheit des Sinnes bildet. Wahrheit macht sich nicht mehr an dem transzendenten Wert fest, der als Gegenstand des Urteils fungiert, sondern »bei Wahrheit [muß es sich] stets um ein Form-Material-Gefüge, um das Betroffensein, Umfaßtsein, Umgoltensein eines Materials durch logische Form handeln«. (II, 39)

Nur erwähnt sei abschließend noch, daß Lask durch seine Interpretation der Überwindung der Zweiweltenlehre Kants durch Fichte einen weiteren Ansatzpunkt für seine eigene Philosophie, nämlich seine Lehre von den zwei Kategorienarten oder seine Stockwerktheorie gewinnt (vgl. II, 92 ff.), worauf Rickert in seinem Nachtrag zum »Atheismustreit« von 1924 zustimmend Bezug nimmt. Nach Lask entstand die Kantische Lehre vom Ding an sich außer aus praktischen Motiven aus dem theoretischen Motiv der Reflexion auf die Begrenzung unseres Erkennens. Kant habe es jedoch nicht vermocht, die Dinge konsequent kopernikanisch um das Erkennen zu drehen und den Unterschied einer begrenzten und unbegrenzten Vernunft nur als solchen aufzufassen (vgl. I, 128). Er habe vielmehr zugelassen, daß sich die alte Zweiweltenlehre einschleiche, indem das Ding an sich als Gegenstand eines anschauenden Verstandes gedacht sei. Kritikwürdig und inkonsequent ist in Lasks Augen, daß diese Zuordnung von Ding an sich und anschauendem Verstand den Grundsatz der Identifikation von logischem Geltungsgehalt und Gegenständigkeit zerstört, und damit sei die kopernikanische Wende — die die Imma-

nanz des Gegenstandes impliziert — nicht konsequent zuende geführt worden (vgl. I, 128 f.).

Diese Exposition der Ding-an-sich-Problematik ist eine Schlüsselstelle für die Erkenntnis sowohl der Unterschiede im Fichte-Bild Rickerts und Lasks als auch der grundlegenden Differenz ihrer eigenen Fragestellungen und Ambitionen: Während das Problematische der Zweiweltenlehre für Rickert darin besteht, daß das *Sein* verdoppelt wird, so daß seine an Fichte anknüpfende Korrektur in der strikten Unterscheidung der Sphären von Sein und Sollen besteht, ist für Lask der Gedanke eines transzendenten Gegenstandes als solcher fragwürdig, weil nicht konsequent kopernikanisch gedacht. Unter dieser Voraussetzung muß sich seine an Fichte anschließende Korrektur schon vom Ansatz her nicht nur gegen Kant, sondern zugleich gegen Rickerts Lehre richten.

Wie sieht nun nach Lask Fichtes Fortschritt in der Ding-an-sich-Problematik aus? Fichtes Unterscheidung von formalem Ich und Idee des Ich erlaube es, den Immanenzgedanken oder den Idealismus konsequent beizubehalten und gleichwohl die Ansatzpunkte für das Einschleichen des Dings an sich rigoros zu beseitigen. 1. Die ideale Erkenntnis wird nicht mehr wie bei Kant als korreliert mit dem Ding an sich begriffen, Fichte stellt vielmehr der Beschränktheit unseres Erkennens die eines unbegrenzten Erkennens, aber eben als Erkennen gegenüber (vgl. I, 131). 2. Der konsequente Idealismus führt auf dieser Entwicklungsstufe nicht zu einem absoluten Rationalismus wie in der ersten Wissenschaftslehre, dem die Beseitigung des Dinges an sich nur durch den Gedanken der Ableitbarkeit aller Inhalte aus dem Ich gelingt. Fichte ist in dieser Phase kritischer Anti-Rationalist (vgl. I, 131), d.h. er erkennt die Irrationalität der erlebbaren und erfahrbaren Wirklichkeit an, vermeidet aber die Hypostasierung dieser Unableitbarkeit zu einem Ding an sich (vgl. I, 132 unten).

»Auch der einzelne *Inhalt* unserer Vorstellungen ist nur idealistisch aufzufassen, denn er ist *weiter nichts* als ein Fall empirischer Verwirklichung des ›Wissens‹, also nur ein Stück Wissen. Allerdings steckt in ihm *mehr* als in der begrifflichen Wissensform, die sich in ihm bloß verwirklicht; aber dies mehr ist nur seine empirische *Besonderheit* [...], nicht irgend etwas *Transzendentes*.« (I, 132)

Es gibt für Fichte nur die *eine* Bewußtseins-, Wissens- oder Erkenntniswirklichkeit, aus der analytisch die transzendentalen Begriffe der Wissenschaftslehre aufzubauen sind (I, 138). Mit diesem Schritt ist nach Lask die Wahrheit, daß die empirische Wirklichkeit auch für transzendentalphilosophische Spekulation als feste Grundlage aller Begriffsbildung anzusehen ist, schon in der Tiefe begründet; die folgende positivistisch genannte Phase der Fichteschen

Philosophie (Schriften zum Atheismusstreit) bringt die Konsequenzen zutage. Als entscheidende Folgerung stellt Lask heraus, daß das der unmittelbaren Erfahrung hingeworfene, begrifflich unverbundene Material allein Anspruch auf den Charakter der Wirklichkeit habe und daß alles nicht unmittelbar Erlebte hierzu nur Ergänzung sein könne (I, 148 f.).

Vergleicht man abschließend die Bedeutung, die Fichte für Rickert und Lask gehabt hat, so kann man sagen: auf Rickerts Denken hatte Fichte wohl kaum einen prägenden Einfluß, Rickert nutzt vielmehr die Analogien und Affinitäten zur Stützung seines eigenen Anliegens.

Fichte wird als Mitstreiter in der Bewältigung philosophischer Gegenwartsprobleme rekrutiert. Dabei geht es im wesentlichen um drei Punkte:

1. Die Überwindung des Intellektualismus ohne lebensphilosophische oder pragmatische Preisgabe der Fundierung von Philosophie im Intellekt.
  2. Die Durchbrechung des Naturalismus unter Wahrung der Legitimität einzelwissenschaftlicher Erkenntnis der Wirklichkeit.
  3. Die philosophisch legitimierte Versöhnung von Wissen und Glauben.
- Anders verhält es sich mit Lask: In der Auseinandersetzung mit Fichte klären sich die Differenzen zu Rickert und zeichnen sich die eigenen Lösungsansätze ab, die in späteren Arbeiten systematisch entfaltet werden.

# Fichte-Studien

Beiträge zur Geschichte und Systematik  
der Transzendentalphilosophie

Band 13

im Auftrage der  
Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft

herausgegeben von

Klaus Hammacher (Aachen),  
Richard Schottky (Wuppertal) †  
und Wolfgang H. Schrader (Siegen)

in Zusammenarbeit mit

Daniel Breazeale (Lexington, Kentucky), Erich Fuchs (München), Helmut Girndt (Duisburg), Karen Gloy (Luzern), Marco Ivaldo (Neapel), Wolfgang Janke (Wuppertal), Reinhard Lauth (München), Kunihiko Nagasawa (Kyoto), Faustino Oncina Coves (Valencia), Thérèse Pentzopoulou-Valalas (Thessaloniki), Marek J. Siemek (Warschau) und Xavier Tilliette (Paris)