

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	VII
Rickerts Philosophiebegriff. Von Rainer A. Bast	XI
Zur vorliegenden Edition	XXXI
1. Vom Begriff der Philosophie (1910)	3
2. Lebenswerte und Kulturwerte (1911)	37
3. Vom System der Werte (1913)	73
4. Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare (1924)	107
5. Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie (1924)	153
6. Vom Anfang der Philosophie (1925)	189
7. Geschichte und System der Philosophie (1932)	231
8. Thesen zum System der Philosophie (1932)	319
9. Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung (1933)	325
10. Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus (Systematische Selbstdarstellung) (1934)	347
Anmerkungen des Herausgebers	413
Lebensdaten Heinrich Rickerts	437
Bibliographie der publizierten Schriften Heinrich Rickerts	439
Personenregister	457
Sach- und Begriffsregister	459

Vorwort des Herausgebers

Heinrich Rickert (1863-1936) gehört zu den einflußreichsten und umstrittensten deutschen Philosophen vor dem Dritten Reich, – und heute zu den am meisten vergessenen. Vom Kanon philosophischer Rezeption und Tradierung ist er mittlerweile weitgehend ausgeschlossen: In philosophischen Lexika, Handbüchern und Übersichtswerken ist er so gut wie nicht mehr vertreten. Als Vertreter des ‚Neukantianismus‘ teilt er in besonderem Maß dessen Rezeptions-Schicksal. Der Neukantianismus hatte in seinem Zenit vor dem Ersten Weltkrieg eine „echte, wenn auch umstrittene Weltgeltung“,¹ rückte dann aber in jene fragwürdig prominente Rolle, die Gegenposition für jedweden philosophischen Standpunkt abzugeben, der nur irgend die ‚akademische Kathederphilosophie‘ ablehnt. Gegen die Kritiker der gemeinhin als ‚Neukantianer‘ geltenden Denker ist jedoch festzuhalten: Von deren Problembewußtsein, ihrer Kraft zu systematischer und dennoch die Geschichte nicht ausblendender Arbeit sowie ihrem Reflexionsniveau und ihrem Kampf um philosophische Grundpositionen ist viel zu lernen. Unabdingbar ist ihre Kenntnis in der Tat „für das Verständnis unserer eigenen Epoche und ihrer möglichen Entwicklungen – sowohl, was das Selbstverständnis der Philosophie als auch das der Gesamtkultur betrifft.“² Das gilt auch dann, wenn man nicht, wie T. K. Oesterreich 1922, fast die Hälfte der Philosophie des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts unter den Titel des ‚Neukantianismus bzw. Kritizismus‘ mit sieben Richtungen subsumiert,³ sondern mit W. Flach und H. Holzhey für eine enge Verwendung des Titels ‚Neukantianismus‘ eintritt. Auch dann ist sie noch eine vielgestaltige philosophische Bewegung (die man nicht eigentlich ‚Schule‘ nennen kann), die bis in die 30er Jahre von Einfluß war.

In den letzten Jahren ist dem Neukantianismus zu Recht eine starke Aufmerksamkeit zuteil geworden, aber freilich nur *einer* ihrer beiden Hauptfraktionen, den ‚Marburgern‘ (wie man vor allem an Hermann Cohen und Ernst Cassirer sehen kann), während der zweiten Haupt-

¹ H.-G. Gadamer in: Philosophie in Selbstdarstellungen, hrsg. von L. J. Pongratz, Bd. 3, Hamburg 1977, S. 60.

² E. W. Orth und H. Holzhey in: Neukantianismus, hrsg. von Orth/Holzhey, Würzburg 1994, S. 5.

³ Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Teil 4, Berlin ¹²1923, bes. S. 417.

fraktion, der ‚südwestdeutschen‘, der Rickert und sein Lehrer Wilhelm Windelband zugerechnet werden, solches Interesse bisher versagt blieb. Der vorliegende Band soll dazu beitragen, diesem Interesse ein Stück der notwendigen Basis zu geben und der Mangellage entgegenzuwirken. Neben seinen teils umfangreichen Monographien kommt gerade Rickerts Aufsätzen eine besondere Rolle zu: Als ‚erste Fassungen‘ der jeweiligen Problembehandlung sind sie nach dem Urteil des Rickert-Schülers Hermann Glockner „wenigstens für solche Leser, die seine Methode kennenlernen wollen, lehrreicher [...] als die großen Bücher“.⁴

Rickert hatte hauptsächlich mit seiner für die logische Wissenschaftslehre bedeutenden Begriffstheorie,⁵ seiner Erkenntnistheorie⁶ und seiner (in verschiedenen Werken entwickelten) Werttheorie breiteste ‚Wirkung‘ (in positivem wie negativem Sinn), auch in Japan, Rußland und Italien, subkutan und auch bei Nichtphilosophen. Ernst Troeltsch z. B. schrieb 1904, Rickerts Logik der historischen Wissenschaften sei „eine Erlösung und Befreiung“,⁷ Georg von Below sprach von einer „gewaltigen Klärung unserer Anschauungen“ und dem „Glücksgefühl, befreit zu werden von der Bedrohung durch Vorurteile“.⁸ ‚Schüler‘ hatte Rickert viele. Am bekanntesten wurden aber meist die, welche sich später davon distanzieren. Walter Benjamin z. B. nannte sich ironisch einen „Schüler von Rickert“.⁹ Und für Heidegger, der in seiner Dissertation „Rickert in dankbarer Gesinnung Schuldner bleiben“ will, weil er ihm „Sehen und Verstehen der modernen logischen Probleme“ verdanke, und der in seiner Rickert „in dankbarster Verehrung“ gewidmeten Habilitationsschrift in der Wertphilosophie den „fruchtbaren Boden“ für eine problemorientierte „Vorwärtsbewegung“ der Philosophie sah,¹⁰

⁴ Glockner in: Rickert: Unmittelbarkeit und Sinndeutung, 1939, S. XI.

⁵ Vor allem in: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896-1902, ⁵1929; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, 6./7. Aufl. 1926.

⁶ Vor allem in: Der Gegenstand der Erkenntnis, 1891, ⁶1928.

⁷ Troeltsch: Ges. Schriften, Bd. 2, Tübingen ²1922, S. 717.

⁸ In: Die Geschichtswissenschaft in Selbstdarstellungen, hrsg. von S. Steinberg, Leipzig 1925, S. 30. Peter Wüst meint 1920 (Die Auferstehung der Metaphysik, Münster 1963, S. 169), mit Rickerts ‚Grenzen‘ sei „die Philosophie in eine ganz neue Epoche eingetreten“.

⁹ Th. W. Adorno: Briefe und Briefwechsel, Bd. 1: Th. W. Adorno, W. Benjamin: Briefwechsel 1928-1940, hrsg. von H. Lonitz, Frankfurt/Main 1994, S. 434.

¹⁰ Heidegger: Gesamtausgabe, Bd. 1: Frühe Schriften, Frankfurt/Main 1978, S. 61, 190f. (jeweils im „Vorwort“).

war Rickert später der paradigmatische Unphilosoph und einer seiner Lieblingsgegner, den er in seinen Vorlesungen oft und heftig attackierte. In seiner Dissertation kritisiert Ernst Bloch schon 1908 in Rickerts Erkenntnistheorie „Schwankungen zwischen der positivistischen und apriorischen Methode“ sowie einen „peinlichen Zirkel“; seine Methodologie liege in „dürftiger Ruhe“, und die von Rickert behauptete Irrationalität des Wirklichen führe auch bei ihm nicht zu einer „neuen Metaphysik“. Adorno dagegen attestiert Rickert 1940 zwar Naivität, aber auch „eine intellektuelle Anstrengung, wie sie die versierte akademische Generation, die Rickert verachtet, kaum mehr aufbringt.“¹¹

Rickert ist ein Systemdenker mit teils klassifikationistischer Tendenz, aber auch enger Problemorientiertheit, ein schwieriger, scharfsinniger Philosoph mit ebenso analytischer wie synthetischer Kraft. Das zeitigt zwei Rezeptionsfolgen: Rickert polarisiert bis heute; und: Er entzieht sich gängigen Einordnungen. Rickert kam früh in den zweifelhaften Genuß, Gegner aus unterschiedlichsten Lagern anzuziehen. Vor allem sein Buch von 1920 über ‚Die Philosophie des Lebens‘, das eine ‚Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit‘ geben wollte, verschaffte ihm mit seinen teils erstaunlichen Charakterisierungen der Kollegen und den bissigen Bemerkungen reiche Gegnerschaft; seine breite Polemik trübte bei vielen Zeitgenossen den Blick für das von ihm positiv Angestrebte. Und es ist eine bemerkenswerte Fügung, daß gerade Karl Jaspers in Heidelberg seit 1921 neben Rickert den zweiten Lehrstuhl für Philosophie innehatte: Die Verkörperung von tatsächlich polaren Philosophien, echte Antipoden, verbunden einzig im Schicksal einer lebensprägenden Krankheit und der gemeinsamen Berufung auf den 1920 gestorbenen Max Weber, in dem Jaspers einen Philosophen sah, Rickert aber durchaus nicht. Beide sprachen sich jedoch gegenseitig ab, echte Philosophen zu sein: Rickert bekämpfte Jaspers’ Denken als romantischen Dilettantismus, Jaspers sah in Rickerts Werk eine vom Leben abgekoppelte bloße „Professorenphilosophie“;¹² es war eine herzliche Feindschaft.

Die Vorwürfe und Einwände, denen sich Rickert schon zu Lebzeiten gegenüber sah, sind ebenso unterschiedlich – teils gar sich widersprechend – wie seine Gegner und ihre Klassifikationen des Rickertschen Œuvres. Aber bei näherer – und das heißt ja: sachlicher – Betrachtung

¹¹ Adorno: Ges. Schriften, Bd. 20/1, Frankfurt/Main 1986, S. 245.

¹² Z. B. Jaspers: Philosophische Autobiographie, München u. a. ²1984, S. 35-40.

widersetzt er sich etikettenhaften Einordnungen. Rickert lehnt für sich auch die Bezeichnung als ‚Neukantianer‘ ab. Einerseits hat sich Rickert von Windelband, den er als Philosophiehistoriker hoch schätzt, systematisch öfters distanziert als die traditionelle philosophiehistoriographische Rede von der ‚Windelband-Rickertschen Lehre‘ vermuten läßt. Andererseits ist Rickert sich mit dem Marburger Neukantianer Cohen, zu dem er sich in scharfer Opposition befindet und von dem er offen bekennt, er verstehe ihn nur zum Teil,¹³ immerhin noch einig in der Anknüpfung an das ‚Faktum der Wissenschaften‘, in der zentralen, emphatischen Stellung des Kulturbegriffs (siehe unten) und, in Cohens Worten, im Willen zur „Wiederaufrichtung der Kantischen Autorität“, aber auch darin, daß es ihm „von vornherein [...] um die Weiterbildung von Kant’s System zu tun“ war.¹⁴ Ein Philosoph, der, wie Rickert, Goethes Auffassung der Unsterblichkeit „konsequenter ‚kantisch‘“ findet „als Kants eigene Lehre“ (!),¹⁵ ist wohl eher ein ‚Neukantianer‘ als ‚Kantianer‘. Rickert selbst möchte zu denen gerechnet werden, „die sich um eine Weiterbildung des in der Philosophie des Deutschen Idealismus Begonnenen bemühen“,¹⁶ vor allem Fichtes.¹⁷ Gleichwohl ist Kant der bevorzugte historische Bezugspunkt Rickerts, – mit Goethe (eine Analogie zu Cassirer); jener dient ihm für die elementarsten philosophischen Grundeinstellungen des kritischen Prinzips und des transzendentalen Idealismus, dieser für die weltanschauliche „Fülle des geschichtlichen Lebens“ und der Welt¹⁸ sowie für die Überwindung eines „engen Kantianismus“ zu einem wahrhaft universalen, pluralistischen Weltbegriff und einer kulturellen Sinndeutung.¹⁹

¹³ Rickert: System der Philosophie, Bd. 1, 1921, S. X.

¹⁴ Cohen: Werke, Bd. 1/1: Kants Theorie der Erfahrung, Hildesheim u.a. 1987, S. XII; Bd. 6: Logik der reinen Erkenntnis, a.a.O. 1977, S. XI/XII.

¹⁵ Rickert: Goethes Faust, 1932, S. 528f.

¹⁶ Die Philosophie des Lebens, S. 34.

¹⁷ Rickert wird deshalb nicht selten auch dem ‚Neufichteanismus‘ zugerechnet. Auch das lehnte er ab.

¹⁸ Z.B. hier S. 31 unten, 394, 409 oben.

¹⁹ System der Philosophie, Bd. 1, S. XIIIf.; a.a.O. schreibt Rickert sogar: „Die Frage Goethes [nach dem *einen* lebendigen Wesen] wissenschaftlich zu beantworten, soweit das mit Begriffen, die im Zusammenhange mit der Philosophie Kants stehen, möglich ist, macht dies Buch sich zur Aufgabe.“ Bemerkenswert sind seine Studien zu Goethes ‚Faust‘, die er 1932 in einer 550 Seiten starken Monographie zusammenfaßt.

Rickert selbst ordnet sich ausdrücklich ein in das, was er die ‚Heidelberger Tradition‘ nennt und bestimmt sieht durch die enge Verbindung von Systematik und Geschichte, die Betonung des Deutschen Idealismus, die Klärung der Kulturprobleme und (ein Hieb vor allem gegen Jaspers) den „prinzipiellen Gegensatz zu aller romantischen Philosophie bis hinab [!] zu den neuesten Nietzsche- und Kierkegaard-Epigonnen“.²⁰ Rickerts transzendentaler Idealismus und seine ontologische Kulturphilosophie wie auch vor allem seine – beides untermauernde – Werttheorie bekämpft vehement und nie nachlassend die Lebens- und Existenzphilosophie, den Intuitionismus und den philosophischen Biologismus, den Psychologismus und Anthropologismus, den Individualismus und Naturalismus, den Relativismus wie den angloamerikanischen Pragmatismus, – für Rickert letztlich alles Formen der, wie er fand, ‚modischen‘ Rehabilitierung des vortheoretischen Verhaltens. Er blieb ‚unmodern‘ und behauptete (in kantischer Terminologie:) den Vorrang des Schulbegriffs der Philosophie vor ihrem Weltbegriff. Rickert wendet sich aber auch gegen den Intellektualismus und die Phänomenologie, den Logizismus (bes. der ‚Marburger‘) und Historismus (z.B. Diltheys), den Hegelianismus oder die traditionelle Metaphysik. Ein weites und reiches Feld also für prinzipiellen Widerspruch wie lehrreiche Diskussion, – und Mißverständnisse. Als Einleitung und sachliche Hinführung zu den in diesem Band vereinigten Aufsätzen Rickerts soll im folgenden sein Philosophiebegriff dargestellt werden.²¹

Rickerts Philosophiebegriff

Rickerts Philosophie insgesamt ist geprägt durch die Begriffsthemen Erkenntnis, Wert, Kultur und Geschichte. Philosophie gilt Rickert als die höchste Form der Erkenntnis. Sie ist weder Wirklichkeitswissenschaft noch Einzelwissenschaft. Sie beschränkt sich nicht, wie diese, auf Teile oder Aspekte der Welt, sondern sie ist ontologisch universale, kritische und theoretisch-wissenschaftliche *Erkenntnis der Universalität des Weltganzen*, zu dem auch die Totalität der *Bedeutungen*, d.h. der

²⁰ Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie, 1931, S. 9f.

²¹ Das Folgende beschränkt sich notwendigerweise auf eine *Darstellung* als *Einführung*. Eine Kritik der Philosophie Rickerts muß hier ebenso unterbleiben wie eine Darstellung ihrer Entwicklung.

Gesamtsinn des Lebens in der Welt, das Sinnganze der Welt gehört. Philosophie strebt nicht nur nach zeitlos gültigen Erkenntnissen wie die Einzelwissenschaften, sondern macht das Verhältnis zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen zu einem eigenen Problem. Sachlich darf die Philosophie aber in keinen Gegensatz zu den Einzelwissenschaften geraten, sondern muß mit deren jeweils neuem Forschungsstand kompatibel sein; auch der transzendente Idealismus der Philosophie muß mit dem empirischen Realismus der Einzelwissenschaften harmonieren. Als Universalwissenschaft, die die Welt als ein Ganzes sieht, strebt die Philosophie notwendig zum *System*, das offen ist und sich entwickelt,²² das theoretische und praktische Philosophie gleichrangig sieht. Die, u. a. von Jaspers geforderte, Trennung von (anzustrebender) Systematik und (abzulehnendem) System ist undurchführbar. Im Gegensatz zum dogmatischen geht Rickerts kritizistisches System davon aus, daß (begrifflich) logischer, (ontologisch) sachlicher und (faktisch) zeitlicher Anfang nicht zusammenfallen, und daß das Welt- und Seinsprinzip nicht am Anfang, sondern am Schluß des Systems steht, wenngleich seine Suche die Systementwicklung beherrscht. Am *Systemanfang* steht als ein ebenso kritisches wie universales Minimum das unmittelbar Gegebene, das aber keine bloße Intuition eines Objekts oder ein metaphysisches Postulat ist, sondern die (heterothetische) Zweiheit von (reinem) Ich und (ihm immanentem) Nicht-Ich, Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt.

Im eigentlichen, strengen Sinne ist Philosophie *Wissenschaft*, die Rickert anstrebt und die von einer Philosophie als *Weltanschauung* streng zu trennen ist. Ziel der Philosophie ist es nicht, Weltanschauung und Lebenshalt, sondern die Theorie als *Weltanschauungslehre* zu geben. Weltanschauung im eigentlichen, strengen Sinne ist vor- und außerwissenschaftlich; sie geht vom ‚ganzen‘ (nicht nur theoretischen) Menschen aus und dient diesem als Orientierung für sein *persönliches* Gesamtleben. Gegen die lebens- bzw. existenzphilosophische Behauptung, nicht der theoretisch-wissenschaftliche, sondern der ‚ganze‘ Mensch (Dilthey), das ‚Leben‘ (Nietzsche) und die ‚Existenz‘ (Kierkegaard, Heidegger) müsse im Zentrum der Philosophie stehen, beschwört Rickert geradezu den Wissenschafts- und Systemcharakter der

²² Von Rickerts geplantem Werk ‚System der Philosophie‘ ist nur Teil 1 erschienen: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921. Teil 2 sollte die ‚Philosophie des kontemplativen Lebens‘, Teil 3 die des ‚tätigen Lebens‘ enthalten. Kaum einen Ersatz für die fehlenden Teile bietet das 1934 erschienene Buch über ‚Grundprobleme der Philosophie‘.

Philosophie und die theoretisch-wissenschaftliche Einstellung des Philosophen. Fehlen diese Charaktere, verkommt die Philosophie zur „Zerfalls- und Verfallserscheinung“. Wie Cohen knüpft also auch Rickerts Philosophie an das ‚Faktum der Wissenschaften‘, „das Kulturgut Wissenschaft“²³ an.

Vor- bzw. außerwissenschaftliche Weltanschauung leistet in bezug auf das Gesamtleben in gewisser Hinsicht mehr als wissenschaftliche Philosophie, denn der Philosoph, der das Weltganze theoretisch erkennen will, muß Fragen unbeantwortet lassen, die der ‚ganze‘ Mensch stellt, die theoretisch-wissenschaftlich aber nicht zu beantworten sind. Weltanschauung hat somit als ein Bedürfnis des ‚ganzen‘ Menschen für sein Gesamtleben ihr Recht, darf (wissenschaftliche) Philosophie aber nicht beerben wollen. Denn (wissenschaftliche) Philosophie ist (vorwissenschaftlicher) Weltanschauung überlegen in bezug auf das Erkennen und die Universalität. Die theoretisch-wissenschaftliche Einstellung ist zwar einseitig, weil sie ihren Gegenstand nicht erlebt, sondern ‚nur‘ über ihn nachdenkt; aber eben dadurch erfaßt sie mehr als die bloß weltanschauliche Einstellung des ‚ganzen‘ Menschen. Die fruchtbare Einseitigkeit des theoretischen Menschen führt zu eigentlicher, überpersönlicher Universalität, die bloß persönliche Universalität der weltanschaulichen Einstellung führt zu einengender Partikularität: Gerade der ‚ganze‘ Mensch über seine eigene, kleine Welt niemals hinaus. Die Einseitigkeit des persönlichen Lebens kann nur durch die aus der Einseitigkeit der Theorie entstehende Universalität überwunden werden; nur sie führt zum freien Blick auf die Totalität des Weltganzen und zur Befreiung von inhaltlicher, methodischer und geschichtlicher Partikularität. Natürlich hat die Philosophie durch ihren wissenschaftlich begründeten Weltbegriff *faktisch Einfluß* auf die Weltanschauung. Aber nur durch die *Trennung* von Philosophie und Weltanschauung kann man auch die Konflikte begreifen, die aus dieser Opposition seit jeher entstanden, die Rede von der ‚Philosophie als Wagnis‘ verstehen und beide auch versöhnen. Philosophie und Weltanschauung haben also verschiedene, spezifische und unaustauschbare Aufgaben. Die philosophische Weltanschauungslehre gibt keine *Anweisung* zur Praxis und keine Weltanschauung für jedermann; in ihr wird vielmehr die Vielheit der außerwissenschaftlichen Weltanschauungen wissenschaftlich geklärt und auf die ihnen zugrundeliegenden Werte bezogen.

²³ Hier S. 20, 62, 162-186, 233, 241.

Nach Rickert soll der Philosoph ebenso antiintellektualistisch wie antinaturalistisch durchaus das Gesamtleben, die „volle“ Realität des „ganzen Menschen“²⁴ thematisieren, wobei er gar nicht anders kann, als die eigene *Persönlichkeit* zu berücksichtigen. Aber er darf nicht *aus* der eigenen *Individualität* heraus philosophieren, weil dies das wissenschaftliche, universal-systematische Wesen der Philosophie zerstörte. Es gibt Teilwahrheiten, aber keine individuelle Wahrheit. Und die eigene, individuelle Welt des Philosophen ist nicht das in der Philosophie gesuchte Weltganze. Die Lebens- und Existenzphilosophie vermischt dies (Rickert zufolge) und folgert aus der auch von Rickert behaupteten Unvermeidlichkeit, atheoretische Faktoren aus der Persönlichkeit des Philosophen als Probleme in die Philosophie aufzunehmen, die eigene *Individualität* sei die *Basis* des Philosophierens, das dann einen romantisch-egozentrischen und damit unwissenschaftlichen Charakter annimmt. Antisystematische Lebens- und Existenzphilosophie ist für Rickert gar keine Philosophie, denn das ‚Leben‘ der Lebensphilosophie ist naturalistisch, biologisch, und die ‚Existenz‘ der Existenzphilosophie individuell (was beide Fraktionen natürlich bestreiten). Für Rickert ist Philosophie als Welterkenntnis und Ganzheitswissenschaft nur als Theorie möglich; das Nachdenken *über* das Gesamtleben bleibt Theorie, was aber nicht Intellektualismus oder Theoretizismus bedeutet: Die theoretische Behandlung der Welt behauptet nicht, die Welt als Ganzes habe theoretischen Charakter; Überwindung des Intellektualismus heißt nicht Überwindung des Intellekts in der Wissenschaft.

Die Logik bleibt somit wesentlicher Bestandteil von Philosophie. Die Logik im weiteren Sinne gliedert Rickert in die formale Logik (des Denkens überhaupt), die transzendente Logik (des Erkennens: Erkenntnistheorie) – die beide die Wahrheitslehre bilden – und die (erkenntnistheoretische) Wissenschaftslehre. In der formalen Logik (die nicht mit der modernen formalisierten Logik identisch ist) ist Rickerts Hauptthese: Der rein logische Gegenstand ist kein absolut Einfaches; er ist das aus dem Einen *und* dem Anderen, aus Form *und* Stoff und aus ihrer Einheit Bestehende, aus dem das Mathematische nicht einfach abgeleitet werden kann (wie Natorp meint). Die (ganze, endliche) Zahl ist kein rein logisches Gebilde, zu ihrer Bildung sind prinzipiell neue, alogische Momente notwendig: ein homogenes Medium (im Gegensatz zum heterogenen des rein Logischen) und das Quantum (die quantitati-

²⁴ Grundprobleme der Philosophie, S. 162.

ve Qualität). Aus dem Einen und dem Anderen und aus der Einheit dieser (logischen) Mannigfaltigkeit läßt sich die Einzahl und Mehrzahl (die Eins und Zwei als mathematische Mannigfaltigkeit) nicht ableiten. Rein logische Gegenstände sind *nur* mit sich selbst identisch oder *nur* voneinander verschieden, sie können nie einander *gleich* und auch nicht *addierbar* sein; ebendas aber sind die Zahlen selbst (nicht die Zahlbegriffe oder *-stellen* der Zahlenreihe). Insofern das Logische einen rein formalen Charakter hat, existiert es nicht, sondern es *gilt*. Zahlen dagegen *existieren*, und zwar *ideal*; das Psychophysische existiert *real*. Das Geltende geht dem Existierenden logisch voran.

Zum rein logischen Gegenstand überhaupt als dem Minimum des theoretisch Denkbaren gehören also drei Momente: das Eine (Identische), das Andere und ihrer beider Einheit. Die synthetische Einheit der Mannigfaltigkeit, nicht die unterschiedslose Einheit (Einfachheit) der Identität ermöglicht allererst den einfachsten denkbaren, rein logischen Gegenstand. Der rein logische Gegenstand ist also einheitlich und (heterologisch) mannigfaltig, aber nicht (dialektisch) widerspruchsvoll; er ist das logische „Urphänomen“ des Denkens. Die Tautologie (der Identität) reicht für das theoretische Minimum nicht aus, für das schon die Andersheit, die Heterologie, notwendig ist. In dieser *Heterologie* sieht Rickert die Methode der Philosophie als des universalen Denkens. Als heterologisches (Ganzheits-) Prinzip ist sie das allgemeine Prinzip der Welterkenntnis. Anders als die Dialektik geht die Heterologie von *Alternativen* aus, bei denen *beide* Glieder *positiv* bestimmt sind, denn ein rein negativer Gegensatz bleibt für das universal-philosophische Denken unfruchtbar. Die (positiv bestimmte) Andersheit geht der (leeren) Negation logisch voran. Das Andere ist nicht die bloße Antithesis, sondern die bestimmte Heterothesis. Identität (als Form des Einen) fordert die Andersheit (Verschiedenheit), so wie die Form den Stoff fordert. Andersheit ist weder nur Negation der Identität (bloße Nicht-Identität) noch Privation der Identität (Nicht-Etwas bzw. Nichts).

Ausgangspunkt des heterologischen Denkprinzips sind also *Begriffskorrelationen*, bei denen beide Glieder logisch gleich notwendig sind, wie die Subjekt-Objekt- bzw. Ich-Du- und Ich-Nichtich-Korrelation oder die Korrelation von Form-Inhalt und Identität-Andersheit. Beim Begriff des ‚Ganzen‘ (der Welt) setzt der Begriff der Einheit einer Vielheit den Begriff der Vielheit notwendig voraus. Dialektisches Denken dagegen entsteht aus der Unklarheit darüber, d.h. aus einem falschen Ganzheitsbegriff und aus der Verwechslung bzw. Identifizierung von Negation und positiver Andersheit. Erst und nur die Heterologie, nicht

die Dialektik, erklärt Ursprung und Möglichkeit der *Bewegung* des Denkens; denn schon die These des Einen ist möglich nur durch die Heterothese des Anderen (nicht: durch die Antithese der Negation). Aller berechnete Dualismus erhält seine Berechtigung durch diesen antirelativistischen Relationismus.

Das methodische Wesen der Philosophie als universaler Wissenschaft ist die Erkenntnis, die methodische Grundlegung der Philosophie (nicht der Anfang des Systems) also die *Erkenntnistheorie*, die beide Seiten der Erkenntnisrelation, Objekt und Subjekt, erkannter Gegenstand und erkennendes Ich, zu berücksichtigen hat und sich zu dem von Kant begründeten und von Rickert umgestalteten *transzendentalen Idealismus* entfaltet. „Daß etwas wirklich ist, kann nur *gedacht* werden.“²⁵ Wirklichkeit ist ‚nur‘ eine Form des Denkens; ein von jedem Bewußtsein unabhängiges Wirkliches, ein ‚transzendentes Reales‘, ist ein erkenntnistheoretischer Unbegriff. Der Gegenstand der Erkenntnis ist nicht als für sich bestehende Realität, d.h. völlig unabhängig vom Subjekt und dessen ‚Vorstellungen‘ zu denken; er ist letztlich ein, auf einen Wert bezogenes, Sollen (siehe dazu unten). Rickert lehnt den Psychologismus (des engl. Empirismus, J. F. Fries’, W. Wundts, Sigwarts, Th. Lipps’ oder Ziehens), den Husserl 1900 in den ‚Prolegomena‘ seiner ‚Logischen Untersuchungen‘ endgültig widerlegte, und den theoretischen Intuitionismus (Fries’, Schopenhauers, Ed. von Hartmanns, Bergsons und Husserls) ebenso ab wie die Abbildtheorie. Anschauung ist nicht Denken, und Kennen ist nicht Erkennen, denn Erkennen ist eo ipso auf Wahrheit bezogen, ist also Urteilen, Prädizieren, kein bloßes passives Vorstellen oder Wahrnehmen und kein Abbilden, sondern Umbilden. Erkannte Wahrheit hat Urteilsform; zu ihr gehört ein intuitives *und* ein diskursives Moment. Eine urteilsfreie, unmittelbare Erkenntnis gibt es nicht. Das Urteil geht der Wirklichkeitsthese voran. Auch der eigentliche, ‚fertige‘ Begriff hat keinen rein anschaulichen Charakter, sondern entsteht erst durch ein Urteil, dem deswegen der logische Vorrang vor dem Begriff zukommt.

Abgelehnt wird auch der hyletische Sensualismus (Kants und Husserls). Gegen dessen These, aller erfahrbare *Weltstoff* habe sinnlichen Charakter, behauptet Rickert: Alles Unsinnliche ist nicht *nur* Form; es gibt auch unmittelbar unsinnlichen Stoff. Daraus folgt die für Rickert zentrale Unterscheidung zwischen dem Realen, dem Reich des Wirkli-

²⁵ Grundprobleme der Philosophie, S. 36.

chen einerseits und dem Irrealen, dem Reich des Sinns, der Bedeutung und des Geltens andererseits.²⁶ Mit diesem Reich, nicht mit *real-psychologischen* Problemen haben es die Kulturwissenschaften zu tun.²⁷ ‚Wirklich‘ und ‚real‘ verwendet Rickert synonym und meint damit den methodologisch, wissenschaftlich noch unbearbeiteten Stoff. Zu dieser positivistischen *Terminologie* bekennt sich Rickert offen und ausdrücklich, will damit in der *Sache* aber ebenso jeden positivistischen Begriffsnominalismus wie metaphysischen Begriffsrealismus abwehren. Für Rickert hat alles *bloß* Wirkliche ein irrationales Gepräge; es ist ein Chaos und bloßes ‚Gewühl‘. Aber weder ist die Welttotalität mit der bloß wirklichen, irrationalen Welt identisch, noch gelten nur theoretische und rationale Sinngebilde. Und nicht nur im Realen, sondern auch im Irrealen oder Geltenden gibt es Irrationales. Deshalb muß die Philosophie dem Rationalen *und* Irrationalen gerecht werden, – was aber nur mit rationalem, diskursivem Denken möglich ist. Notwendig ist eine ‚kritische Theorie des Atheoretischen‘.

Eine prominente Leistung Rickerts im Rahmen seiner *erkenntnistheoretischen Wissenschaftslehre* besteht in seiner Methodologie der *geschichtlichen* Begriffsbildung, die sich gegen den Naturalismus und die naturwissenschaftliche Universalmethode sowie die Begründung einer an der Geschichte orientierten idealistischen Philosophie wendet, – die Folge der Erkenntnis, daß sich die Wissenschaften nicht eigentlich durch ihre ‚Gegenstände‘, sondern durch ihre Methoden unterscheiden, sowie der These, daß die gemeinsamen Elemente der Dinge nicht mit den wesentlichen Merkmalen der Begriffe identisch sind, denn die Scheidung der wesentlichen und unwesentlichen Merkmale hängt vom Zweck der Betrachtung ab. Die *generalisierende* Methode der Naturwissenschaften ist für die Geschichte ungeeignet, die eine spezifische, *individualisierende* Methode erfordert. In ausdrücklichem Unterschied zu Windelbands „absolutem Gegensatz“ von naturwissenschaftlich-

²⁶ Mit Beginn der 20er Jahre verwendet Rickert den Begriff des ‚Seins‘ als Oberbegriff dazu, d.h. als übergreifenden Ausdruck für alles Denkbare überhaupt. Die Formulierung der Opposition von „realem *Sein* und irrealen Sinn“ (auch und gerade bei Rickert selbst) ist also mißverständlich.

²⁷ Da mit dem Wort ‚Geist‘ oft auch seelisches Sein gemeint ist, vermeidet Rickert den Terminus ‚Geisteswissenschaft‘ zugunsten von ‚Kulturwissenschaft‘. Der Gegensatz von Natur und Geist muß durch den von Natur und Kultur ersetzt werden, da die historische Begriffsbildung auf Werte rekurriert; diese aber konstituieren Kultur, nicht Geist.

nomothetischem und idiographisch-geschichtlichem Verfahren will Rickert mit dem „relativen Unterschied“ von generalisierender und individualisierender Methode nicht auf eine strenge Klassifikation der Wissenschaften hinaus. Einzelne, faktisch vorliegende Wissenschaften sind als „historische Kulturprodukte“ nicht *nur* generalisierend oder *nur* individualisierend, behandeln nicht jeweils nur das Allgemeine oder nur das Besondere. Die einzelwissenschaftliche Erfassung der Welt erfordert einen Methodenpluralismus. Es geht Rickert dabei nicht um ein sachliches Klassifikationsschema, sondern um einen logisch-formalen Unterschied, um eine *Methodologie* der historischen *Begriffsbildung*, die zeigen soll, wie in den Einzelwissenschaften „sich das Allgemeine mit dem Besonderen *verknüpft*, und wie aus der *Verschiedenheit* dieser Verknüpfung die verschiedene logische Struktur der Wissenschaften zu verstehen ist“.²⁸ Nur so hält Rickert die Einheit der Wissenschaft für erreichbar. Wirklichkeit wird zu ‚Natur‘ unter dem Vorrang des Allgemeinen; sie wird zur ‚Geschichte‘ unter dem Vorrang des Besonderen und Individuellen. Aber es gibt auch in der Kulturwissenschaft ein Allgemeines. Das Allgemeine der Naturwissenschaft ist die Gattungsgemeinheit der Natur, letztlich das Gesetz; das Allgemeine der historischen Kulturwissenschaft ist die nichtgattungsmäßige Allgemeinheit (der Bedeutung) des kulturellen Wertes, der nur an Individuellem, Einmaligem aufgewiesen werden kann. Geschichte ist somit eine wertbeziehende, keine wertende Wissenschaft. Wissenschaftliche Philosophie strebt ein „System von *allgemeinen* Begriffen“ zum *Weltganzen* an, was nur generalisierend, nicht individualisierend möglich ist; sie ist generalisierende Erforschung der irrealen Sinngebilde, die sich zu einer systematischen Werttheorie ausgestaltet und eine Geschichtsphilosophie enthält.

Logik muß also in ihren verschiedenen Teilen genau bestimmt werden. Die Überschätzung der formalen Logik ist ebenso falsch wie die Isolierung der transzendentalen. Schon die formale Logik zeigt: Das Eine, die Einheit und die Eins sind ebenso logisch verschiedene Gebilde wie logischer Sinn und sprachlicher Ausdruck. Logik ist nicht identisch mit Sprachphilosophie. Rickert wendet sich damit gegen den Logizismus (der ‚Marburger‘) wie gegen den Panlogismus Hegels: Schon die elementarste arithmetische Wahrheit enthält ein alogisches Moment und kann nicht aus rein logischen Einrichten abgeleitet werden. Ohne

²⁸ Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, ⁵1929, S. 756, 475.

irgendwelche alogischen Faktoren ist keine sachlich-wissenschaftliche Einsicht möglich. In der Philosophie gehören transzendente Logik und Ontologie zusammen. Philosophie als Erkenntnistheorie muß onto-logisch, eine *Logik des Seienden* sein. Logik und Ontologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik sind keine Alternativen;²⁹ Philosophie als universale Wissenschaft muß sie miteinander verbinden.

Der heterologischen Grundrelation von Subjekt-Objekt im Weltbegriff entsprechend gliedert sich die Philosophie („nach“ ihrer Grundlegung durch Erkenntnistheorie bzw. Logik und Heterologie) in *Ontologie* und *Anthropologie*, behandelt also das Sein der Welt und die Stellung des Menschen in ihr. In der *Ontologie* geht Rickert von einem Pluralismus aus, zu dem eine ganzheitliche Tendenz hinzutreten muß (worin er auch ein Beurteilungskriterium historischer Philosophien sieht): Die Vielfältigkeit des Seienden darf nicht übersehen, muß aber auf die Einheit der Welt bezogen werden, und zwar nicht in naiv-dogmatischer, sondern in einer anhand der Ergebnisse der bisherigen Philosophiegeschichte reflektierten, kritischen Weise. Diese Einheitsstiftung darf aber nicht monistisch im ‚Sein selbst‘ gesucht werden. Gegen Heideggers Metaphysizierung des Seins bleibt Rickert bei der kantischen These, daß das Sein ein bloßes, kein reales Prädikat ist. ‚Sein‘ und ‚Wirklichkeit‘ haben Bedeutung nur als Prädikat. Statt einer Heideggerischen Fundamentalontologie ist zunächst eine „Logik des Prädikats“ notwendig. ‚Sein‘ als bloße *Denkform* (formale Logik) darf nicht mit dem ‚Sein‘ als *Erkenntnisform* (transzendente Logik) verwechselt oder identifiziert werden; jenes ist bloßes Prädikat; dieses hat Bedeutung und Sinn nur im Bezug auf die verschiedenen Arten von *Seiendem*. Das ‚Sein der Welt‘ ist weder bloße *Denkform*, noch ein *realer Gegenstand*, noch ein *Jenseits* der diesseitigen Welt, sondern ein diesseitig Immanentes, das aber den bloßen Gedanken transzendiert.

Aufgrund des postulierten ontologischen Pluralismus kommt Rickert zu *vier Seinsarten*: dem vorgegenständlichen *prophysischen*, dem sinnlichen *psychophysischen*, dem intelligiblen *verstehbaren bzw. sinnhaften* und dem *metaphysischen* Sein. Bemerkenswert dabei ist vor allem die ontologische Erweiterung des Weltbegriffs um das Prophysische und des Erfahrungsbegriffs (über die psychophysische Realität hinaus) um das Intelligible, wodurch der (cartesische) psychophysische Dualismus

²⁹ ‚Metaphysik‘ ist beim späteren Rickert äquivok: Abgelehnt wird dogmatische Metaphysik, die ihren Halt im ‚Jenseits‘ sucht; angestrebt wird später eine transzendental-kritische Metaphysik, die sich im ‚Diesseits‘ (Intelligiblen) verankert.

(von körperlichem und seelischem Sein) durch den (ursprünglich platonischen und von Kant weiterentwickelten) Erfahrungsdualismus von sinnlich wahrnehmbarem und unsinnlich verstehbarem (sensiblem und intelligiblem) Sein ersetzt wird, einhergehend mit der Propagierung der „Rehabilitierung der Körperwelt als Sinnträger“.³⁰ Erst das intelligible Sein ermöglicht Verstehen und Erkennen,³¹ und sein Bereich ist deshalb wesentlich größer und wichtiger, als seine bisherige psychologische wie metaphysische Mißdeutung annehmen ließ. Das *bloß* Wirkliche ist nämlich irrational: unverständlich und sinnfrei, denn in ihm ist Heterogenität und Kontinuität vermischt. Erkennbar wird das Wirkliche erst durch die begriffliche *Trennung* von Andersartigkeit und Stetigkeit, durch Auflösung des heterogenen Kontinuums (generalisierend:) in ein homogenes Kontinuum oder (individualisierend:) in ein heterogenes Diskretum. Dieser Prozeß der ‚Rationalisierung des Wirklichen‘ ist ein solcher der ‚Umformung‘, denn abbilden kann man es nicht.

Das Weltganze gliedert sich so in die *vorgegenständliche* Welt der Prophysik, die gegenständliche Erfahrungswelt (mit psychophysischem, sensiblem Sein einerseits und intelligiblem Sein andererseits³²) und die (gegenüber den beiden genannten *diesseitigen* Welten *jenseitige* und *übergegenständliche* Welt der Metaphysik bzw. Religion. Das *prophysische* Sein ist (noch) nicht das Sein von Gegenständen, sondern das von Zuständen, der noch nicht als Gegenstand erkannte Stoff;³³ es ist nicht von den zu erkennenden *Objekten* her gegenständlich und kausal, sondern vom erkennenden *Subjekt* her zuständig und durch Freiheit bestimmt. Das ‚prophysische Subjekt‘ ist das erkennende, vorgegenständliche und nichtobjektivierbare Ich-Subjekt und entspricht Kants transzendentaler Apperzeption bzw. dem Bewußtsein überhaupt. Es ist damit das ‚Band‘, das den Dualismus der Erfahrungswelt von psychophysischer Wirklichkeit einerseits und durch Werten bestimmten, deut-

³⁰ Grundprobleme der Philosophie, S. 90; Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik, Teil II (1929), S. 39.

³¹ „Nur das in jeder Hinsicht Bedeutungslose ist rein sinnlich.“ (hier S. 148)

³² Ausdrücklich wendet sich Rickert gegen die materialistische, spiritualistische, monistische und parallelistische Überwindung des psychophysischen Dualismus; er bleibt bestehen, ist aber unwichtig, – ganz im Gegensatz zu dem neuen Dualismus zwischen psychophysisch-sensiblem und intelligiblem Sein.

³³ „Ein Gegenstand besteht inhaltlich aus Zuständen, denen die Form ihres Gegenstandes noch fehlt, die also nicht absolut, aber im Vergleich zu ihm formlos sind.“ (Die Erkenntnis der intelligibeln Welt ..., Teil II, 1929, S. 51)

baren Sinngebilden andererseits überwindet. Der späte Rickert sieht darin nur noch das erkenntnistheoretische Band, nicht die echte Einheit bzw. Ganzheit. Sie jedoch fordert Rickert nun, denn die Ganzheit von Wirklichkeit und Wert ist die unabdingbare Voraussetzung allen sinnvollen Forschens und theoretischen Lebens. Diese Ganzheit ist Rickert zufolge denkbar nur als ‚jenseitige‘ Basis und Einheit, die aber weder gegeben, noch erfahren, sondern nur angenommen bzw. geglaubt werden kann und muß und ein eigenes Seinsgebiet, die Wertrealität, bildet. Sie ist Gegenstand der *Metaphysik*, die dieses Gebiet in einer formalen, bloß symbolischen ‚Erkenntnis‘ thematisiert, einem Denken, das sein Material dem Diesseits entnimmt und es transzendent umdeutet. Die Annahme eines metaphysischen Seins ist dem späten Rickert zufolge aus theoretischen Gründen, nämlich zum Zwecke eines vollständigen Begriffs des *Weltganzen*, unvermeidlich, darf aber kein Religionsersatz sein. Die *Religion* ihrerseits muß erlaubt und auch von der Philosophie unbestritten sein, da die Philosophie auf Fragen stößt, die theoretisch-wissenschaftlich unentschieden bleiben müssen, in der Religionsphilosophie aber thematisiert werden. Die *philosophische Anthropologie* ist keine Psychologie des objektivierbaren psychischen Geschehens, sondern versucht eine übergeschichtliche, universal-wissenschaftliche Deutung des Sinns des menschlichen Gesamtlebens, ist bezogen auf alle vier Seinsarten und betrachtet den Menschen im Kulturzusammenhang, womit sie, wie die Ontologie, darauf verweist, daß die *ganze Welt* mehr ist als die philosophisch-wissenschaftlich *erkennbare*, weshalb der philosophische *Begriff* des Weltganzen auch die metaphysische und religiöse Region umfassen muß. Die philosophische Anthropologie ist bei Rickert ausgearbeitet als Kulturphilosophie.

Rickerts Postulat der Ganzheit der Welt und ihrer prinzipiellen Erkennbarkeit wird bei ihm ergänzt durch das Postulat des *Wertes*, – der Zentralbegriff der Rickertschen Philosophie. Erst die Anerkennung von Werten ermöglicht sowohl wahre Erkenntnis wie sinnvolles und freies Handeln, das beides in einer rein kausal determinierten Welt unmöglich wäre. Werte gehören zur Welt wie das (wertfreie) Wirkliche. Das Erkenntnisgebiet ist für Rickert ein Wertgebiet. Seiendes, Wirkliches, Tatsachen, gelten nicht. Nur Werte, wahre Sätze, gelten, denn Wahrheit ist ihrem Wesen nach ein Wert. Das Wahrheitsproblem wird sich deshalb niemals als Wirklichkeitsproblem lösen lassen. Das alte ontologische Gegenstandsproblem muß in ein Geltungs- bzw. Wertproblem verwandelt werden. Erkennen, wie alles theoretische, ‚kontemplative‘ Verhalten, ist im Hinblick auf seine Leistung, als Streben nach

Wahrheit, ein aktives Verhalten, ein Stellungnehmen zu einem Wert, dessen Geltung anerkannt und damit seinem *Sollen* entsprochen wird. Das Wirkliche, das Sollen (der Geltung des Wertes) und das Subjekt sind also miteinander verbunden: Wirklich ist nur der Inhalt, der vom urteilenden Subjekt als wirklich anerkannt werden *soll*. Es gibt damit ein ‚praktisches‘ Moment im Erkennen und allem theoretischen Verhalten, womit die Grenze zwischen theoretischer und praktischer Philosophie ihre traditionelle Schärfe verliert und die kantische These vom Primat der praktischen Vernunft³⁴ eine besondere Wendung erfährt: Der Gegenstand der Erkenntnis liegt nicht in der Sphäre des real Seienden, sondern in der des Sollens (des Wertes); die Wahrheit eines Urteils basiert auf diesem, nicht auf jenem. Das Sollen ist der *Gegenstand*, dessen Anerkennen durch Urteile aus dem bloßen Denken ein Erkennen macht und dem Erkennen die *Objektivität* verleiht. Rickert nimmt hier, als „Ideal der Erkenntnis“, ein transzendental-irreales, überindividuelles, erkenntnistheoretisches und normatives Subjekt an, das, als ‚reines Ich‘ (im Gegensatz zum individuellen Ich) und *Voraussetzung* von Objektivität, selbst nie objektiviert werden kann. Es ist kein allgemeiner Gattungsbegriff der empirischen Subjekte, sondern reine Form und urteilendes Bewußtsein überhaupt im Gegensatz zu allem Bewußtseins*inhalt* und kommt durch isolierende, nicht generalisierende Abstraktion zustande. Nur durch die im Wert enthaltene Regel bzw. Norm, der das transzendente Subjekt folgt, ist Gegenständlichkeit, Objektivität, erklärbar, ohne auf ein metaphysisches oder psychologisches Ich zurückgreifen zu müssen. Das Subjekt untersteht nicht dem Zwang eines Müssens, sondern besitzt die *Freiheit*, dem Sollen auch nicht zu entsprechen, wodurch es zur Unwahrheit kommt.

Die Bejahung des Sollens, der *Akt* des *Wertens* in bezug auf seinen immanenten *Sinn*, bildet aufgrund seines Charakters als *Leistungs*begriff das verbindende ‚Mittel-‘ oder ‚Zwischenreich‘ bzw. ‚Dritte Reich‘ (das wir *deuten*) zwischen dem Reich des (realen, auch psychischen) Wirklichen (das wir *erklären*) und seinen *Daseins*begriffen und dem Reich des irrealen logischen Gehalts und transzendenten Wertes (den wir *verstehen*) mit seinen *Geltungs*begriffen.³⁵ Das Mittel- bzw. Dritte

³⁴ wie auch der Gedanke Goethes, „daß alles Factische schon Theorie ist“ (Maximen und Reflexionen, Hecker-Nr. 575; Fricke-Nr. 1.308), „wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren“ (Farbenlehre, Vorwort).

³⁵ Also: Der *Sinn* des Urteilsaktes ist *immanent*, die *Bedeutung* des Urteilsgehalts ist *transzendent*. Insofern das Sollen sich durch den transzendenten Wert

Reich³⁶ ist weder ein real-psychisches Sein bzw. real-psychischer Prozeß, noch der geltende Wert selbst; durch die Bejahung des Sollens (der Anerkennung der Geltung) verbindet es gerade beides: nämlich die beiden Reiche von (transzendente, unreal-geltendem) *Wert* und (existierende) *Wirklichkeit*; es ist damit der „Weltknoten“.³⁷ *Wirkliches* wird also *erkannt* gerade durch die *Anerkennung* von *Unwirklichem* (geltendem Wert); Reales wird konstituiert durch Irreales. „Alles Wirkliche ist zwischen Werte, alles real Seiende zwischen Geltendes gewissermaßen eingeschlossen und hat ohne Irreales keinen Bestand.“³⁸ ‚Maßstab‘ des Erkennens ist nicht ein transzendentes Sein, sondern ein transzendentes Sollen. Diesem *Sollen* und dem Sinn seiner Anerkennung gebührt der logisch-begriffliche Vorrang vor dem Wirklichen. Nur so hält Rickert die transzendentalphilosophisch notwendige völlige Umkehrung der ‚natürlichen‘, dogmatisch-metaphysischen Ansicht vom Erkennen, nach der das Urteilen sich nach einem real Seienden oder Wirklichen zu richten hat, für erfüllt. Und nur so sieht er die subjektive *und* objektive Seite der Erkenntnis, die Erkenntnis des Gegenstandes (Akt) und den Gegenstand der Erkenntnis (Aktsinn), gleichberechtigt gewürdigt und die Dualismen von Wert und Wirklichkeit, irrealem Sinn und realer Wirklichkeit, Form und Inhalt, Subjekt und Objekt bewahrt gerade durch ihre jeweilige korrelative Verbindung.

Das letzte theoretische Prinzip ist nur in dem zu finden, was dem Subjekt den letzten Maßstab gibt, und dies ist das irrealen Sollen, das das Subjekt im Erkennen anerkennt. Indem das Erkennen dem Sollen entspricht, weist es mit der Anerkennung des Geltens über den Erkenntnisakt hinaus. Dieser Standpunkt ist weder der einer reinen Immanenz, noch der eines subjektiven Vorstellungsidealismus oder gar der eines transzendentalen Realismus, sondern der des *transzendentalen Idealis-*

begründet, ist auch das Sollen selbst ‚urteilsjenseitig transzendent‘, der durch die *Anerkennung* des Sollens erwirkte *Sinn* des Urteilsaktes ist aber immanent. ‚Transzendent‘ ist in diesen Zusammenhängen natürlich erkenntnistheoretisch, nicht im traditionellen Sinne metaphysisch zu verstehen.

³⁶ Ontologisch gefaßt: die Prophysik, das prophysische Ich; erkenntnistheoretisch gefaßt: der wertende Urteilsakt und sein immanenter Sinn, das reine Ich.

³⁷ System der Philosophie, Bd. 1, S. 260, 266, 297, 305.

³⁸ System der Philosophie, Bd. 1, S. 175. Im selben Jahr (1921) formuliert Rickert an anderer Stelle gegen Hegel: „was vernünftig ist, das ist nicht nur wirklich, und was nur wirklich ist, das ist noch nicht vernünftig.“ (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Vorwort zur 3. und 4. Aufl.)

mus. Das ‚Absolute‘ bzw. die letzte Grundlage der Erkenntnis liegt nicht in einem Wirklichen, sondern in einem Unwirklichen: einem geltenden Wert. Aufgrund dieser logischen Priorität des Sollens vor dem Wirklichen liegt der letzte theoretische Grund alles (eo ipso immanenten) Wirklichen weder in diesem selbst, noch in einer transzendenten Realität, sondern in einem transzendentalen Ideal, welches das erkennende Subjekt anzuerkennen hat. Der Gegenstand der Erkenntnis ist also weder immanent noch transzendent ‚gegeben‘, sondern ‚aufgegeben‘, womit für Rickert der traditionelle Gegensatz von immanenter und transzendenter Erkenntnistheorie sowie die Alternative von Rationalismus und Empirismus überwunden und das Berechtigte beider Seiten anerkannt ist. Die von Rickert postulierte ontologische Pluralität führt auch bei der Erfassung der Wirklichkeitstotalität in der Erkenntnistheorie also nicht zu einem Ontologismus oder einer ontologischen Metaphysik, sondern zu einer Philosophie als Wertlehre, die als Wertwissenschaft den Wirklichkeitswissenschaften gegenübertritt.

Güter und Wertungen müssen streng von Werten getrennt werden. Werte sind als Werte nie wirklich, real; sie bilden ein eigenes Reich jenseits von Subjekt und Objekt, ‚haften‘ aber immer an wirklichen Gütern. Güter und Wertungen sind die Verbindungen von Werten mit Wirklichkeiten. Werte sind keine subjektiven Gebilde. Sie gelten, ohne real zu sein und ohne die faktische Wertung durch ein Individuum (auf das sie durch das Sollen bezogen sind). Ohne diesen vom realen Akt der Wertung unabhängigen transzendenten Maßstab der Wertgeltung verlöre alle Theorie ihren Sinn. Die Allgemeinheit des Geltens von Werten ist aber keine abstrakte Gattungsgemeinheit; Werte sind auch konkrete und individuelle Gebilde, und nicht alle Werte sind theoretisch. Als Wertwissenschaft strebt die Philosophie eine überschaubare Anzahl formaler Werte und Wertgegensätze, d.h. ein übergeschichtliches, auch für zukünftige Kulturarbeit ‚offenes System der Werte‘ an, das nicht streng erkenntnistheoretisch deduziert, aber heterothetisch aufgebaut werden kann.

Die philosophische Wertlehre, d.h. der Sinnbegriff, der mit dem System der Werte ausgestaltet ist, hat die *Mannigfaltigkeit der historischen Kulturgüter* und das ihnen zugrundeliegende *System der Werte* zu verstehen, *alle* Werte in ihrer Verbindung mit der Wirklichkeit zu berücksichtigen und einen *einheitlichen Gesamtsinn des menschlichen Daseins* zu gewinnen. Philosophie ist so die „allseitige Theorie des gesamten

Kulturlebens.“³⁹ Rickert bevorzugt einen engen, eigentlichen Begriff von ‚Kultur‘, die er von Zivilisation unterscheidet: Im Gegensatz zur bloßen Lebenserhaltung (wo man nur im uneigentlichen Sinne von ‚Lebenswerten‘ sprechen kann) und den *Bedingungsgütern* der Zivilisation (d.h. den reinen *Lebens-* und *Zivilisationswerten* und -gütern, die bloße *Mittel* zur Erfüllung von sinn- und wertvollen Zwecken sind) ist Kultur im engen, eigentlichen Sinn der „Inbegriff der Güter, die wir um ihrer *Werte* willen pflegen“,⁴⁰ d.h. der Güter mit überhistorischen *autonomen* bzw. *Eigenwerten*, die von unbedingter Allgemeingültigkeit und somit allem, auch historischem, Relativismus entzogen sind. Kultur vereinigt Wert und Geschichte, zeitloses Gelten und zeitlichen Wandel in der Deutung des irrealen Sinnes.

‚Kultur‘ im weiteren Sinne dagegen umfaßt zivilisatorische Bedingungs- und kulturelle Eigenwerte. Zwischen bloß vitalem Leben aber und Kultur gähnt ein theoretisch unüberwindlicher Abgrund; diese kann nicht aus jenem erklärt werden. Transzendental fundierte Kulturphilosophie ist sinnstiftend, biologisch abgestützte Lebensphilosophie dagegen ist theoretisch „kulturfeindlich“ und ein „Rückfall in Barbarei.“⁴¹ Bei den autonomen Eigenwerten der Kultur können die Werte des ‚diesseitigen‘ Kulturlebens (theoretische, ästhetische, ethische, erotische) von denen des ‚jenseitigen‘ (metaphysische, religiöse) unterschieden werden; sie spezifizieren sich weiter durch drei Wertarten-Ränge (un-endliche Totalität, voll-endliche Partikularität, voll-endliche Totali-

³⁹ Hier S. 188. Auch in Rickerts Philosophie sind zentrale Begriffe äquivok, wie ‚Weltanschauung‘ und ‚Leben‘. Es ist richtig, d.h. nach dem zuletzt Gesagten, zu verstehen, wenn Rickert (z.B. in: Die Philosophie des Lebens, S. III, 13f.) sagt, daß eine ‚Philosophie des Lebens‘ notwendig sei (eine des *wertenden* bzw. *Kultur-Lebens* nämlich, nicht eine des *bloßen*, d.h. vitalen Lebens) und auch Philosophie eine Weltanschauung zu geben habe (eine *philosophische* nämlich, die weder eine *vor-* noch eine *einzelwissenschaftliche*, z.B. naturwissenschaftliche ist), denn eine Sinndeutung des Gesamtlebens des Menschen ist das Wesen der Weltanschauung wie auch Aufgabe der Philosophie. Mit dieser wird nicht eine intuitive, auf vitalen Erlebnissen und Anschauungen aufgebaute und darauf abzielende Philosophie des vitalen Lebens angestrebt, sondern eine systematische, an Begriff und Erkenntnis orientierte Philosophie des kulturellen Lebens.

⁴⁰ Kant als Philosoph der modernen Kultur, 1924, S. 7; Die Internationalität der Kulturwissenschaften, 1923, S. 6.

⁴¹ Hier S. 62. „In dem Lebensumpf der Modephilosophie gibt es oft nur noch Froschperspektiven.“ (Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte, 1921, S. 33; Die Philosophie des Lebens, S. 155)

tät) und drei Alternativen (persönlich/sachlich, aktiv/kontemplativ, sozial/asozial). Durch Kombination dieser Momente entsteht dann ein System der Werte mit sechs Wertgebieten.⁴²

Das Prinzip der Kultur ist das der *Autonomie*: das freie, Eigenwerte um ihrer selbst willen bejahende Verhalten, womit Rickert den Begriff der Autonomie über den Kantischen, bloß auf die Moral beschränkten Autonomiebegriff erweitert und sich gegen die einseitig moralistische Auffassung der Gesamtkultur wendet. Die Kulturarbeit des Menschen ist so ein von Werten bestimmtes und Werte verwirklichendes, freies Handeln. Ausgehend von der Sicht des Menschen als *zoon politikon* ist für Rickert Ethik eo ipso Sozialethik. Die Wir-Gemeinschaft des sozialen Wollens und Handelns ist eine Ganzheit von freien, letztlich nicht objektivierbaren Subjekten. Das spezifische Merkmal der ethischen gegenüber der theoretischen Autonomie ist also das soziale Moment, die Gemeinschaft; in der Ethik kommt es nicht auf das isoliert gedachte, einzelne Individuum, sondern auf die Gemeinschaft an. Das darf aber nicht zu dem abstraktiven Gattungsbegriff des ‚Allgemein-Menschlichen‘ und zu einer Maximenethik führen. Diese erschöpft nicht die konkrete, historisch bedingte Wirklichkeit, denn „die Kultur ist niemals das Produkt rational-ethischer Überlegung, sondern stets das irrationale Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung.“⁴³

Der Mensch ist nicht nur stets ein soziales, sondern immer auch ein *geschichtlich* bedingtes Wesen. Der Philosoph hat dies zu berücksichtigen, obgleich er wesentlich und dem Ziele nach Systematiker ist: „Der Historismus ist zu bekämpfen. Historische Philosophie gibt es nicht.“⁴⁴ Ebenso aber gilt für Rickert auch, daß Philosophie gerade als systematische Wissenschaft „ohne wissenschaftlich geklärtes *geschichtliches* Bewußtsein nicht denkbar ist.“⁴⁵ Als Wissenschaft gibt es auch in ihr einen Fortschritt, der aber nicht identisch ist mit der zeitlichen Abfolge der Systeme (Philosophien). Der Einzelwissenschaftler verfährt doppelt partikular: Er beschäftigt sich nur mit einem *Teil* der Welt und berücksichtigt dabei nur die *theoretische* Seite seiner Person. Der Philosoph

⁴² Zu diesen sechs Wertgebieten in dem Aufsatz ‚Vom System der Werte‘ von 1913 siehe auch die damit nicht ganz identische Übersicht in Teil 1 von Rickerts ‚System der Philosophie‘ von 1921 (Faltblatt am Ende des Bandes).

⁴³ Hier S. 396.

⁴⁴ Die Philosophie des Lebens, S. 49.

⁴⁵ System der Philosophie, Bd. 1, S. 36.

dagegen verfährt doppelt universal: Er behandelt das Weltganze und muß auch die *nicht*-theoretischen Seiten seines Gesamtlebens einbeziehen; die außertheoretische Weltanschauung gehört mit zu seinem Thema. Der Philosoph ist somit anders als der Einzelwissenschaftler in seine einmalige historische Situation hineingezogen, die er berücksichtigen muß. Der Einzelwissenschaftler kann die zeitlos gültigen Ergebnisse früherer Forschung in Lehrbüchern zusammenfassen. Die bloßen, überzeitlichen Gehalte sind darin aus dem ‚Steinbruch‘ der Vergangenheit herausgelöst; das Wahre, Gültige, der Vergangenheit ist aufbewahrt, ohne ein eigentlich Geschichtliches zu sein. Der Philosoph aber muß die Systeme der Vergangenheit *geschichtlich* und *universalgeschichtlich* sehen. An Stelle einer einzelwissenschaftlichen Mediatisierung, die auf bloße Herauslösung und Akkumulation zeitloser Gehalte abgestellt ist, muß der Philosoph die Vergangenheit *als Vergangenheit in ihrem historischen Ambiente*, und d. h. eben: geschichtlich, sehen.

Also „nur *durch* die Geschichte kommen wir *von* der Geschichte los“.⁴⁶ Der philosophische Historismus läßt sich vermeiden nur durch Berücksichtigung des Geschichtlichen. Der (systematische) Philosoph braucht die Philosophiegeschichte, um seine eigene historische Bedingtheit zu erkennen und sie gerade *durch* diese *geschichtliche* Erkenntnis in gewisser Weise zu überwinden. Der Weg zur geforderten *systematischen* Universalität der Philosophie führt über die *historische* Universalität. Nur und gerade der historische Blick auf die *Universalgeschichte* der Philosophie verschafft jenen Zugriff auf die plurale Universalität des Ganzen, welche die jedem Philosophen eigene historische Bedingtheit und sachliche Partikularität „unschädlich“ macht. Der Systematiker kann aus der Geschichte sowohl für seine Persönlichkeit wie für die Sache der Philosophie lernen: welche Einstellung bzw. Haltung ein Philosoph einzunehmen hat und was in früheren Philosophien sachlich schon geleistet wurde. Der systematische, aber aus der Geschichte lernende Philosoph soll sich weder auf eine einzige Epoche beschränken, noch in einem völlig geschichts- und zeitlosen Denken aufgehen, sondern durch ein universalhistorisch orientiertes Denken die einem geschichtlich bedingten Kulturmenschen größtmögliche Universalität anstreben. Die Einsicht, daß er das vollständige und reine System ‚nur‘

⁴⁶ Hier S. 288 (vgl. S. 283 unten, 289 unten); Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie, S. 19; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, ⁵1929, S. 736. „Gerade der, welcher die Geschichte endlich los werden möchte, muß sich also historisch zu orientieren suchen.“ (hier S. 161)

anstreben, aber nie erreichen kann, weil er selbst nur ein einzelner, geschichtlich bedingter Mensch ist, nötigt den Systematiker zu historischer Arbeit, die mit dem Ziel einer Universalgeschichte selbst wiederum systematisch orientiert und organisiert ist. „Die logische Grundlegung verbürgt das Zeitlose, die historische Bildung das für alle Zeiten Gültige.“⁴⁷ Nur so kann der Philosoph seiner Doppelaufgabe gerecht werden: Philosoph seiner eigenen Zeit und gleichzeitig Glied des überindividuellen, universalen Zusammenhangs der Philosophie zu sein; dieses kann er nur durch jenes.

Rickerts bevorzugter philosophiegeschichtlicher Anknüpfungspunkt ist Kant, dessen Philosophie ihm als Folie für die Entwicklung der eigenen dient. Da für Rickert das Gesamtleben des wollenden und handelnden Menschen sich nicht im Sittlichen erschöpft, ist die *praktische* Philosophie Kants „über die bloß ethische Pflichtmoral hinaus zu *erweitern*“, denn auch jenseits von ihr gibt es Eigenwerte, die von der kritischen Philosophie zu behandeln sind.⁴⁸ In der *theoretischen* Philosophie will Rickert mit der Ableitung der Gegebenheit und der logischen Priorität des Sollens vor dem Wirklichen „noch eine Stufe tiefer hinab, als Kant es getan hat“:⁴⁹ Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile, Synthesen a posteriori und a priori, stehen für Rickert in keinem prinzipiellen logischen Gegensatz. Ein *reines* a posteriori Urteilen und eine Wahrnehmung als der noch ungeformte Stoff oder bloße Inhalt gibt es für ihn nicht mehr. Das ‚Denken‘ als ein das Sollen anerkennendes Urteil und damit die Kategorie geht schon jeder einzelnen besonderen Wahrnehmung und aller Erfahrung logisch voran. Kant identifiziert (Rickert zufolge) die objektive Wirklichkeit mit der ‚Natur‘, seine Kategorienlehre ist deshalb nicht umfassend genug: Sie enthält keine Kategorien für das Un- bzw. Übersinnliche. Erfahrungserkenntnis ist für Kant gleich Naturerkenntnis, womit der Begriff der ‚Erfahrung‘ zu eng gefaßt ist. Wissenschaft ist für Kant in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ Naturwissenschaft, und diesseits bzw. jenseits von ihr gibt es bei Kant keine objektive Wirklichkeit; ihr Begriff fehlt bei ihm wie bei Windelband, womit eine erkenntnistheoretische Begründung der historischen Kulturwissenschaften, bes. der Geschichtswissenschaft selbst, unmöglich ist. Der fälschlichen Identifizierung von objektiver Wirklichkeit

⁴⁷ Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie, S. 20.

⁴⁸ Hier S. 398.

⁴⁹ Der Gegenstand der Erkenntnis, ⁶1928, S. 379.

und Natur entspricht die Vermengung von Kausalität und Gesetzlichkeit. Die Kausalitätskategorie bezieht sich auf Individuelles, die Gesetzeskategorie dagegen auf Allgemeines. Die *Kausalität* als *konstitutive* Wirklichkeitsform des ‚Materials‘ muß also streng getrennt werden von der *Gesetzlichkeit* als einer *methodologischen* Auffassungsform der Wissenschaft. Daraus, daß der wissenschaftliche Begriff des Gesetzes nicht nur den einer allgemeinen Form, sondern auch den eines allgemeinen Inhalts einschließt, zu folgern, daß ihm ein allgemeines Wirkliches entsprechen muß, ist ein Fehlschluß des ontologischen Denkens. Naturgesetze sind aber keine allgemeinen Wirklichkeiten. Rickert unterscheidet drei Arten von Kausalität: die objektiv wirkliche (als *konstitutive* Wirklichkeitsform), die naturgesetzliche und die historische (als *methodologische* Wissenschaftsformen). Den beiden letztgenannten entspricht das generalisierende und das individualisierende Verfahren. Nur wenn man die methodologischen Formen der wissenschaftlichen Begriffe von den konstitutiven Kategorien ihres Materials unterscheidet, läßt sich verstehen, wie verschiedene Wissenschaftstypen (kulturwissenschaftliche und naturwissenschaftliche) sich auf dieselbe objektive Wirklichkeit beziehen.

Mit seiner kritischen Methode und dem Autonomieprinzip sowie dadurch, daß er eine übertheoretische Basis für das Theoretische, ein Überlogisches im Logos selbst, aufzeigte, überwand Kant den (griechischen) Intellektualismus, den Theoretizismus und Logizismus und wurde mit seiner ‚kritischen Theorie des Atheoretischen‘ zum ‚Philosophen der modernen Kultur‘, der ihrer Pluralität und Differenziertheit philosophisch-wissenschaftlich entsprechen konnte. Die Herstellung ihrer letzten Einheit und die Heilung ihrer Zerrissenheit kann jedoch zwar *im Ausgang* vom Kantischen Kritizismus, nicht aber mit Kant selbst und allein gelingen, dessen Moralismus und partieller Rationalismus zum Zwecke einer universalen Kulturphilosophie zu überwinden sind. Die Größe Kants liegt für Rickert gerade darin, daß seine Philosophie nicht entweder gänzlich angenommen oder gänzlich abgelehnt werden muß, sondern die Grundlage für positive Weiterarbeit bildet. Nur der wirkt wahrhaft im Sinne Kants, der sich um die *Ausgestaltung und Fortbildung* des Kantischen Kritizismus bemüht, und in diesem Sinne sieht Rickert sich selbst auch als ‚Kantianer‘, der gegen das zeitgenössische Gerede vom Untergang der Philosophie und gegen „die großen Worte der überwissenschaftlichen Weltanschauungsdilettan-

ten⁵⁰ neben dem Weltbegriff auch den Schulbegriff der Philosophie für wichtig hält, die als Wissenschaft auch heutzutage Fortschritte macht. Folgerichtig knüpft Rickerts ‚Systematische Selbstdarstellung‘ von 1934 historisch an Kant an. Das kritische Prinzip soll beibehalten, aber auch eine „Kritik des Kritizismus“ gegeben werden. Ziel ist die (bei Kant nicht immer) ‚konsequente Durchführung‘, d.h. aber „Weiterbildung des Kantischen Kritizismus“ und der Ausblick darauf, „in welcher *Richtung* die philosophische Arbeit auf kritischem Boden fortzuschreiten hat und über den ‚historischen‘ Kant hinauszukommen versuchen muß“,⁵¹ hier vor allem durch Erweiterung des Autonomiebegriffs auch auf die theoretische Philosophie, die Erweiterung der praktischen Philosophie über das autonome Pflichtbewußtsein hinaus und die Revision des Kantischen Begriffs der Metaphysik und der Religionsphilosophie. Nicht nur „die Weiterbildung von Kant’s System“ eint Rickert dann auch mit Cohen, sondern auch deren Zweck im Begriff der ‚Kultur‘ „in ihrer Gesamtheit und Einheitlichkeit“ als dem „Höhepunkt der menschlichen Entwicklung. Die Darstellung dieser Entwicklung und dieser Einheit, als ihres Höhepunkts, das ist [...] die höchste Aufgabe des systematischen Philosophen.“⁵² Das sieht Rickert ebenso.

Rickerts Denken vollzieht eine Entwicklung, in deren Verlauf der Vorrang der Erkenntnistheorie abgelöst wird durch den einer transzendentalen Kulturphilosophie (in dessen Rahmen dann auch eine transzendente Metaphysik angestrebt wird), da nur sie die ‚irrationale Fülle des konkret-geschichtlichen Lebens‘ zu umfassen vermag. Der späte Rickert beschreibt seinen Standpunkt als „aktivistischen Idealismus der Freiheit“:⁵³ Die Bedeutung der wissenschaftlichen Philosophie für den Sinn unseres Gesamtlebens liegt nicht so sehr in einer idealistischen Erkenntnistheorie, sondern mehr in einer werttheoretischen Kulturphilosophie und der Anerkennung des idealistischen, antimonistischen und antinaturalistischen Postulats des Gegensatzes von Wert bzw. Sollen und Wirklichkeit, von „Ideal und Leben“. Dem Menschen ist ein Sollen aufgegeben, dem er frei nachkommt. Das letzte Ziel aller sinnvollen menschlichen Tätigkeit, d.h. aller Kulturarbeit, liegt nicht in einem fertig gegebenen Realen, sondern in einem idealen Sein, in der

⁵⁰ Kant als Philosoph der modernen Kultur, S. X.

⁵¹ Hier S. 351, 380, 383, 399.

⁵² Cohen: Werke, Bd. 6, a. a. O., S. XI/XII, 610.

⁵³ Grundprobleme der Philosophie, S. 227, 233.

freien Verwirklichung von Eigenwerten in Kulturgütern. Insofern keine Philosophie ein System der Kulturwerte aus bloßen Begriffen konstruieren kann, sondern sich nur „im Historischen dem Überhistorischen anzunähern“ vermag,⁵⁴ bleibt Philosophie die unabschließbare Aufgabe des Menschen.

Zur vorliegenden Edition

Der Abdruck der 10 Aufsätze dieses Bandes erfolgt jeweils nach ihrem Erstdruck⁵⁵ und diplomatisch, mit folg. Ausnahmen:

1. ae, oe, ue sind zu ä, ö, ü (und den entsprechenden Großbuchstaben) vereinheitlicht.
2. Hervorhebung ist hier durch Kursivierung wiedergegeben.
3. Die generelle *doppelte* Apostrophierung: „“ ist nur bei Zitaten übernommen, ansonsten zur einfachen: ‚ ‚ vereinheitlicht (auch *innerhalb* von Zitaten).
4. Völlig eindeutige Druckfehler wurden stillschweigend verbessert. Eingefügter Text des Herausgebers steht in eckigen Klammern: [].

Die Seitenzahlen des jeweiligen Erstdruckes stehen kursiv am oberen Seitenrand innen; im Text selbst sind die Seitenbrüche des jeweiligen Erstdruckes durch einen senkrechten Strich: | markiert.

Rickerts Anmerkungen stehen als Fußnoten und sind im Text mit hochgestellten Ziffern markiert. Die im Rickert-Text mit tiefgestellten Ziffern markierten Herausgeber-Anmerkungen folgen den Rickert-Texten hier ab S. 413 und enthalten neben Quellenangaben gekennzeichnete wie ungekennzeichnete Zitate ggf. Querverweise zu Rickerts Œuvre und einige sachliche Erläuterungen auch für den Nichtfachmann, geben aber keine Kommentare zu Rickerts Text. Kants Werke werden darin nach der ‚Akademie-Ausgabe‘ (Ges. Schriften, Berlin 1902ff.) zitiert bzw. angegeben,⁵⁶ Nietzsches Werke nach der ‚Kritischen Studienausgabe‘ von Colli/Montinari (Sämtl. Werke, 15 Bde.,

⁵⁴ Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 6./7. Aufl., S. 143; vgl. hier S. 20f.

⁵⁵ Siehe hier in der Bibliographie die Nrn. 30, 33, 35, 57, 58, 67, 84, 88, 89, 91.

⁵⁶ Die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ wird zitiert bzw. angegeben nach der 1. Aufl. (1781) und der 2. Aufl. (1787) ohne Seitenangaben der Akademie-Ausg., da sie (in Bd. 3 bzw. 4) die Seitenangaben der 1. u. 2. Aufl. des Werks angibt.

München u. a. 1980), Goethes Werke in der ‚Gedenkausgabe‘ (Zürich 1948-71) und der ‚Klassiker-Ausgabe‘ (Sämtl. Werke, Frankfurt/Main 1985ff.); Goethes ‚Maximen und Reflexionen‘ werden nach den Nummern von Max Hecker (Weimar 1907) und Harald Fricke (Klassiker-Ausg., Abt. I, Bd. 13, Frankfurt/Main 1993) angegeben. Hermann Diels’ ‚Die Fragmente der Vorsokratiker‘ (11. Aufl., hrsg. von Walther Kranz, 3 Bde., Zürich u. a. 1964) sind mit ‚VS‘ angegeben, das ‚Historische Wörterbuch der Philosophie‘ (hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel bzw. Darmstadt 1971ff.) mit ‚HWP‘.

Bei den ‚Thesen zum System der Philosophie‘ weicht der Lexikon-Abdruck von 1950 in einigen Fällen vom Erstdruck 1932 ab: Der Lexikon-Abdruck hat die textlichen Hervorhebungen generell nicht übernommen; andere Texteingriffe sind hier in Herausgeber-Anmerkungen vermerkt.

Bei dem 10. Aufsatz (‚Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus‘) ist der Titel der Separatausgabe hier als Haupttitel übernommen; Rickert selbst zitiert ihn auch so. Den Seiten 237-301 des Erstdruckes entsprechen die Seiten 6-69 der Separatausgabe, die satz- aber nicht druckidentisch sind.

Für Hilfen danke ich herzlich Junko Ando M.A. (Düsseldorf), Dr. Heinrich P. Delfosse (Trier), Prof. Dr. Walter Eisermann (Braunschweig), PD Dr. Eva-Maria Faber (Freiburg i.Br.), Prof. Dr. Lothar Gall (Frankfurt/Main), Dr. Sven K. Knebel (Berlin), PD Dr. Reinhard May (Düsseldorf), Prof. Dr. Ulrich Muhlack (Frankfurt/Main), Prof. Dr. Norbert Oellers (Bonn), Prof. Dr. Günter Schulte (Köln). Ganz besonders danke ich Herrn Dietrich Rickert, Bielefeld, und der Familie Recht-Rickert in München für ihre Hilfe sowie Herrn Dr. Jochen Lechner (Düsseldorf) für Hilfe bei der Satzerstellung.