

Epistemische Ideale bei Dilthey und Cohen¹

Christian Damböck

Wilhelm Diltheys empirische und Hermann Cohens apriorische Auffassung von Philosophie werden als die komplementären Bestandteile eines für die Philosophie in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert charakteristischen Empirismus identifiziert. Anders als der auf Sinnesdaten gestützte britische und französische Empirismus stützt sich die deutsche Variante, zusätzlich zu diesem äußeren empirischen Anker in der raumzeitlichen Wirklichkeit, auf die innere empirische Welt, also die »geistigen Gegenstände«, die Ideen, die »Fakten der Kultur«. Eine so vor einem empirischen Hintergrund bestimmte Philosophie hat dann zwei Seiten, eine im engeren Sinn empirische – also Philosophie als *Geisteswissenschaft*, wie bei Dilthey – und eine in einem dazu komplementären Sinn apriorische – also Philosophie als Bestimmung des »Ursprungs« der »Fakten der Kultur«, wie bei Cohen.

1. Warum Dilthey und Cohen?

Wilhelm Dilthey und Hermann Cohen sind zwei Philosophen, die selten in einem Atemzug genannt werden. Während es zwischen Dilthey und der sogenannten Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus klassische Konfrontationen gab,² finden sich kaum Berüh-

¹ Für Kommentare und Hinweise zu früheren Fassungen dieses Manuskripts bedanke ich mich bei den Teilnehmern der Wiener Dilthey-Tagung sowie bei den Teilnehmern des Tübinger Wissenschaftsphilosophischen Kolloquiums. Für weiterführende Kommentare und Diskussionen bedanke ich mich besonders bei Richard Dawid, Josef Ehrenmüller, Pierfrancesco Fiorato, Gottfried Gabriel, Marco Giovanelli, Michael Heidelberger, Helmut Holzhey, Helmut Johach, Hans-Ulrich Lessing, Christoph Limbeck-Lilienau, Rudolf Makkreel, Matthias Neuber, Andrea Poma, Helmut Pulte, Frithjof Rodi, Bastian Stoppelkamp und Hartwig Wiedebach.

² Vgl. den Beitrag von Sebastian Luft zu diesem Band sowie die klassischen Passagen

rungspunkte zwischen Dilthey und der um Cohen gebildeten Marburger Schule. Zwar gab es (durchwegs freundliche) Interaktionen zwischen Dilthey, Natorp und Cassirer und eine dokumentierte (eher unfreundliche) Interaktion zwischen Cohen und Dilthey selbst,³ aber es finden sich weder in den Schriften Cohens noch in denen Diltheys substanziale Hinweise auf die Philosophie des jeweils anderen. Dieser Umstand hat zunächst wenig zu bedeuten. Es war im neunzehnten Jahrhundert durchaus üblich, auf andere philosophische »Schulen« nicht zu verweisen, selbst dann, wenn es zwischen den Schulen offensichtliche Verwandtschaften oder auch interessante Gegensätze zu konstatieren gegeben hätte.⁴ Wenn also derartige Vergleiche, aus Gründen der Schulraison oder auch aus nobler akademischer Zurückhaltung, ausgeblieben sind, dann sind dies aus heutiger Sicht nur gute Gründe, diese Vergleiche als Desiderata zu betrachten und nachzuliefern, was hier für den Fall Cohen und Dilthey versucht werden soll.

Gemeinsamkeiten zwischen Dilthey und Cohen lassen sich zu-

in Diltheys Abhandlung *Über vergleichende Psychologie* von 1895 (GS V, 241–266) und W. Windelband: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 8. Aufl. Tübingen. 1921, II, 136–160. Grob gesprochen besteht die entscheidende Differenz zwischen Dilthey und Windelband bzw. Rickert darin, dass diese eine starre Trennung zwischen Natur- und »Kultur«-wissenschaften einfordern, der Diltheys Auffassung über Natur- und Geisteswissenschaften gerade entgegenläuft. Der empirische Standpunkt der Philosophie, die bei Dilthey, wie wir sehen werden, als *Geisteswissenschaft* aufgefasst wird, fehlt bei Windelband und Rickert gänzlich (nicht aber, wie sich ebenfalls unten zeigen wird, bei Cohen).

³ Der Briefwechsel zwischen Dilthey und Natorp ist (teilweise) in H.-U. Lessing: Briefe an Dilthey anlässlich der Veröffentlichung seiner »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 3 (1985), 193–232 dokumentiert. Zu den Bezügen zwischen Dilthey und Cassirer äußern sich in diesem Band Ernst Wolfgang Orth und Rudolf Makkreel. Zum persönlichen Verhältnis zwischen Dilthey und Cohen gibt es wenig zu sagen. Zwar unterstützte Dilthey Cohen bereits 1875 mit einem Gutachten (und bevorzugte ihn darin klar gegenüber Windelband). (Vgl. GB I, 769) Dem steht jedoch die brüsk Reaktion Cohens gegenüber, der Dilthey (aus gekränkter Eitelkeit?) nach einem Besuch im Jahr 1895 als »Hallunken« bezeichnete. Vgl. H. Holzhey: Cohen und Natorp. Basel 1986, II, 237.

⁴ Ein Paradebeispiel für ein solches aus heutiger Sicht eher überraschendes Nicht-Er wähnen stellen die beiden großen Schulen des »Neukantianismus« selbst dar. Zwar findet man in der zweiten und dritten Generation durchaus Bezüge aufeinander (etwa von Cassirer auf Rickert in E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. 7. Aufl. Darmstadt. 1994, 292–313), aber die Schuloberhäupter Cohen und Windelband zeichneten sich in ihren Arbeiten dadurch aus, dass sie Hinweise auf Vertreter der jeweils anderen Schule aussparten.

nächst sehr leicht auf der Grundlage von biografischen Parallelen festmachen. Beide Philosophen erlebten ihre philosophische Sozialisation in jenem geistigen Klima der 1860er Jahre, das Thomas Nipperdey als »Neue Ära« bezeichnet hat.⁵ Beide haben (wenn auch zeitversetzt und offenbar ohne direkten Kontakt zueinander) in dieser Zeit in Berlin studiert, unter anderem bei Adolf Trendelenburg und August Boeckh.⁶ Beide waren stark (und lebenslang) von dem »positivistischen Klima« der Epoche der »Neuen Ära« beeinflusst. Beide haben ihre ersten akademischen Gehversuche im Umfeld der Völkerpsychologie von Moritz Lazarus und Heyman Steinthal gemacht.⁷ Diesen auf eine innere Verwandtschaft hindeutenden Parallelen steht aber der gänzliche Mangel an echten Interaktionen gegenüber. Auch erscheinen Dilthey und Cohen, trotz aller Parallelen und Kompatibilitäten, in inhaltlicher Hinsicht zunächst doch vorwiegend als Antipoden. In pointierter Formulierung: wo der eine (Dilthey) alles empirisch sieht, versucht der andere (Cohen) alles a priori aufzufassen.

Unsere Strategie wird nun nicht etwa darin bestehen, diesen fundamentalen Gegensatz weg zu deuten. Vielmehr wollen wir ihn herausarbeiten und akzentuieren, allerdings vor dem Hintergrund der Arbeitshypothese, dass es sich dabei nicht um die Dichotomie zweier inkompatibler philosophischer Ansätze handelt, sondern um zwei zentrale Gesichtspunkte einer für die »Neue Ära« charakteristischen Philosophieauffassung, die letztlich nicht ohne einander existieren können, sich also als komplementär erweisen.

Was aber zeichnet, um diese vorbereitenden Überlegungen weiter zu konkretisieren, die »Neue Ära« in philosophischer Hinsicht aus, was sind die Alleinstellungsmerkmale dieser Epoche? Zum einen ist klar, dass die »Neue Ära« der Zeit um 1860 insofern keine ent-

⁵ Vgl. T. Nipperdey: Deutsche Geschichte: 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat. München. 1983, 697 ff. Nipperdey meint die Epoche der deutschen Geschichte nach der Restauration und vor der Herausbildung des Nationalstaates, also etwa die Zeit zwischen 1859 und 1867: »Man nimmt diese Periode oft nicht ernst genug; zwischen den Alternativen von 1848 und der Reichsgründung von oben gerät sie in den Schatten, aber auch sie war eine Alternative, und wir können daran die Möglichkeiten und Weichenstellungen der deutschen Geschichte besonders gut erkennen.«

⁶ Vgl. G. van Kerckhoven, H.-U. Lessing, A. Ossenkopf: Wilhelm Dilthey. Leben und Werk in Bildern. Freiburg/München 2008, 13–19 sowie H. Cohen: Kleinere Schriften I. 1865–1869. Hildesheim 2012, VII–XVIII.

⁷ Vgl. dazu die aufschlussreichen biografischen Bemerkungen zu Dilthey und Cohen in der Einleitung zu M. Lazarus, H. Steinthal, I. Belke: Moritz Lazarus und Heyman Steinthal: die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen. Tübingen 1971.

scheidend neuen philosophischen Aspekte bietet, als sie der dann schon gut drei Jahrzehnte dominanten Tendenz einer Abkehr vom deutschen Idealismus zuzurechnen ist. Auch kann man zwischen den Repräsentanten der »Neuen Ära« (also Philosophen wie Dilthey, Cohen, Lazarus, Steinthal, Friedrich Albert Lange, Friedrich Ueberweg) und ihren Lehrern (also intellektuellen Persönlichkeiten wie Trendelenburg, Boeckh, Friedrich Eduard Beneke) kaum fundamentale Brüche konstatieren. Das Neue an der »Neuen Ära« besteht, philosophisch gesehen, zunächst darin, dass man sich (stärker als davor und danach) an rezenten Entwicklungen außerhalb Deutschlands, wie dem französischen Positivismus (Auguste Comte) und dem britischen Empirismus (John Stuart Mill, Thomas Henry Buckle), orientiert. Der so entstehende »Empirismus« erhält jedoch eine spezifische Prägung dadurch, dass er (Motive des deutschen Idealismus aufnehmend) die Autonomie »geistiger Gegenstände« wahrt und also diese nicht auf raumzeitliche Phänomene reduziert, sondern die im Raumzeitlichen ansetzende Empirie auf das Geistige *ausdehnt*. Diese neue Auffassung von Empirie führt, im Gegenzug, zur Ausarbeitung von Varianten des Idealismus, die ihrerseits zwar die Eigenständigkeit abstrakten philosophischen Denkens verteidigen, jedoch gleichzeitig den empiristischen Idealen der »Neuen Ära« verpflichtet sind. Der *deutsche Empirismus* (als Gegenmodell zum deutschen Idealismus)⁸ der »Neuen Ära« bildet somit ein Gegengewicht zu den hausgemachten, ganz aus der deutschen Philosophietradition hervorgehenden postidealistischen Entwicklungen der Jahrzehnte nach 1830,⁹ aber er hebt sich auch ab von den späteren Tendenzen einer erneut von den Wissenschaften losgelöst funktionierenden Philosophie, wie sie etwa

⁸ Zum Begriff »deutscher Empirismus« vgl. auch C. Damböck: Rudolf Carnap and Wilhelm Dilthey. »German« Empiricism in the *Aufbau*, in: Richard Creath (ed.): Carnap and the Legacy of Logical Empiricism, in: Institute Vienna Circle Yearbook (2012), 75–96.

⁹ Vgl. K.-C. Köhnke: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt a. M. 1986, 81: »In Deutschland bedurfte es keines Comte oder Mill, einen Begriff von positiver Philosophie zu fassen.« So richtig diese Bemerkung, in ihrem Kontext, mit Bezug auf Friedrich Eduard Beneke ist, so ist ihr doch auch hinzuzufügen, dass man die von späteren Philosophen wie Dilthey und Cohen entwickelten »Begriffe von positiver Philosophie« eben durchaus vor dem Hintergrund von deren jeweils intensiver Rezeption der Schriften des französischen Positivismus und des britischen Empirismus sehen muss.

in der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus oder in der Phänomenologie zu konstatieren sind.

Die »externen« Gründe für die hier zu beschreibenden philosophischen Phänomene können an dieser Stelle allerdings nur angedeutet werden. Es scheint so, als hätte es in der Zeit um 1860 in der deutschen Geschichte eine Art liberales Fenster gegeben, eine Zeit der Offenheit, des Aufbruchs, der Freiheit, die eine kurze Atempause markiert zwischen der davor liegenden Epoche der absolutistischen Monarchie und dem danach entstehenden imperialistischen Nationalstaat, wobei die Übergänge eher nahtlos gewesen sind. Namentlich waren die Träger des Nationalismus der Zeit nach 1870 teils eben dieselben Persönlichkeiten, die zuvor die »Neue Ära« geprägt hatten.¹⁰ Wir halten uns hier aber bewusst an zwei Persönlichkeiten, die man insofern als Lichtgestalten der »Neuen Ära« identifizieren kann, als sie zwar auch in den Entwicklungen nach 1870 auf ihre je eigene Weise eine tragende Rolle gespielt haben, jedoch ohne deshalb eine inhaltliche Wende zu vollziehen: Cohen und Dilthey haben ihre philosophischen Positionen (in einer hier nicht näher zu erläuternden Weise) an die neuen Gegebenheiten angepasst, ohne dabei jedoch von ihren der »Neuen Ära« verpflichteten philosophischen Idealen abzurücken. Diese Tatsache, dass Dilthey und Cohen zeitlebens die »Empiristen« und »Positivisten« geblieben sind, zu denen sie um 1860 geworden waren, wurde in der deutschen Philosophietradition sehr lange als Schwäche ausgelegt; hier soll sie, im Gegenteil, als entscheidende Stärke dieser beiden Intellektuellen interpretiert werden.¹¹ Es geht hier nicht darum, zu zeigen, dass und inwieweit Dil-

¹⁰ Als Beispiel für diesen Übergang wird oft die Zeitschrift *Preußische Jahrbücher* erwähnt, die zunächst von Rudolf Haym, später von Heinrich von Treitschke, also von zwei Freunden Diltheys herausgegeben worden war. Während Haym (wie im Übrigen auch Dilthey) auch nach 1867 im Wesentlichen seine liberalen Grundhaltungen beibehielt, driftete Treitschke in eine nationalistische und offen antisemitische Haltung. Vgl. den Vorbericht von Ulrich Herrmann zu GS XVI sowie die Dokumente zum sogenannten Berliner Antisemitismusstreit in W. Boehlich: Der Berliner Antisemitismusstreit. Frankfurt a. M. 1965.

¹¹ Als typisch für die (anti-)positivistische Deutung kann, im Rahmen der Dilthey-Schule, die klassische Interpretation Georg Mischs gesehen werden, die vor allem im Vorwort zu GS V entwickelt wurde. Vgl. dort insbesondere die Seiten XIII–XVII, wo Misch Diltheys intellektuelle Entwicklung als Emanzipation und schließlich Abkehr von den positivistischen Wurzeln der »60er Jahre« beschreibt. Vgl. außerdem die klassischen Interpretationen bei H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Tübingen 1990, I, 222–246, II, 227–236 und J. Habermas: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt

they und Cohen, *trotz* ihrer empiristischen Wurzeln, räsonable philosophische Positionen entwickelt haben, sondern den Nachweis zu bringen, dass diese Positionen *gerade wegen* der spezifischen empirischen Einstellung, die ihnen zugrunde liegt, auch heute noch von Interesse sind: es ist die *Balance* zwischen empirischer Einstellung, also dem Aufbau auf dem Äußeren, und dem Aufbau auf dem Inneren, also den Ideen, den »geistigen Gegenständen«, den »Fakten der Kultur«, die die philosophischen Entwürfe von Dilthey und Cohen auch heute noch als Desiderata erscheinen lassen.

2. Diltheys empirische Auffassung von Philosophie

Dilthey war *der* Philosoph der Geisteswissenschaften, in einem doppelten Sinn: Einmal hat er eine philosophische Grundlegung der Geisteswissenschaften geliefert; seine Hauptwerke, etwa die *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (GS I) und der *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (GS VII), gelten bis heute als Klassiker der Theorie der Geisteswissenschaften (*humanities*). Dilthey hat aber auch – und nur dieser zweite Gesichtspunkt wird uns hier interessieren – Philosophie selbst als eine Geisteswissenschaft verstanden und sie so auf ein neues Fundament gestellt.¹²

a. M. 1973, 178–233, wo Diltheys philosophische Positionen als »positivistisch« bzw. »historistisch« kritisiert und zurückgewiesen werden. Im Fall Cohens ist diese (anti-) positivistische Deutung zwar in der neueren Literatur kaum zu finden. Der Grund dafür scheint aber darin zu liegen, dass man Cohen im Besonderen und die »Neukantianer« im Allgemeinen als Inbegriff einer verfehlten, weil zutiefst positivistisch-wissenschaftsgläubigen Philosophieauffassung verstanden hat, die in den zusehends anti-wissenschaftlichen Konzeptionen bei Heidegger, Gadamer und der Frankfurter Schule als überwunden (und daher als eigentlich nicht mehr erwähnenswert) gegolten haben mag. Allerdings gibt es bislang kaum eine schlüssige Untersuchung, die das in Köhnkes *Entstehung und Aufstieg* analysierte Phänomen des »Aufstiegs« des Neukantianismus durch eine Analyse seines mehr oder weniger spurlosen Verschwindens ergänzen würde. Vgl. U. Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, 469, wo das Phänomen, dass »seit Natorps Tod 1924 [...] die Philosophie des Marburger Neukantianismus als Relikt der Vergangenheit [galt], mit dem sich eine ernsthafte Auseinandersetzung nicht lohne« zwar konstatiert, aber leider nicht weiter begründet wird.

¹² Vgl. auch die ausführlichere Darstellung in C. Damböck: *Wilhelm Diltheys empirische Philosophie und der rezente Methodenstreit in der analytischen Philosophie*, in: *Grazer Philosophische Studien* (85), 151–185.

Ausgangspunkt Diltheys war eine Auffassung der »geistigen Welt«, die sich deutlich sowohl von der idealistischen Tradition und von Kant als auch von der empiristischen Tradition abgrenzte. Das »mechanische Geklapper von Induktion und Deduktion bei Comte, Mill, Spencer« (GS XIX, 44) wurde von Dilthey als die Auffassung zurückgewiesen, wonach alle geistigen Inhalte nur als »induktive Verallgemeinerungen« von Sinneseindrücken zu verstehen sind. Dilthey folgte hier der auf Goethe und Johannes Müller zurückgehenden deutschen Psychologietradition¹³ und vertrat die Auffassung, dass »geistige Gegenstände« zwar sehr wohl aus Sinneseindrücken hervorgehen, aber nicht bloß in der Gestalt einfacher Verallgemeinerungen und Assoziationen, sondern auf der Grundlage komplexer Veränderungen, die die ursprünglich von den Sinnen konstruierten »Bilder« erfahren, bis sie zu den abstrakteren Inhalten unseres Seelenlebens modifiziert worden sind. Die von Dilthey zunächst im Rahmen seiner Poetik (GS VI, 90–241) entwickelte Psychologie trat mit dem Ziel auf, die Mängel der empiristischen Assoziationspsychologie zu beheben, die, so Diltheys Überzeugung, nicht in der Lage war, diese komplexen Prozesse, die zur Herausbildung abstrakter geistiger Inhalte führen, zu erfassen. Indem aber – hier folgte Dilthey der Sache nach den Empiristen – die abstrakte Ebene des Geistes letztlich, wenn auch anhand komplexer Bildungsgesetze statt einfacher Assoziationsgesetze, auf Sinnesdaten zurückgeführt werden konnte und musste, war für Dilthey die Idee eines von empirischen Gegebenheiten unabhängigen *a priori* zurück zu weisen.

Das *a priori* Kants ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins und seine Voraussetzungen, wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozeß, sind Entwicklung, sie haben ihre Geschichte, und der Verlauf dieser Geschichte ist ihre Anpassung an die immer genauer induktiv erkannte Mannigfaltigkeit der Empfindungsinhalte. (GS XIX, 44)

¹³ Vgl. F. Rodi: Morphologie und Hermeneutik. Köln 1969, 58–79, R. Makkreel: Dilthey. Philosophie der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M. 1991, 117–156 sowie H.-U. Lessing: Dilthey und Johannes Müller. Von der Sinnesphysiologie zur deskriptiven Psychologie, in: M. Hagner, B. Wahrig-Schmidt (Hrsg.): Johannes Müller und die Philosophie. Berlin 1992, 239–254. Ich verdanke den Diskussionen mit Frithjof Rodi, Hans-Ulrich Lessing (mündlich, am 26.9.2013, in Bochum) und Rudolf Makkreel (in Emails vom 19.7., 12.9. und 3.10.2013) wertvolle Anregungen zur Einschätzung der Psychologieauffassung bei Dilthey sowie zum Verhältnis zwischen Dilthey und Kant (vgl. die folgende Fußnote).

Das ahistorische, statische a priori Kants war also für Dilthey durch ein dynamisches, historisches a priori zu ersetzen, dessen Apriorizität sich aber letztlich darauf beschränkte, dass es sich dabei um Begriffe handelte, die Voraussetzungen bildeten (für die Erfahrung, für die Herausbildung anderer Begriffe).¹⁴ Diese Voraussetzungen aber waren für Dilthey nicht zeitlos und ewig gegeben, sondern die Produkte eines lebendigen historischen Prozesses (der Anpassung an die raumzeitlichen empirischen Gegebenheiten). Sie zu studieren erforderte nicht so sehr die Kenntnis einer »transzentalen Logik« als die Fähigkeit im Umgang mit den Methoden der Geschichte, der Psychologie und der Soziologie. Genauer gesagt war die Logik für Dilthey wie jede andere wissenschaftliche Methode dem historischen Wandel ausgesetzt und daher ihrerseits mit allen anderen Bestandteilen der Wissenschaft zu historisieren (GS V, 74–89). Es ging Dilthey also nicht darum, eine traditionelle philosophische Methode wie die Logik durch Geisteswissenschaften zu ersetzen. Dilthey stellte nicht die traditionellen Methoden der Philosophie als solche infrage, sondern er relativierte sie, indem er sie historisierte. Indem aber die Methoden (und Inhalte!) der Philosophie als historisch-relativ identifiziert waren, als in ihrer jeweiligen Struktur abhängig vom Kontext ihrer Ent-

¹⁴ Vgl. H.-U. Lessing: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Freiburg/München 1984, 26: »Diltheys Kritik an Kants Apriorismus, seine Radikalisierung des Erfahrungsstandpunktes – ohne dadurch einem Empirismus zu verfallen – stellt den Ansatz der kritischen Philosophie letztlich radikal in Frage. ›Kritik der historischen Vernunft‹ meint dann nicht nur den Versuch des Aufweisens der Bedingungen der Möglichkeit historischen Erkennens, sondern eine Vergeschichtlichung und Totalisierung der Vernunft selbst.« Wir folgen hier dieser Auffassung, nicht aber dem Ansatz von Rudolf Makkreel, der Diltheys »Kritik der historischen Vernunft« im Sinne einer bloßen Kritik des historischen Erkennens versteht. Vgl. dazu etwa Makkreel: Dilthey, 382 f.: »Die Kritik der reinen Vernunft wird von Dilthey nur so weit in Frage gestellt, daß Raum für seine Theorie der Geisteswissenschaften geschaffen werden kann. [...] Was seine allgemeineren Erwägungen zu Kants Erkenntnistheorie anbetrifft, führen sie im Grunde den von Kant selbst in seiner Kritik der Urteilskraft begonnenen Prozeß des Überdenkens fort.« Hier ist jedoch auch zu berücksichtigen, dass Makkreels Interesse die Ästhetik und Poetik Diltheys ist und weniger Diltheys Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaften. Man muss Makkreels Bemerkungen also so verstehen, dass sie sich auf diejenigen Modifikationen von Kants Erkenntnistheorie beziehen, die Dilthey vornehmen muss, um seine Poetik entwerfen zu können. Dies erklärt weitgehend die Diskrepanz zwischen dem von Lessing bzw. von uns eingenommenen Standpunkt (der sich in der Theorie der Geisteswissenschaften festmacht) und Makkreels Standpunkt (der sich in der Poetik lokalisiert). Ich beziehe mich hier auf Einsichten aus den in der vorigen Fußnote erwähnten Diskussionen mit Rodi, Lessing und Makkreel.

stehung, musste ihr Studium durch eine geisteswissenschaftliche Perspektive ergänzt werden, die dann, weil sie den letzten, obersten Standpunkt der Betrachtung markierte, zur eigentlichen Perspektive der Philosophie wurde. *Eben weil* alles, was traditionell an Methoden und Inhalten der Philosophie diskutiert wurde, sich als historisch-relativ erwiesen hatte, wurden die Geisteswissenschaften zu dem entscheidenden Anker des Philosophierens, der diese vom »Relativismus« (im Sinne von Beliebigkeit, Subjektivität) bewahren konnte. Die geisteswissenschaftliche Perspektive war die einzige verbliebene *absolute Messlatte*. Die traditionellen Methoden und Inhalte blieben zwar erhalten, aber sie waren, als historisch relativiert, der geisteswissenschaftlichen Perspektive *untergeordnet*. So ist auch Diltheys Ablehnung der Metaphysik zu verstehen. Er lehnte mit ihr nicht die traditionellen philosophischen Methoden und Inhalte (der Logik, Ethik, Ästhetik) als solche ab, sondern bloß die Auffassung, dass irgendeine solche Methode, irgendein solcher Inhalt jemals als absolut gültig identifiziert werden könnte. Indem Kant (insofern ganz in der metaphysischen Tradition stehend) »ein Verfahren bloßer Analysis des Subjektes und seines wissenschaftlichen Denkens« eingeschlagen hatte, mit dem er die Probleme der Philosophie »definitiv lösen« wollte, war »die philosophische Operation« für ihn »von den positiven Wissenschaften des Geistes abgesondert« (GS XIX, 89). Indem umgekehrt für Dilthey keine solche Absonderung mehr möglich war, also alle philosophischen Konzepte stets als Antworten auf bestimmte empirische, historische Gegebenheiten verstanden werden mussten, sank »[die] Scheidewand zwischen Philosophie und positiver Wissenschaft [...] hin so gut als sie in bezug auf die Prinzipien der Naturwissenschaft sich nicht hat halten lassen [...]; es gibt keine absolute Philosophie« (GS XIX, 90).

Waren die Geisteswissenschaften also die Strategie Diltheys, die Philosophie auf eine solide (und, wenn man so will, absolute, weil definitiv gegebene) empirische Basis zu stellen, so korrespondierte dieser Verankerungsstrategie die von Dilthey vertretene Auffassung, wonach Wissenschaft (unter Einschluss der Philosophie und der Geisteswissenschaften) ihre Legitimation nur durch die Möglichkeit von *Objektivität* erhält.

Was aber bedeutete Objektivität für Dilthey genau? Betrachtet man die Definition von Lorraine Daston und Peter Galison, wonach *objektiv sein* bedeutet, »auf ein Wissen auszusein, das keine Spuren des Wissenden trägt – ein von Vorurteil und Geschicklichkeit, Phan-

tasievorstellungen oder Urteil, Wünschen oder Ambitionen unbewußtes Wissen«,¹⁵ dann könnte man zu dem Schluss kommen, Objektivität müsse stets bedeuten, dass ein mit dieser epistemischen Tugend behaftetes Wissen von allen Einflüssen des menschlichen Geistes unabhängig bzw. in keiner Weise *theoretisch aufgeladen* zu sein habe. Eine derartige Vorstellung von Objektivität mag in bestimmten Spielarten einer radikal »materialistischen« oder »positivistischen« Wissenschaftsauffassung eine Rolle gespielt haben (vielleicht auch und gerade in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts). Diltheys Objektivitätsauffassung hingegen muss eher als Antithese zu einer solchen Konzeption gesehen werden.

Zwar bedeutet für Dilthey Objektivität (insofern in Übereinstimmung mit der zitierten Definition von Daston und Galison) das Gegenteil von Subjektivität. Objektive Erkenntnis muss auch für Dilthey frei von subjektiver Willkür sein; eine Erkenntnis ist auch für Dilthey nur dann objektiv, wenn sie die Welt so zeigt, wie sie wirklich ist.¹⁶ Allerdings ist hier ein subtler Unterschied zu berücksichtigen, der sich als für Diltheys Objektivitätsverständnis zentral erweisen wird, der jedoch in der Definition von Daston und Galison keine Rolle zu spielen scheint. Eine Erkenntnis mag auf zwei Ebenen als objektiv identifiziert werden: einmal in der Weise, dass sie die Welt so darstellt, wie sie wirklich ist; dann in der Weise, dass sie völlig frei von Perspektive ist, dass sie sich keiner begrifflichen Konstrukte u. dgl. bedient, die nicht ihrerseits direkt (also perspektivfrei) aus der abzubildenden Wirklichkeit entnommen sind. Es überrascht, dass diese Differenzierung bei Daston und Galison fehlt, weil Dilthey (und zwar sicher nicht als einziger Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts) Objektivität *ausschließlich* in dem ersten Sinn aufgefasst und jede Möglichkeit von Objektivität im zweiten Sinn in Abrede gestellt hat.

Wichtig ist für ein Verständnis dieser Objektivitätsauffassung

¹⁵ L. Daston und P. Galison: Objektivität. Frankfurt a. M. 2007, 17.

¹⁶ Es ist wichtig, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass dieser Gegensatz zwischen Objektivität und Subjektivität nicht in allen Auffassungen von Objektivität als verbindlich betrachtet wird. Auch und gerade im Rahmen der Dilthey-Schule wurden nach Diltheys Tod subjektivistische Konzeptionen von Objektivität entwickelt, wie das Beispiel O. F. Bollnow: Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft (97), 335–363 zeigt, der in seiner Abhandlung »Raum für die Möglichkeit [freilegt], daß es eine wahre und objektive Erkenntnis geben kann, die darum noch nicht allgemeingültig zu sein braucht, sondern die auf einen bestimmten begrenzten Umkreis von Menschen eingeschränkt ist, für die sie besteht«. (343)

Diltheys – Objektivität als *perspektivistische* Übereinstimmung mit der abzubildenden Wirklichkeit –, dass Dilthey diesen Objektivitätsbegriff auf zwei sehr unterschiedliche, aber einander ergänzende Bereiche angewendet hat: (1) die sinnlich wahrnehmbare Außenwelt und (2) die geistige Welt.

Ad (1): Diltheys Außenweltrealismus wurde vor allem in dessen Aufsatz *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (GS V, 90–138) entwickelt. Darin wertet Dilthey zahlreiche rezente empirische Studien aus dem Grenzbereich von Psychologie und Medizin aus, um so auf der Grundlage der Naturwissenschaften ein realistisches Argument zu entwickeln. Ausgangspunkt dieses Argumentes ist der »Satz der Phänomenalität«, wonach »alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein [steht]« (GS V, 90). Dieser Satz führt in seiner »intellektualistischen Ausdeutung« zu der These des »Phänomenalismus«, wonach wir es in der Wissenschaft überhaupt nur mit Erscheinungen zu tun haben und nicht in der Lage sind, über Objekte außer uns zu sprechen (GS V, 91f.). Als typische Vertreter dieser Position führt Dilthey David Hume, Anne Robert Jacques Turgot, Jean-Baptiste le Rond D'Alembert, Comte, Kant, Salomon Maimon, Jacob Sigismund Beck und die »neueren Vertreter der Transzentalphilosophie«, also die sogenannten Neukantianer an (GS V, 91). All diesen Philosophen und den mit ihnen im Zusammenhang stehenden Strömungen vom Rationalismus über den Kantianismus bis zum Empirismus und Idealismus wirft Dilthey vor, den Phänomenalismus entweder offen zu vertreten oder zumindest keine schlagenden Argumente dagegen vorweisen zu können. Die Überwindung des Phänomenalismus kann für Dilthey nicht auf der Grundlage einer logischen (also syllogistischen) Argumentation in der Gestalt eines rein rational geführten Beweises erfolgen, sondern nur auf empirischem Weg, indem die einzelnen Menschen, aber auch die Wissenschaften nach und nach die kausalen Zusammenhänge zwischen der Welt der Phänomene und der ihre Voraussetzung bildenden raumzeitlichen Außenwelt erschließen. Je stärker und je weiter in die Tiefe gehend die Befunde der einschlägigen Bereiche der Naturwissenschaften (also hier: der Physiologie, der Psychiatrie)¹⁷ sind, desto besser wird auch der Phänomenalismus entkräftet bzw. der Außenweltrealismus gestützt:

¹⁷ Autoren, die Dilthey in diesem Zusammenhang, in seiner Realismus-Abhandlung,

Das Denken stellt zunächst zwischen den Veränderungen im Sinnesorgan, dem unabhängigen äußeren Objekt, den Bewegungsantrieben und willkürlichen Bewegungen des eigenen Körpers einen Kausalzusammenhang her. Dieser hat zu seiner ganz allgemeinen Voraussetzung die Realität der Außenwelt. An diesem Kausalzusammenhang weben alle Induktionen des täglichen Lebens und der Wissenschaft. Alle unsere Handlungen sind Experimenten zu vergleichen, die diesem induktiven Zusammenhang angehören. So ist schließlich das ganze Leben, ja das Leben aller miteinander verketteten Generationen ein System von Induktionen, die unter der Voraussetzung der Existenz äußerer Objekte stehen und unter ihr eine widerspruchlose Erkenntnis des Kausalzusammenhangs aller Erscheinungen erwirken. Da diese Voraussetzung durch keine andere ersetzt werden kann, so vollzieht sich hier ein immer neuer, in der Kraft der Verkettung seiner Glieder stets wachsender Erweis der Realität der Außenwelt. (GS V, 115)

Wir *lernen* also Kausalität, Induktion und die Realität der Außenwelt gemeinsam begreifen auf einer rein empirischen, vor-abstrakten Ebene, indem wir handelnd experimentieren. Im *Leben*, das bei Dilthey als umfassende (holistische) Form der Empirie expliziert wird,¹⁸ er-

zitiert, sind die Mediziner Alfred Goldscheider und Maurice Krishaber, der Psychiater Wilhelm Griesinger, die Physiologen Alfred Wilhelm Volkmann und Emil Harleß, der Psychologe Immanuel David Mauchart und der Chemiker Ernst von Bibra.

¹⁸ Diltheys Auffassung des Begriffs »Leben« deckt sich nur bedingt, wenn überhaupt, mit späteren Spielarten der »Lebensphilosophie« und des »Existentialismus«. Vielmehr repräsentiert dieser Begriff bei Dilthey eine Tradition des 19. Jahrhunderts, die sich bis auf Beneke zurück verfolgen lässt, mit der jedoch in den philosophischen Strömungen im Umfeld der »Lebensphilosophie« der 1920er-Jahre gebrochen worden ist. »Leben« ist für Dilthey also keine Antithese zur naturwissenschaftlichen Empirie, sondern ein umfassender, die Naturwissenschaften *und* die Geisteswissenschaften einbeziehender Empiriebegriff. Vgl. F. E. Beneke: Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben. Berlin 1833, 121 f.: »Und so löst sich denn jener *Gegensatz* zwischen den philosophischen und den historischen Wissenschaften in eine *stätige Abstufung* auf; auch für diese letzteren wird überall die höchste Klarheit nur durch die *Philosophie* zu gewinnen sein, und auch von dieser Seite her erweist sich dieselbe als die *universelle Wissenschaft*. [...] Damit sie sich aber als solche erweisen könne, muß sie mit den *historischen Wissenschaften* und mit dem *Leben* in seiner vollen Besonderheit stets genau verbunden bleiben. Hebt sie auch ihren Gipfel hoch zum Himmel empor: ihre Wurzeln müssen sich weit hin durch das Erdreich ausbreiten. Sie muß, da es ihre Entwicklungsverhältnisse endlich erlauben, die unfruchtbare Isolation in allgemeinen Begriffen verlassen. Auch das Allgemeine kann *nur aus dem Besonderen* mit angemessener Bestimmtheit und Ausdehnung gefunden werden. [...] Schon in *materieller Beziehung*, damit sie einen angemessenen Reichthum des *Inhaltes* gewinne, muß sie immer wieder von Neuem aus dem *Leben* Nahrung ziehn. Allerdings, wie wir gesehen, ist die Philosophie *abstrakter* Konstruktion fähig; aber durch diese wird sie nicht über die Combination der *schon*

arbeiten wir uns die Grundlagen der abstrakten Erkenntnisse solcher Dinge wie der Realität der Außenwelt, der Kausalität, des Induktionsprinzips. Diese Empirie bildet für Dilthey die einzige und unbedingte Voraussetzung aller Erkenntnis, weshalb er in der zitierten Abhandlung etwa auch die Auffassung Helmholtz' zurückweist, wonach wir uns in der physiologischen Erklärung der Erkenntnis der Außenwelt auf die (a priori zu fixierende) transzendentale Voraussetzung des Kausalgesetzes zu stützen hätten: dieses und alle anderen abstrakten Erkenntnisse sind für Dilthey *Resultate* der Erfahrung, können also erst am Ende eines begriffsbildenden Prozesses *deren Voraussetzung* bilden. Alle abstrakten Begriffe existieren oder vielmehr sind erkennbar nur als *Abstraktionen* von der umfassenden Lebenserfahrung, die im einzelnen Individuum, aber auch in unterschiedlichen Gesellschaften oder in unterschiedlichen Stadien der Entwicklung der Wissenschaft, naturgemäß ganz unterschiedliche Grade an Intensität entwickeln können oder, wie Dilthey sich ausdrückt, unterschiedliche »Energien der Realität« (GS V, 110).

Ad (2): Entwickeln also die Erfahrungen der einzelnen Menschen, vor allem aber die von diesen getragenen (Natur-)Wissenschaften für Dilthey einen Modus der Objektivität, der mit dem Nachweis der Realität der (raumzeitlich wahrnehmbaren) Außenwelt konvergiert, so spielt in seiner philosophischen Konzeption eine zweite Form von Objektivität eine zentrale Rolle, die auf einer anderen Ebene angesiedelt ist als der Außenweltrealismus. Diese zweite Form der Objektivität bildet die Grundlage der Geisteswissenschaften (und der ihrerseits diesen Wissenschaftsbereich fundierenden Hermeneutik) sowie der Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften.

Die Objektivität des Wissens, die hier [in den Geisteswissenschaften, C. D.] angestrebt wird, hat einen anderen Sinn; die Methoden, sich dem Ideal der Objektivität des Wissens hier anzunähern, zeigen wesentliche Verschiedenheiten von denen, durch welche wir der Naturerkenntnis uns nähern. So bildet diese Gruppe von Wissenschaften ein eigenes Reich, das unter eigenen Gesetzen steht, die in der Natur des Erlebbaren, Ausdrückbaren und Verstehbaren begründet sind. (GS VII, 71)

erworbenen Elemente hinausgeführt; und will sie weiter kommen, so muß sie wieder zum Besonderen zurückgehn. Von ausgezeichneten Selbstbiographen, Dichtern, Geschichtsschreibern etc. ist daher, bei der Dürftigkeit und Unbestimmtheit der bisherigen Wissenschaft, noch immer mehr für die Philosophie zu lernen, als von allen bisherigen Philosophen [...]«

Objektivität in den Geisteswissenschaften ist für Dilthey deshalb von anderer Natur als Objektivität in den Naturwissenschaften, weil hier jeweils von anderen Objekten die Rede ist, zwar nicht in einem substantiellen Sinn, wohl aber in dem Sinn, dass es sich (quasi) um Objekte handelt, die in den unterschiedlichen Kontexten ganz unterschiedliche Funktionen aufweisen: Dilthey ist ein Gegner des Substanz-Dualismus, aber ein Anhänger des Eigenschaften-Dualismus gewesen.¹⁹ Sind die Naturwissenschaften darauf aus, die gesetzlichen Zusammenhänge der raumzeitlichen Welt zu beschreiben, so ist der Bereich der Geisteswissenschaften die geistige Welt, die die Menschen in ihren Köpfen erstehen lassen und in der Gestalt von Texten (aber auch von Kunstwerken und anderen Artefakten) dokumentieren. Die Hermeneutik als die Methode der Geisteswissenschaften²⁰ hat nun für Dilthey die Aufgabe, die jeweils in einem bestimmten Text kondensierte geistige Welt neu erstehen zu lassen.

Unser Handeln setzt das Verstehen anderer Personen überall voraus; ein großer Teil menschlichen Glücks entspringt aus dem Nachfühlen fremder Seelenzustände; die ganze philologische und geschichtliche Wissenschaft ist auf die Voraussetzung gegründet, daß dies Nachverständnis des Singulären zur Objektivität erhoben werden könne. Das hierauf gebaute historische Bewußtsein ermöglicht dem modernen Menschen, die ganze Vergangenheit der Menschheit in sich gegenwärtig zu haben: über alle Schranken der eigenen Zeit blickt er hinaus in die vergangenen Kulturen, deren Kraft nimmt er in sich auf und genießt ihren Zauber nach: ein großer Zuwachs von Glück entspringt ihm hieraus. (GS V, 317)

Was Dilthey hier mit poetischer Emphase einfordert, ist also die Möglichkeit der Objektivität des »Nachverstehens« als der Grundlage aller Geisteswissenschaften. Diese »Objektivität« wird von Dilthey, wie auch im Fall seines Außenweltrealismus, wörtlich und ungebrochen aufgefasst. Wenn wir verstehen, wenn es uns gelingt, das »Nachverständnis des Singulären zur Objektivität« zu erheben, dann bedeutet dies, dass wir den geistigen Gehalt eines bestimmten Textes erneut erschließen und nicht bloß diesem Text einen unserer eigenen geistigen Welt geschuldeten Gehalt unterschieben. Wie im Fall der

¹⁹ Zu Diltheys Auffassung des Leib-Seele-Problems vgl. die einschlägigen Passagen der *Einleitung* (GS I, 4–21) die *Ideen* (GS V, 139–240), vor allem aber die in GS XXII versammelten Schriften, insbesondere GS XXII, 12–16, 81–86, 148–157.

²⁰ Zu Diltheys Hermeneutik vgl. die hervorragende Studie J. Rütsche: *Das Leben aus der Schrift verstehen. Wilhelm Diltheys Hermeneutik*. Berlin 1999.

Erkenntnis der Außenwelt so ist auch hier die Unterscheidung zwischen Objekt und Perspektive entscheidend. Zwar ist die Perspektive, die wir auf das Objekt einnehmen, die je eigene, also etwas, das nicht unmittelbar aus dem Objekt selbst erschlossen werden kann. Die Begriffe, die das Sehen von Farben und das Hören von Tönen ermöglichen, sind ebenso die Produkte des menschlichen Geistes bzw. der jeweiligen menschlichen und wissenschaftlichen Kultur des Sehens und Hörens, wie die Begriffe, die historische Erkenntnis ermöglichen, die Produkte eines bestimmten historischen Zustandes sind und nicht etwas, das wir in dem Objekt der Untersuchung schon vorfinden. Das ändert aber nichts daran, dass das Objekt nicht bloß von den dieses Objekt erschließenden Begriffen getrennt werden muss, sondern dass diese Begriffe die objektive Erkenntnis, die Erschließung einer bewusstseinsunabhängigen Außenwelt in ihrem Sosein nicht nur nicht behindern, sondern überhaupt erst möglich machen.

Wenn wir also den Verfasser eines Textes »besser noch verstehen [...] als er sich selbst«,²¹ dann liegt dies daran, dass die Möglichkeit der Identität unserer Empfindungen mit denen des Verfassers zwar ein Aspekt, aber eben *nur ein Aspekt* des Verstehens ist. Wie im Fall der sinnlichen Wahrnehmung und der darauf aufbauenden Naturwissenschaft geht es im Fall des Lesens und der darauf aufbauenden Geisteswissenschaft nicht bloß darum, das jeweilige Objekt zu sehen bzw. die jeweilige Empfindung nachzufühlen, sondern die hinter dem Objekt bzw. hinter der Empfindung stehenden natürlichen bzw. historischen Zusammenhänge zu erfassen. *Die Perspektive*, die begriffliche Erfassung, ist also eigentlich das, worauf es ankommt. Es wäre genau so absurd, zu behaupten, dass unsere historischen Theorien das Verstehen von Texten *stören*, wie es absurd wäre, zu behaupten, dass unsere physikalischen Theorien uns am Sehen der Natur hindern. Als »Hauptaufgabe« der Hermeneutik bezeichnet Dilthey daher folgendes:

[...] sie soll gegenüber dem beständigen Einbruch romantischer Willkür und skeptischer Subjektivität in das Gebiet der Geschichte die Allgemeingültigkeit der Interpretation theoretisch begründen, auf welcher alle Sicherheit der Geschichte beruht. Aufgenommen in den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften, wird

²¹ Vgl. A. Boeckh: Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften. Hrsg. von E. Bratuscheck. Zweite Auflage besorgt von R. Klussmann. Leipzig 1886, I, 87.

diese Lehre von der Interpretation ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften, ein Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften. (GS V, 331)

Dieser zweifachen Auffassung von Objektivität korrespondiert Diltheys Überzeugung, dass Natur- und Geisteswissenschaften zwar aufgrund ihrer unterschiedlichen Objektbereiche einer klaren Unterscheidung – jenseits von »materialistischen« Auffassungen von der Möglichkeit, den Geist auf die Natur zu reduzieren – unterliegen, dass aber diese beiden Bereiche der Wissenschaften dennoch aufeinander angewiesen sind. Der Geist ist zunächst, so Diltheys in der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* formulierte Überzeugung, nur »durch Abstraktion« von der Natur »loslösbar«:

In Wirklichkeit entsteht ein Individuum, wird erhalten und entwickelt sich auf Grund der Funktionen des tierischen Organismus und ihrer Beziehungen zu dem umgebenden Naturlauf; sein Lebensgefühl ist wenigstens teilweise in diesen Funktionen gegründet; seine Eindrücke sind von den Sinnesorganen und ihren Affektionen seitens der Außenwelt bedingt; den Reichtum und die Beweglichkeit seiner Vorstellungen und die Stärke sowie die Richtung seiner Willensakte finden wir vielfach von Veränderungen in seinem Nervensystem abhängig. [...] So ist das geistige Leben eines Menschen ein nur durch Abstraktion loslösbarer Teil der psycho-physischen Lebenseinheit, als welche ein Menschendasein und Menschenleben sich darstellt. Das System dieser Lebenseinheiten ist die Wirklichkeit, welche den Gegenstand der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ausmacht. (GS I, 14f.)

Dieser Tatsache korrespondiert aber der Umstand, dass die jeweilige begriffliche Perspektive, die wir in den Natur- oder Geisteswissenschaften in Bezug auf die Welt einnehmen, ihrerseits ein Produkt menschlichen Denkens und also eine historische geistige Tatsache darstellt, die im Rahmen der Geisteswissenschaften zu thematisieren und zu kontextualisieren ist. Alle Wissenschaften sind auf der höchsten Abstraktionsstufe des Geistes angesiedelt und sind somit als Teile der »geistigen Welt« der »inneren Erfahrung« zugänglich. Die Lösungen der Probleme der Wissenschaft sind »dem grenzenlosen Fortschritt des positiven Wissens anheimgegeben – die Grenzen sind nur die unserer Epoche, in denen wir uns halten; es gibt keine absolute Philosophie.« (GS XIX, 90)

Ist die Philosophie also die höchste Stufe wissenschaftlicher Abstraktion, so ändert dies für Dilthey nichts daran, dass sie »dem grenzenlosen Fortschritt des positiven Wissens anheimgegeben« ist. Die

Unmöglichkeit einer »absoluten Philosophie« führt jedoch für Dilthey nicht zu der Konsequenz, dass die Produkte philosophischen Denkens willkürlich oder subjektiv seien. Indem Diltheys *Relativismus* die Philosophie *empirisiert*, ist er nicht weiter entfernt von den Wissenschaften als der alte Absolutismus. Im Gegenteil, erst durch die Empirisierung wird Philosophie überhaupt zu einer möglichen Option auf dem Boden der Wissenschaft. Die Philosophie verliert ihren Absolutheitscharakter ja dadurch, dass sie sich nicht auf reines Denken, auf »bloße Analysis des Subjektes und seines wissenschaftlichen Denkens« (GS XIX, 89) stützen kann, sondern darauf angewiesen ist, sich auf die jeweiligen natur- und geisteswissenschaftlichen Hintergründe des Denkens zu beziehen. Im Grunde streicht Dilthey hier also lediglich das »bloß«: »Analysis des Subjektes und seines wissenschaftlichen Denkens« ist nicht möglich als das Geschäft einer »reinen« oder »transzendentalen« Logik, sondern nur als eine komplexe, sich aus den empirischen Befunden der Natur- und Geisteswissenschaften informierende Diskussion.

Die traditionellen Methoden und Inhalte der Philosophie werden von Dilthey, wie oben bereits ausgeführt, nicht verworfen, sondern es wird lediglich eine zusätzliche (und also höchste und einzig verbindliche) Ebene der Rechtfertigung eingezogen: Egal wie die Methoden und Argumente der Philosophie in sich strukturiert sind, ihre Rechtfertigung kann nur aus dem historischen Kontext heraus erfolgen. Und eben diese neue Ebene der Rechtfertigung versucht Dilthey in einem Großteil seines Gesamtwerks herauszuarbeiten und für die Philosophie urbar zu machen. Die Bestimmung des eigenen Ausgangspunktes anhand von historischen Detailstudien, wie sie Dilthey in seinem monumentalen und gleich mehrfach unvollendet gebliebenen Projekt zur »deutschen Bewegung« vorgelegt hat,²² aber auch im Rahmen von eher ganzheitlich orientierten universalgeschichtlichen Studien,²³ sollte für Dilthey die neue Grundlage allen Philosophierens bilden. Deshalb und insofern war sein Philosophieverständnis ein empirisches, dem Slogan folgend, mit dem Dilthey sowohl die

²² Vgl. Diltheys Antrittsvorlesung in Basel *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 bis 1800* (GS V, 12–30). Das in dieser Antrittsvorlesung präsentierte historische Projekt beschäftigte Dilthey zeitlebens. Explizit zuzurechnen sind ihm die Schleiermacher-Biografie (GS XIII, XIV) sowie die zahlreichen Studien zur deutschen Geistesgeschichte, die sich in GS II–IV, XI–XII, XV–XVII verstreut finden.

²³ Vgl. dazu die einschlägigen Passagen in GS VII–VIII sowie GS XI, 104–163.

Nähe als auch die Distanz zur empiristischen und positivistischen Tradition zum Ausdruck gebracht hat: »Empirie, nicht Empirismus!« (GS XIX, 44)

3. Cohens apriorische Auffassung von Philosophie

Vor dem Hintergrund des eben Gesagten sticht schon bei flüchtigem Blick auf Hermann Cohens Philosophie der Gegensatz zu Dilthey ins Auge. So beginnt Cohens frühes Hauptwerk *Kants Theorie der Erfahrung* mit dem Anspruch, »die Kantische Aprioritätslehre von Neuem zu begründen«.²⁴ Philosophie als eine a priori funktionierende Wissenschaft zu re-establieren kann als das zentrale Motiv der Philosophie Cohens bestimmt werden – keine Rede also von Diltheys empirischem Anspruch.

Und doch ähnelt Cohens theoretischer Ausgangspunkt demjenigen Diltheys. Auch für Cohen sind selbst die höchsten Abstraktionen der Wissenschaft historisch wandelbar. Auch wenn Philosophie a priori funktioniert, so funktioniert sie für Cohen doch nie ohne empirischen Hintergrund. Die theoretische Philosophie stützt sich auf die »transzendentale Methode, deren Prinzip und Norm der schlichte Gedanke ist: solche Elemente des Bewusstseins seien Elemente des erkennenden Bewusstseins, welche hinreichend und notwendig sind, das Faktum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen«.²⁵ Auch die praktische Philosophie und die Ethik funktionieren nur vor einem empirischen Hintergrund; wie sich die theoretische Philosophie auf das *Faktum der (Natur-)Wissenschaft* stützt, so die praktische auf folgende weitere Bestandteile des *Faktums der Kultur*: die Rechtswissenschaft (Ethik), die Kunst (Ästhetik) und die Religion. Jede Form der »Kritik« hat für Cohen somit den Charakter des auf den historischen Kontext des »Faktums der Kultur« Zurück-Verwiesen-Seins. Wo Dilthey Anti-Kantianer, ist liefert Cohen eine Umdeutung von Grundkonzepten der Philosophie Kants, die, diesen affirmativ behandelnd, doch im Resultat keine geringere Distanz als bei Dilthey erkennen lässt. Zwar ist Cohen dort, wo Dilthey (gestützt auf die Geisteswissenschaften) *Empiriker* ist, *Idealist* und, wo Dilthey *Geisteswissenschaftler* ist, *Transzentalphilosoph*, aber dieser Idealis-

²⁴ Vgl. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, IX.

²⁵ Vgl. ebd., 108.

mus und diese Transzentalphilosophie sind in einer dem Dilthey-schen Ausmaß entsprechenden Weise an die relativistischen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Zeitalters angepasst.

Aber indem Cohen Idealist ist, wo Dilthey Empiriker ist, und Transzentalphilosoph, wo dieser Geisteswissenschaftler ist, baut er zwar auf denselben Voraussetzungen auf wie Dilthey, aber *dessen Endpunkt ist sein Ausgangspunkt*. Das *Faktum der Kultur* (bzw. der Wissenschaft), dessen objektiven Gehalt Dilthey empirisch auf den beiden im vorigen Abschnitt herausgearbeiteten Ebenen erschließt, ist für Cohen stets *die Voraussetzung, in der er sich bewegt*. Es geht dann bei Cohen nicht um die äußere Rekonstruktion dieses Faktaums, sondern um die Analyse seiner *inneren* (formalen) Bedingungen, seiner »*Ursprünge*«. Dilthey nähert sich demselben Kulturfaktum von außen empirisch, dem sich Cohen von innen rational nähert. So war Cohen nicht zufällig durch dieselbe Schule wie Dilthey gegangen und hatte bei Boeckh, Ranke und Trendelenburg, vor allem aber bei Steinthal das empirische Werkzeug des Philologen, des Historikers und des Völkerpsychologen kennen gelernt.²⁶ Zwar war sein Thema nicht die Anwendung dieses Werkzeugs (bzw. die Herausarbeitung von deren Bedingungen), aber die von Cohen angewandte (und von ihm »transzental« oder »kritisch« genannte) Methode setzte zwangsläufig das empirische Studium voraus: um die formalen Bedingungen des Faktaums der Wissenschaft oder der Kultur fest machen zu können, musste man sich erst empirisch mit diesem Faktum vertraut machen; man musste also, *bevor* man die Methode Cohens anwenden konnte, bereits die Diltheys angewandt haben. Zwar wurde die Schaffung dieser empirischen Voraussetzungen von Cohen nicht groß thematisiert, aber der permanente Verweis auf die Abhängigkeit vom *Faktum* der Wissenschaft und der Kultur kann nur so gelesen werden, dass diese empirischen Präliminarien von Cohen als Selbstverständlichkeit angenommen worden sind. (Wenn die historischen Ausführungen über Kant, Platon und andere Philosophen, die sich bei Cohen finden, teils problematisch sind, dann weniger deshalb, weil ihnen ein unzulängliches historisches Studium zugrunde lag – Cohen kannte die Schriften Kants wie kaum ein anderer! –, sondern viel eher deshalb,

²⁶ Vgl. Cohen: Kleinere Schriften I, VII–XVIII sowie D. Adelmann: »Reinige dein Denken«. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Aus dem Nachlass hrsg., ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G. K. Hasselhoff. Würzburg, 2010, 191–211, 231–314.

weil auch die historische Rekonstruktion für Cohen immer den Charakter der Anwendung der »transzendentalen Methode« haben musste. Es ging also darum, Platon und Kant weiter zu denken und ihre »Gedanken« und »Entdeckungen« in einer an die veränderten historischen Bedingungen und die weiter entwickelte Wissenschaft angepassten Weise zu verstehen. Cohen und Natorp sind als Philologen problematisch, weil ihre Ausführungen nie bloß den philologischen, sondern stets primär den »kritischen« Anspruch einlösen wollen.²⁷⁾

Ebenso selbstverständlich, wie für Cohen Philosophie, auch wenn sie a priori funktionieren sollte, nur vor dem Hintergrund extensiver philologischer und historischer Studien betrieben werden konnte, ist dann, dass der von Cohen eingenommene idealistische (und apriorische) Standpunkt nicht einfach auf überlieferte Spielarten des »Idealismus« herunter gebrochen werden konnte, da diesen eben die von Cohen geforderte Orientierung am Faktum abging. Cohens Idealismus, den er in exemplarischer Weise in einer seiner Platon-Abhandlungen herausgearbeitet hat, grenzt sich nach zwei Seiten hin von traditionellen Spielarten ab. Er ist kein naiver »Platonismus«: Ideen hausen nicht »[jenseits] der sinnlichen Welt der Dinge und im poetisch hartnäckigen Gegensatze zu ihr«.²⁸ Aber ebenso klar, wie Cohen diese klassische Vorstellung, die Ideen in eine bewusstseinsunabhängige (bzw. in jeder Hinsicht kontextunabhängige) Transzendenz verweist, ablehnt, grenzt er sich auch vom »subjektiven Idealismus« ab: Wenn die Idee »als durch das Denken bedingt zu bezeichnen ist, so ist diese Bedingtheit nicht so zu verstehen, dass die Idee damit zum *Hirngespinst des Skeptizismus* würde«.²⁹

Diese dialektische Positionierung von Cohens Idealismus in der Mitte zwischen naivem Platonismus und subjektivem Idealismus zu verstehen, ist entscheidend für eine adäquate Auffassung seines philosophischen Grundstandpunktes. Ist die Idee für Cohen weder transzendent noch rein subjektiv, so bedeutet dies, dass sie zwar tatsächlich als Resultat der geistigen Aktivitäten der Menschen existiert, aber

²⁷⁾ Vgl. dazu die ausführliche Studie K.-H. Lembeck: Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp. Würzburg 1994.

²⁸⁾ H. Cohen: Platons Ideenlehre und die Mathematik. (Separat-Abdruck aus dem Rectorats-Programm der Universität Marburg vom Jahre 1878). Marburg 1879, 9.

²⁹⁾ Ebd., 10.

dennoch nicht identisch ist mit Gedanken oder subjektiven Empfindungen. Eine Idee (als Gedanke verstanden) wie die »platonische Ideenlehre« ist, wie Cohen in seinem frühen Aufsatz *Die platonische Ideenlehre* (1866) ausführt,

eine *Entdeckung*. Entdeckung nenne ich diejenige Erweiterung des wissenschaftlichen Bewußtseins, welche vermöge einer bedeutsamen apriorischen Combination den aposteriorischen Wissensstoff umgestaltet, und neuen Bahnen der Forschung zugänglich macht. Denn nicht darin allein besteht das Wesen einer Entdeckung, daß sie unmittelbar einen neuen Schatz an Wahrheit hebt, sondern zugleich und zumeist darin, daß sie neue fruchtbare Quellen der Erkenntniß öffnet. [...] Die erste Bedingung für den Historiker der Philosophie muß demnach die sein, daß er jede Theorie, die er als eine Entdeckung anerkennen muß, in den ihr eigenen, aber allgemein menschlichen, apriorischen Elementen nachentdecke, und als einen psychischen Prozeß nach psychologischen Gesetzen entwickle.³⁰

Auch wenn bei Cohen später die Bedeutung der Psychologie in diesem Zusammenhang in den Hintergrund trat,³¹ so blieb doch immer der Gedanke zentral, dass »die apriorischen Elemente« einer »Entdeckung« erst »nachentdeckt« werden müssen, das heißt, es muss untersucht werden, was aus der von der Entdeckung geöffneten »neuen fruchtbaren Quelle der Erkenntniß« alles, vom erhöhten Standpunkt des Historikers gesehen, heraus fließen kann, was auch eine Überwindung der ursprünglichen Gedanken des Entdeckers bedeuten kann, da, wie Cohen Kant zitierend bemerkt,

es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, *ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst*

³⁰ Cohen: Kleinere Schriften I, 104f.

³¹ Zweifellos hätte der spätere Cohen keine Arbeit mehr geschrieben, die Platons Ideenlehre »psychologisch entwickelt«. Andererseits hat Cohen, anders etwa als Windelband und Rickert, eine dezidiert *geisteswissenschaftliche* Psychologie stets als einen zentralen Teil der Philosophie angesehen und sein unvollendet gebliebenes System auch dementsprechend konzipiert. Vgl. H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis. 2. Aufl. Berlin 1914, 609 ff. In der neueren Cohen-Literatur wird die Kontinuität zum Frühwerk und also zur Völkerpsychologie erstmals betont. Vgl. D. Adelmann: Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit Hermann Cohens »System der Philosophie«. Aus dem Nachlass hrsg., ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G. K. Hasselhoff und B. U. La Sala. Potsdam 2012, 154–161.

verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete, oder auch dachte.³²

Dieses den Verfasser »besser zu verstehen, als er sich selbst verstand« wurde bei Cohen also in einer signifikant anderen (weil radikaleren) Weise interpretiert als bei den einem hermeneutischen Objektivismus verpflichteten Dilthey und Boeckh. Während für Dilthey und Boeckh die Hermeneutik stets mit dem Anspruch auftrat, die (objektive) historische Wahrheit herauszufinden und also die Tatsachen und Gedanken der Geschichte so herauszuarbeiten, wie sie wirklich gewesen sind, war diese historische und philologische »Kärrnerarbeit« (um einen von Cohen im Zusammenhang *seiner* Arbeit durchaus affirmativ verwendeten Terminus zu zitieren³³) für Cohen zwar die Voraussetzung seiner Arbeit, aber eben nicht das worauf es ihm ankam. Wenn Dilthey und Boeckh also den Verfasser eines Textes besser verstanden haben, als dieser sich selber verstanden hatte, dann war dies immer im Rahmen einer objektivistisch konzipierten Geschichtsbetrachtung zu sehen: es ging um den Standpunkt des Historikers oder des Philologen, der die Aussage einer historischen Persönlichkeit in jener vollen historischen Perspektive zu sehen versuchte, die der historischen Persönlichkeit selbst oft nicht vorliegen konnte. Bei Cohen jedoch ging das »besser verstehen« viel weiter bzw. in eine andere Richtung. Es ging nicht nur darum, eine punktuelle Äußerung dadurch (in einer über das Verständnis des Urhebers der Äußerung hinausgehenden Weise) verständlich zu machen, dass man sie in das ganze Netzwerk historischer Bezüge einband, sondern es ging bei Cohen um ein Verständnis, das dadurch besser wurde, dass es gerade aus den historischen Bezügen hinaus und über sie hinweg ging. Die Beispiele Platons und Kants lieferten hier die immer und immer wieder demonstrierten Fallstudien, in denen sich für Cohen zeigte, dass große »Entdeckungen« von ihren Urhebern selbst oft *nicht in ihrer ganzen Tragweite verstanden werden, weil sie ihre eigene historische Situation daran hindert*. Man musste also Cohen zufolge diese »Entdeckungen« (nachdem man sie sich in der historischen »Kärrnerarbeit« in ihrer ursprünglichen Gestalt erschlossen hatte) geradezu gegen ihren historischen Kontext lesen, sie aus diesem heraus reißen

³² Cohen: Kleinere Schriften I, 108, zitiert aus: I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998, A 314/B 370.

³³ Vgl. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, a. a. O., X.

und vor dem Hintergrund des rezenten Wissens auswerten, um sie möglichst weit hinsichtlich all derjenigen (logischen) Konsequenzen und Möglichkeiten zu verstehen, die ihren Urhebern in ihrer historischen Beschränktheit nicht erschließbar gewesen waren. Diese »Psychologie« war für Cohen der Inbegriff (bzw. die höchste Ebene) aller philosophischen Methode.

Ein wichtiges Beispiel für die Anwendung, zugleich aber auch die inhaltliche Präzisierung dieser Methode liefert Cohens spezifische (Um-)Deutung von Kants Begriff des Dinges an sich, das er nicht etwa im Sinne der Objekte der raumzeitlichen Außenwelt interpretiert, sondern als identisch mit seinem, Cohens, Ideenbegriff ansetzt (also gewissermaßen in die Innenwelt verlagert). In letzter Konsequenz spricht Cohen von der

Äquipollenz [also etwa der *Gleichgeltung*, C. D.] der folgenden Begriffe [...]; des Ding an sich, des Unbedingten, der Idee, des Grenzbegriffs, der systematischen Einheit. Alle diese Begriffe sollen transzendentale Geltung haben, die ihnen nur nach ihrer Leistung für die wissenschaftliche Erkenntnis gebühren kann.³⁴

Wie der Terminus des »Grenzbegriffs« hier zum Tragen kommt, ergibt sich aus dem oben Gesagten. Es handelt sich nicht etwa um eine einfache *Anwendung* des mathematischen Begriffs des Limes. Das Ding an sich als »Grenzbegriff« ist nicht zu verwechseln mit Cohens Interpretation der Infinitesimalmethode, die er in seiner einschlägigen Abhandlung von 1883³⁵ liefert, auch oder gerade weil es hier einen Zusammenhang gibt. Cohen wendet in der Abhandlung von 1883 das übergeordnete und insofern unabhängige von jeder Interpretation der Mathematik und der Naturwissenschaften funktionierende Konzept des »Ding an sich als Grenzbegriff« auf die Naturwissenschaften an. In ähnlicher Weise wie Cassirer vertritt Cohen im Rahmen dieser Anwendung die Auffassung, dass die Naturwissenschaften in der Bildung idealisierter Grenzbegriffe (mittels Infinitesimalrechnung) nur scheinbar (wie von Rickert kritisiert) eine »Abkehr von der Wirklichkeit« vollziehen, sondern »ihr vielmehr auf einem neuen Wege zu[streben]«.³⁶ Die Infinitesimalrechnung ist, so

³⁴ Ebd., 652.

³⁵ H. Cohen: Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin 1883.

³⁶ Vgl. Cassirer: Substanzbegriff, 304.

gesehen, ein Beispiel, einer von vielen Anwendungsfällen für das übergeordnete Konzept des »Grenzbegriffs«. Was diese Zusammenhänge zusätzlich komplex macht, ist aber Cohens Auffassung, dass das mit dem Konzept des »Grenzbegriffs« in unmittelbarem Zusammenhang stehende (wenn nicht mit diesem identische) »Urteil des Ursprungs« historisch erst auf der Grundlage der Entdeckung der Infinitesimalrechnung im achtzehnten Jahrhundert zum Thema geworden ist. Cohen betrachtet die Infinitesimalrechnung als den »Hebel der Kritik«,³⁷ durch den der übergeordnete philosophische Problemkomplex »Grenzbegriff«->»Ursprung« überhaupt erst zum Thema werden konnte.

Nicht darauf also beschränkt sich die Bedeutung der neuen Rechnung für die Logik, daß an diesem Musterbeispiel der Infinitesimal-Rechnung der Triumph des reinen Denkens zu demonstrieren wäre; sondern die präzise Frage und die erlösende Antwort auf eine unerlässliche und unersetzbliche Bedeutung des Denkens, als Erzeugung, ist aus der Analyse des Unendlichen zu gewinnen. Es ist das Problem des Ursprungs, welches die neue Rechnung aufgerichtet, und welches zugleich das Denken, als Erzeugung, zur Klarheit und zur Genauigkeit bringt.³⁸

Die Infinitesimalrechnung ist also (1) Beispiel und (2) der »Hebel der Kritik«, wodurch historisch das »Problem des Ursprungs« (bzw. des »Grenzbegriffs«) »aufgerichtet« worden ist. Nichtsdestotrotz ist das philosophische Problem des »Ursprungs« und des »Grenzbegriffs« klar von dem mathematischen Anlass- und Beispielfall zu trennen.³⁹

Fassen wir also den »Grenzbegriff« in seiner abstrakten, philosophischen Bedeutung ins Auge. Es geht hier um die Vorstellung, dass die Idee etwas ist, das in dem konkreten Gedanken der »Entdeckung«, in dem die Idee zutage tritt, stets nur vorläufig und unvollkommen ausgedrückt ist, an das man sich also nur sukzessive annähern kann

³⁷ Vgl. Cohen: Logik, 35.

³⁸ Ebd.

³⁹ In den Bezügen zur »Marburger Schule« bei Wissenschaftsphilosophen wie Michael Friedman und Alan Richardson hingegen scheint diese abstraktere, übergeordnete philosophische Bedeutung des »Grenzbegriffs« zugunsten der rein mathematischen Auffassung ausgeblendet. Vgl. A. Richardson: »The Fact of Science« and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism, in: M. Friedman and A. Nordmann (Hrsg.): The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science. Cambridge 2006, 211–226, hier: 218–223 sowie M. Friedman: Reconsidering Logical Positivism. Cambridge 1999, 158f.

und dessen Erschließung stets neue Gesichtspunkte aufdeckbar machen kann. »So ist das Ding an sich endlos, in jedem Gegenstande sich neu erzeugend. All unser Wissen ist Stückwerk, ganz ist allein das Ding an sich; denn die Aufgabe der Forschung ist unendlich.«⁴⁰ Das Ding an sich ist also für Cohen wohl erkennbar, aber nur im Sinne einer »unendlichen Annäherung«, jede neue Erschließung einer Idee liefert potentiell neue Aspekte, die wiederum in einem geänderten Umfeld eine weitere, noch tiefer gehende Erschließung möglich machen können:

Das Ding an sich ist somit der Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse. Aber damit ist mehr gesagt. Die Erkenntnisse bilden nicht eine abgeschlossene Reihe, ein Kapitel toter Hand; sie sind nur, indem sie zeugen, dies ist der Charakter alles Idealen. Sie enthalten daher nicht nur das, was ermittelt ist, sondern in sich zugleich das, was fraglich bleibt. Dies ist der Charakter aller Begriffe: dass sie, indem sie Denkforderungen befriedigen, neue stellen. Es gibt hier keinen definitiven Abschluss. Jeder richtige Begriff ist eine neue Frage, keiner eine letzte Antwort. Das Ding an sich muss daher zugleich der Ausdruck der Fragen sein, welche in jenen Antworten der Erkenntnisse eingeschlossen sind. Diese fernere Bedeutung des Dinges an sich bezeichnet ein anderer Ausdruck, durch welchen Kant das *x*, als welches er wiederholentlich das transzendentale Objekt bezeichnet, bestimmt und vertieft hat. Das Ding an sich ist »Aufgabe«.⁴¹

Die hier im Zusammenhang der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* von 1885 formulierte »unendliche Aufgabe« der Philosophie: die Schaffung einer »systematischen Einheit«, die keine »letzten Antworten«, nur »neue Fragen« liefert, findet in der *Logik der reinen Erkenntnis* ihren erneuten Ausdruck und ihre Radikalisierung, und zwar im Rahmen des dortigen »Ursprungsdenkens«.⁴² Das »Denken des Ursprungs«, die zentrale Aufgabe der theoretischen Philosophie, ist »reines Denken«, dem »nichts gegeben sein [darf]«.⁴³ »Reines Denken« bedeutet für Cohen eine »Erzeugung von Sein«, die sich auf keine Form der Transzendenz, des bewusstseinsunabhängigen Seins beruft:

Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf. Und wofern das Denken nicht in sich selbst den letzten Grund des Seins zu graben ver-

⁴⁰ Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 662.

⁴¹ Ebd., 660f.

⁴² Vgl. Cohen: Logik, 34–38, 79–93.

⁴³ Ebd., 36.

mag, kann kein Mittel der Empfindung die Lücke ausfüllen. Alle Streitigkeiten der Standpunkte erklären sich aus der fundamentalen Bedeutung dieses Gedankens. Man müsse *dem Denken die Existenz hinzufügen*. Man müsse *dem Begriffe die Existenz beilegen*. Woher aber sie nehmen, so daß sie verwendet werden kann? Dem Denken, als reinem Denken, muß solches Hinzufügen und Beilegen als unerlaubt gelten. So können wir aus dem Gesichtspunkte des Ursprungs in das Innerste auch der neueren Metaphysik hineinsehen, und die Schwächen der Lösungen, wie ihrer Thesen durchschauen.⁴⁴

»*Dem Denken darf nur dasjenige als gegeben gelten, was es selbst aufzufinden vermag.*« (ebd., 82) Diese und verwandte Aussagen Cohens sollte man wörtlich verstehen. Zwar existiert die raumzeitliche Welt auch für Cohen außerhalb des Denkens. Aber darum geht es ihm eben nicht. Sondern es geht ihm, Cohen, darum, zu erläutern, wie diese empirische Welt schließlich in das Denken gelangt, *wie wir die empirische Welt (und jeden anderen Gesichtspunkt der Welt) denken*. Sich hier auf die sinnliche Wahrnehmung zu berufen wäre für Cohen kein Zeichen einer empirischen Einstellung, sondern ein Kategorienfehler.

Dadurch aber, dass das Denken *nur auf sich selbst zurück greifen kann*, ist es, wie Cohen im Rahmen seiner Platon-Rezeption am Begriff der Idee deutlich gemacht hatte, immer nur »Hypothesis«; eben diese »Idee der Hypothesis« bildet das »methodische Zentrum«, das Cohen »zum Urteil und zur Logik des Ursprungs« entwickelt.⁴⁵ Der Ursprung, den das Denken erfasst, ist nicht *etwas Feststehendes*, etwas außerhalb des Denkens Liegendes: er ist *nur »Hypothesis«*, also etwas, das uns im Denken selbst begegnet.

Wie aber gelangen wir zu dieser »Hypothesis«? Wie können wir den Ursprung überhaupt fest machen, auch bzw. gerade dann wenn er nicht etwas Feststehendes ist? Wie *kann* uns im Denken (als Denken) überhaupt *etwas begegnen*? Entscheidend ist hier, dass das Denken des Ursprungs, in dieser für Cohen charakteristischen Präzisierung der transzendentalen Frage, die sich als Radikalisierung entpuppt,

⁴⁴ Ebd., 81.

⁴⁵ Vgl. ebd., 601. Dieses Grundmotiv der Idee als »Hypothesis« wird exemplarisch in G. Edel: Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. Freiburg 1988, anhand der drei erwähnten Arbeiten – der zweiten Auflage von Kants *Theorie der Erfahrung*, der Platon-Abhandlung von 1878 und der *Logik der reinen Erkenntnis* – herausgearbeitet.

auf nichts anderes verwiesen werden kann als wieder das Denken selbst. Das Denken ist für Cohen in einer dem oben angesprochenen hermeneutischen Zirkel (jede Antwort ist eine Frage) analogen Weise *in sich selbst gefangen*. Natürlich würde auch Cohen nicht bestreiten, dass die Inhalte des Denkens irgendwann empirisch in das Denken geraten müssen. Es gibt also immer eine (psychologische, physiologische, soziologische, historische) Erklärung der Bereicherungen des Denkens um neue Inhalte. Aber diese Erklärung liegt (siehe die obige Bemerkung zum Kategorienfehler) außerhalb des Denkens. Es muss daher für Cohen eine diesem empirisch erklärbaren Aufkommen des Neuen im Denken entsprechende interne und also *apriorische* Möglichkeit geben, eben dieses Neue zu erfassen. Der Schlüssel zu dieser Erfassung aber besteht für Cohen darin, dass diese Erfassung *innerhalb des Denkens*, eben weil das Denken keine Verantwortung trägt für das nur extern erklärbare Aufkommen des Neuen, immer nur *ex post* erfolgen kann, aus dem Rückgriff, *aus der Tradition heraus*. »Ursprung« ist also buchstäblich *in einem chronologischen Sinn zu verstehen* als ein sich Rückbeziehen auf einen Anfang: »Der abenteuerliche Weg zur Entdeckung des Ursprungs bedarf eines Kompasses«. Dieser Kompass aber ist für Cohen das »Denkgesetz« der Logik, das somit das methodologische Zentrum seiner Philosophie darstellt, nämlich das der »Kontinuität«.⁴⁶

Diese Berufung auf »Kontinuität« ist das Alleinstellungsmerkmal von Cohens Apriorismus. Der »Ursprung« springt uns nicht wie später bei Heidegger aus dem Nichts heraus an, er ist nicht *Sprung* aus dem Nichts in ein Etwas.⁴⁷ Vielmehr ist für Cohen das Denken des Ursprungs das Gegenteil der metaphysischen bzw. ontologistischen Vorstellung des »Sprungs« (und insofern das Gegenteil von Heideggers Denken): es ist ein Denken (kultureller) Kontinuität, also ein Denken, das seine Grundlage und seinen Inhalt einzig *aus der Überlieferung bezieht*.

Diese Kontinuität aber muss man mit Cohen in zwei Richtungen

⁴⁶ Vgl. Cohen: Logik, 90f.

⁴⁷ Vgl. dazu auch die im Kontext obiger Zitate angestellten Überlegungen Cohens zu den Begriffen »Sein« und »Nichts«, die wir hier jedoch nicht weiter kommentieren wollen. Ebd., 81–93. Zur Auseinandersetzung mit der Heideggerschen Metapher des »Sprungs« und der Herausstreichung von Cohens Philosophie als Antithese dazu vgl. Adelmann: Einheit des Bewusstseins. Heideggers Sprung-Metapher wird in der »Vorbemerkung« (15–17) eingeführt und bildet so die Grundlage der »verifizierenden Konfrontation« Heideggers mit Cohen, die Adelmann in dieser Arbeit anreißt.

interpretieren. Einerseits impliziert sie, wie die Metapher des »Grenzbegriffs« klar gemacht hat, den Aspekt der Unabgeschlossenheit der Philosophie und der Wissenschaft: die »systematischen Einheit« kann nur angestrebt, erarbeitet, nie aber (endgültig) erreicht werden. Diesem Gesichtspunkt der Kontinuität als *Unabgeschlossenheit* steht aber bei Cohen als Gegengewicht der Aspekt der Kontinuität als *Konstanz* gegenüber. Nur in diesem zweiten Gesichtspunkt kann »das Denkgesetz der Kontinuität« als Grundlage der »Logik des Ursprungs« fungieren. Wissenschaft und Kultur sind für Cohen bei aller Unabgeschlossenheit, dennoch (oder – qua Kontinuität – gerade deshalb) in der Lage, bestimmte *Konstanten* zu entwickeln, bestimmte Standards also, die, einmal erreicht, überall gleich sind und auch keiner Revision bedürfen. Diese Konstanten sind keine »letzten Antworten«, weil sie Kernkonstrukte repräsentieren, die von jederzeit modifizierungsfähigen offenen Rändern umgeben sind. Aber sie sind als Konstanten auch etwas, das, einmal erreicht, zwar verloren gehen kann (wir können die Kontinuität abbrechen, wir müssen sie nicht aufrecht erhalten), aber doch stets *verfügbar* bleibt (so lange wir nicht alle Bücher verbrennen und alle Erinnerungen auslöschen und also ganz neu beginnen müssen).

Resultat der Kontinuität ist für Cohen die *Vernunft*. Kultur (als das eigentliche historische Merkmal der Kontinuität) und Vernunft hängen für ihn zusammen; der Verlust der einen bedeutet den Verlust der anderen; umgekehrt impliziert die vorhandene Kontinuität (und Vernunft), dass Wissenschaft (und mit ihr Wahrheit) existiert bzw. »kein Märchen« ist:

Weil eben und sofern die Wissenschaft kein Märchen ist, daher gelingt es, in ihren Grundbegriffen, die der literarische Nachweis ermittelt, jene keineswegs wunderbare Übereinstimmung zu finden mit den allgemeinsten Wahrheiten der Logik, die von jeher die spekulierende Vernunft aus dem Gewirr des Denkens herausgezogen hat. Nein – nicht aus dem Gewirr des Denkens, sondern aus den jeweiligen Gedanken hat die Logik ihre Allgemeinheiten abstrahiert. Diese wissenschaftlichen Gedanken führen von den Griechen, letztlich von *Archimedes*, über die Kluft des Mittelalters hinweg zu der Renaissance der Wissenschaften. Es ist sonach kein Wunder, dass in *Galilei* und *Newton* dieselben Grundgedanken arbeiten und Früchte bringen, die schon die Griechen bewegten und ihre Anfänge von Mechanik und Mathematik hervortrieben.

Und endlich, ist es nicht wirklich der Menschengeist und die allgemeine Vernunft, die da, wie dort, in dem Extrait der Logik, wie in der Mutter-

lauge der Wissenschaft, dasselbe und einzige Ferment sind? Nur darf er nicht im persönlichen Gehaben bestimmt werden, sondern in seiner vorzüglichen Bezeugung, in Vernunft und Wissenschaft.⁴⁸

Der »unendlichen Aufgabe« der »systematischen Einheit«, der ewigen Unabgeschlossenheit der Wissenschaft insgesamt steht somit »die Vernunft« als »das Ferment«, »die Mutterlauge« der Wissenschaft gegenüber. Die Vernunft hat nicht den Charakter der Unabgeschlossenheit, sondern sie ist zu allen Zeiten einer hochentwickelten Zivilisation, überall dort also, wo sie instanziert wird, wo Kontinuität existiert, dieselbe und insofern unwandelbar. Dieter Adelmann strapaziert in diesem Zusammenhang unter (nicht unproblematischer) Berufung auf Kant⁴⁹ die Metapher der Vernunft als einer *Insel*:

Die menschenvernünftige Ordnung ist nicht Abglanz, Wiederholung oder Spiegelung einer Ordnung der Welt, die dieser von ihr selbst her und im die Menschen umgreifenden Ganzen zukäme: sondern »durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen« ist die Menschenvernunft eine Insel.

Diese, der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde liegende Ansicht, dass die Ordnung der Vernunft nicht »natürlich« sei, setzt die Erfahrung dessen voraus, dass, mit Cohens Worten geredet, die Welt etwas anderes sein müsse, oder sein könnte, als etwas von der Art eines »metaphysischen Kontinuums«.⁵⁰

Vernunft ist also, wo und so lange überhaupt Kultur existiert, *konstant*, so wie sie von Kurd Laßwitz in dessen Science-Fiction-Roman

⁴⁸ Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 109.

⁴⁹ Kant bezieht sich in der von Adelmann unten zitierten Stelle (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 235 f./B 294 f.) nicht, wie Adelmann mit Bezug auf Cohen auf die »Vernunft«, sondern auf den »reinen Verstand«. Die von Adelmann in seiner Dissertation letztlich als Kernelement von Cohens Religionsauffassung bestimmte Insellhaftigkeit der Vernunft – vgl. vor allem die Schlüsselpassage: Adelmann: Einheit des Bewusstseins, 291 f. – bedeutet bei diesem etwas, das wir den feindlichen Strömungen der Antiaufklärung gegenüber behaupten müssen, für die im Zusammenhang der Situation Cohens exemplarisch der Antisemitismus zu sehen ist, während es bei Kant eher technisch um die Behauptung des »reinen Verstandes«, also der »Noumena«, in einer trügerischen Welt des »Scheins«, der »Phaenomena« geht, also nicht um eine Frage der »Kultur« im Cohenschen Sinn. Die suggestive Insel-Metapher wird hier also von Adelmann offenbar in einer nicht den ursprünglichen Intentionen Kants entsprechenden Weise eingesetzt. Auf diese (letztlich auch für ein Verständnis des Verhältnisses zwischen Cohen und Kant) wichtige Diskrepanz haben mich Helmut Holzhey und Hartwig Wiedebach in einer Diskussion in Zürich am 20.11.2013 hingewiesen.

⁵⁰ Adelmann: Einheit des Bewusstseins, 157.

Auf zwei Planeten ganz im Sinne Cohens als etwas bestimmt wird, das die Menschen und die (auf einer höheren Stufe der Kultur lebenden) Marsianer teilen, obwohl die Kulturen dieser beiden Planetenvölker ohne jeden wechselseitigen Kontakt entstanden sind.⁵¹ Umgekehrt aber bedeutet das nicht, dass auch alle Mitglieder einer Kultur zwangsläufig den Idealen der Vernunft gemäß handeln bzw. »Kontinuität« wahren; es bedeutet nicht, dass eine einmal erreichte Kultur auch erhalten bleibt, dass ein vorhandenes »Faktum der Kultur« auch bestehen bleibt. Kultur kann für Cohen auch verschwinden.

Der so als zwar *konstant*, aber durchaus *instabil* bestimmte Status der Vernunft als Grundlage aller Kultur und der dazu konvers bestimmte Satus der Abwesenheit der Vernunft als Grundlage aller Unkultur führt Cohen – und zwar offenbar unter dem Eindruck der politischen Entwicklungen in Deutschland nach 1878⁵² – zu einer Einbeziehung der Religion als einem substanzialen Bestandteil des Systems der Philosophie.⁵³ Nur die Religion, und in letzter Konsequenz nur das Judentum, kann für Cohen sicherstellen, dass wir die Vernunft nicht verlieren und die Kultur nicht vernichten. Die »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«⁵⁴ ist Cohens Konsequenz aus der erkannten Zerbrechlichkeit des »Faktaums der Kultur«. Die Religion, genauer: das Judentum, in seiner von Cohen gegen den Zionismus bestimmten, auf die »Einheit der Menschheit« gerichteten Natur wird von ihm als einzige Chance gesehen, die Vernichtung von Kultur und Vernunft zu verhindern.

Vergleichen wir Cohens Ansatz kurz mit Diltheys (später) Religionsauffassung, die sich in Anknüpfung an William James auf eine »Psychologie der religiösen Erfahrung« stützt.⁵⁵ Dilthey sieht im

⁵¹ Vgl. K. Laßwitz: Auf zwei Planeten. Roman in zwei Büchern. Weimar 1897.

⁵² Vgl. Adelmann: Einheit des Bewusstseins, 83–107 sowie Boehlich: Der Berliner Antisemitismusstreit.

⁵³ Zur Bestimmung der Rolle der Religion im System der Philosophie vgl. H. Cohen: Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Giessen 1915. Die klassische Darstellung der politischen Motive hinter Cohens System ist Adelmann: Einheit des Bewusstseins, 73–109, 253–309. Vertiefend aufgenommen werden Adelmanns Überlegungen in H. Wiedebach: Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen. Hildesheim 1997.

⁵⁴ Vgl. H. Cohen: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1929.

⁵⁵ Vgl. GS VI, 288–305, einen der letzten Texte, den Dilthey verfasst hat. Dilthey beruft sich dort (GS VI, 293, Fn. 1) explizit auf W. James: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Auckland 1902 und fügt hinzu: »Der deutsche

»Verstand« den »natürlichen Feind« der Religion (GS VI, 289), und er sieht das »religiöse Erlebnis«, das »einen über den sinnlichen vom Verstand erfaßbaren Nexus der Dinge erfaßbaren Zusammenhang [erfaßt]« (GS VI, 301) als einzige Möglichkeit, Religion in einer entzauberten Welt zu erforschen, in der die »Kultur« gerade dazu geführt hat, »die irrationale Tiefe der Religiosität, aus der ihre mächtigen Wirkungen hervorgehen, [...] als Täuschung, als Aberglaube, als Überrest dunkler Zeiten [auszuscheiden].« (GS VI, 290) Diese subjektive (und damit für die Psychologie relevante) Seite der Religiosität wird von Dilthey als eine Art heilsam wirkende Droge, ein Psychopharmakon ohne schädliche Nebenwirkungen bestimmt und akklamiert.

[Das] religiöse Erlebnis [...] ist das Ergebnis einer inneren Folge von Seelenzuständen, welche nach ihrem Zusammenhang auf das Erlebnis hindrängen und in ihm den Höhepunkt und Abschluß haben durch die Ruhe mit der sie die bedürftige, unter der Welt leidende Seele erfüllen; und: das Erlebnis ruft eine dauernde Umgestaltung des seelischen Lebens hervor. (GS VI, 301)

Die hier angesprochene, an psychoanalytische Konzeptionen erinnernde Seite der Religiosität, spielt bei Cohen kaum eine Rolle. Vielmehr beruft sich Cohen auf genau jene »abstrakte Vernunftreligion«, die die Aufklärung »der positiven Religion gegenüberersetzt« (GS VI, 290). Während Dilthey vor einem aufgeklärten Hintergrund die psychopharmacologische Wirkung der emotionalen Seite eben jener »positiven Religion« hervorhebt, deren theoretische Botschaften natürlich Dilthey wie Cohen als obsolet betrachten, stützt sich Cohen vor dem selben aufgeklärten Hintergrund wie Dilthey auf die Frage, wie die »abstrakte Vernunftreligion«, die in Kants System zu einem bloßen technokratischen Derivat der alten »positiven Religion« verkommen war, in einer Weise aufgefasst werden kann, dass sie immer noch *echte Religion* bleibt, also etwas, das wir nicht einfach herauskürzen können, ohne dass das System der Philosophie in sich zusammenstürzt.

Einerseits haben wir es hier also erneut mit einer interessanten Komplementarität zwischen Dilthey und Cohen zu tun, indem diese

Leser wird viel Gelegenheit zum Kopfschütteln haben, wenn er hier eine Erklärung des religiösen Prozesses findet, die mit dem in Amerika so verbreiteten Spiritualismus in engem Zusammenhang steht. Aber viel öfter wird er durch das psychologische Genie von James in dem Verständnis der religiösen Erlebnisse sich gefördert finden.«

auf unterschiedlichen Ebenen versuchen, der Religion im Zeitalter ihrer Entzauberung weiter gültige Bestandteile zu entlocken. Dieser Komplementarität ist aber die Tatsache entgegen zu halten, dass *das Schwergewicht*, das die Religion in den Philosophien von Dilthey und Cohen hat, extrem verschieden ist. Während man bei Dilthey eher von einer Liebhaberei sprechen könnte, einem Nebeninteresse, das keine substanzelle Rolle in seiner geisteswissenschaftlichen Gesamtkonzeption einnimmt, ist für Cohen die Religion am Ende geradezu das entscheidende Element des Systems der Philosophie, da nur eine, allerdings strikt aufklärerisch verstandene, den Gedanken des ontologischen Beweises und jeden Prioritätsanspruch der Religion gegenüber den Wissenschaften verwerfende Religion⁵⁶ für Cohen in der Lage ist, zu verhindern, dass die Kultur als fragile Grundlage des Systems zerstört wird. »[Die Religion] ergänzt so auch die Probleme der menschlichen Kultur, die lückenhaft und schadhaft bleibt ohne die Beziehung aller ihrer Probleme auf die Einzigkeit Gottes.«⁵⁷

4. Zur Komplementarität der epistemischen Ideale von Dilthey und Cohen

Die innovative Gemeinsamkeit von Dilthey und Cohen ist, dass sie ihre philosophischen Konzeptionen nicht auf eine dem »reinen Denken« erschließbare Welt von »ewigen Ideen« oder »transzentalen Voraussetzungen« (im ursprünglichen, ahistorischen Sinn Kants) stützen, sondern auf die stets nur empirisch gegebene »geistige Welt«, das »Faktum der Kultur«. Während ihre Vorgänger, also etwa Trendelenburg, Beneke, Lazarus und Steinthal, zwar auch die Möglichkeit einer absoluten, aus dem »reinen Denken« gespeisten Phi-

⁵⁶ Gegen den ontologischen Beweis wendet sich Cohen etwa in der *Logik*, 80f. Vgl. dazu auch die Bemerkungen über die »Nicht-Existenz« Gottes bei Cohen in P. Fiorato: Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens. Würzburg 1993, 24: »Aufgrund der Unterscheidung zwischen Sein und Dasein wird so gerade die Nicht-Existenz (Gottes) von der Cohenschen Philosophie des Ursprungs gegen den ›positiven‹ Geist des Ontologismus als höchstes Prinzip und letzter Seinsgrund aufgestellt.« Ich bedanke mich bei Herrn Fiorato für wichtige Erläuterungen zu dieser Frage in einer Diskussion in Genau am 18.11.2013. Gegen den Prioritätsanspruch der Religion gegenüber den Wissenschaften ist das gesamte »System« Cohens konzipiert, in dem die Religion eben deshalb *den letzten Teil* darstellt, weil diese alle anderen Teile voraussetzt (und nicht etwa umgekehrt).

⁵⁷ Vgl. Cohen: Der Begriff der Religion, 137.

losophie ablehnen, jedoch die Alternative dazu eher unbestimmt lassen, explizieren sowohl Dilthey als auch Cohen den historischen Kontext als den verbindlichen Ansatzpunkt jeder philosophischen Methode. So wird die historische (bzw. psychologische, soziologische) Analyse zur unabdingbaren Voraussetzung allen Philosophierens. Wir müssen stets schon im Besitz des »Faktums der Kultur« sein, um mit dem Philosophieren überhaupt beginnen zu können. Während sich Dilthey jedoch in seinen methodologischen und inhaltlichen Arbeiten darauf konzentriert, die Aneignung dieses »Kulturfaktums« bzw., wie er es nennt, dieser »geistigen Welt« zu demonstrieren und zu praktizieren, versucht Cohen zu zeigen, wie eine philosophische Methode funktionieren kann, die auf dem schon angeeigneten Kulturfaktum aufbaut. Dies bedeutet den Unterschied zwischen der empirischen Philosophie Diltheys und der apriorischen Philosophie Cohens. Das heißt: am Ende ist Philosophie sowohl für Cohen als auch für Dilthey sowohl empirisch als auch *a priori*, aber der eine kehrt die empirische Seite hervor, der andere die apriorische.

Auch wenn man so Cohen und Dilthey einfach zu einem Ganzen zusammenfügen kann, wie zwei Puzzle-Steine oder zwei Hälften eines Bildes, so ist doch der Hinweis wichtig, dass offenbar *nur das ganze Bild* wirklich Sinn ergibt. Eine ausschließlich die Kontextualisierung anstrebende, rein geisteswissenschaftlich konzipierte Philosophie wäre, um diese Metapher Kants zu strapazieren,⁵⁸ blind, genauso wie eine rein *a priori* aufbauende Philosophie (ohne vorangehende empirische Untersuchungen) leer wäre.

⁵⁸ Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 51/B 75: »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.« Die Analogie zu Kants Metapher ist eine direkte. Die »Gedanken« Kants werden bei Cohen durch einen historischen »Inhalt« versorgt, den uns die Geisteswissenschaften im Sinne Diltheys zugänglich machen. Die »Anschauungen« Kants werden bei Dilthey durch *a priori* konstruierte »Begriffe« gefüllt, die uns die »transzendentale Methode« im Sinne Cohens zugänglich macht.