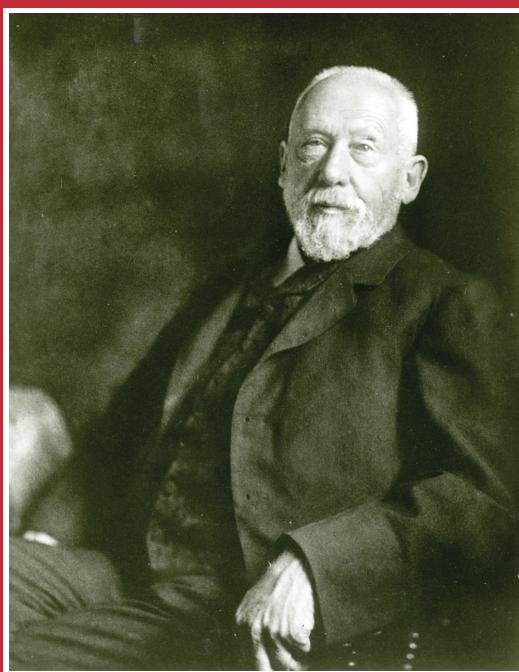


Christian Damböck  
Hans-Ulrich Lessing (Hg.)

# Dilthey als Wissenschafts- philosoph



VERLAG KARL ALBER A

Christian Damböck / Hans-Ulrich Lessing (Hg.)  
Dilthey als Wissenschaftsphilosoph

VERLAG KARL ALBER 

Die Dilthey-Forschung der letzten Jahre hat Dilthey von dem Bild einer »kontinentalen« Philosophie der Hermeneutik des Lebens weggerückt. Vielmehr war sein Wissenschaftsverständnis holistisch und einem umfassenden Erfahrungsbegriff verpflichtet. Statt Geistes- und Naturwissenschaften einander entgegenzusetzen, brachte er eine empirisch eingestellte akademische Philosophie auf den Weg.

### Die Herausgeber:

Christian Damböck ist Privatdozent am Institut für Philosophie der Universität Wien. Er arbeitet derzeit an einer Edition der Tagebücher von Rudolf Carnap (FWF Projekt P27733) am Institut Wiener Kreis.

Prof. Dr. Hans-Ulrich Lessing lehrt Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. Er ist Mitglied der Dilthey-Forschungsstelle und Mit Herausgeber der Gesammelten Schriften und des Briefwechsels von Dilthey.

Christian Damböck  
Hans-Ulrich Lessing (Hg.)

Dilthey  
als  
Wissenschafts-  
philosoph

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Veröffentlicht mit Unterstützung des  
Austrian Science Fund (FWF): PUB 291-V24



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2016  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Umschlagmotiv: Wilhelm Dilthey, 1907, Bildarchiv Herder  
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48728-0  
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-86115-8

# Inhalt

<b>Vorwort</b> . . . . .	7
<i>Helmut Johach</i> <b>Tatsachen, Normen und Werte in Diltheys Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften</b> . . . . .	11
<i>Hans-Ulrich Lessing</i> »Empirie und nicht Empirismus«. Dilthey und John Stuart Mill . . . . .	41
<i>Helmut Pulte</i> Gegen die Naturalisierung des Humanen. Wilhelm Dilthey im Kontext und als Theoretiker der Naturwissenschaften seiner Zeit . . . . .	63
<i>Christian Damböck</i> Epistemische Ideale bei Dilthey und Cohen . . . . .	86
<i>Gottfried Gabriel</i> Dilthey, Carnap, Metaphysikkritik und das Problem der Realität der Außenwelt . . . . .	119
<i>Kurt Walter Zeidler</i> Vom Objektiven Idealismus zur Hermeneutik. Trendelenburg und Dilthey . . . . .	143
<i>Jos de Mul</i> The syntax, pragmatics and semantics of life. Dilthey's hermeneutics of life in the light of contemporary biosemiotics . . . . .	156

## Inhalt

<i>Sebastian Luft</i>	
Diltheys Kritik an der Wissenschaftstheorie der Neukantianer und die Konsequenzen für seine Theorie der Geisteswissenschaften. Das Problem des Historismus . . . . .	176
<i>Ernst Wolfgang Orth</i>	
Die Wissenschaftskonzeption bei Dilthey und Cassirer . . . . .	199
<i>Rudolf A. Makkreel</i>	
Dilthey and Cassirer on Language and the Human Sciences . . . . .	210
<i>Gudrun Kühne-Bertram</i>	
Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in der Philosophie Wilhelm Diltheys . . . . .	225
<b>Die Autoren dieses Bandes</b>	249

## Vorwort

Dieser Band vereinigt die Beiträge einer Tagung, die im Juni 2013 am Institut Wiener Kreis der Universität Wien stattgefunden hat. Ziel dieser Tagung ist es gewesen, die Rolle Diltheys als Wissenschaftsphilosoph vor dem Hintergrund der in den letzten Jahrzehnten in der Dilthey-Forschung erarbeiteten Befunde, die Dilthey tendenziell von dem Bild einer rein »kontinentalen« Philosophie der Hermeneutik des Lebens weg gerückt haben, zu beleuchten. So wurde er als Repräsentant der an allen Wissenschaften orientierten und interessierten und zumindest in einem bestimmten Sinn empiristisch eingestellten akademischen Philosophie in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert ausgewiesen. Dilthey hat demnach weder eine strikte Dichotomie von Geistes- und Naturwissenschaften vertreten noch hat er die Hermeneutik oder die deskriptive Psychologie als Gegenprogramm zu den Naturwissenschaften verstanden. Sein Wissenschaftsverständnis war holistisch und einem umfassenden Erfahrungsbegriff verpflichtet, der – dies ein Motiv, das in zahlreichen Beiträgen dieses Bandes aufgegriffen wird – sich vom Erfahrungsbegriff des britischen und französischen Empirismus nur darin unterschieden hat, dass er zusätzlich zu der sinnlichen Erfahrung auch die höheren Regionen des Seelenlebens mit einbezogen hat, also das abstrakte Denken etwa.

Im ersten, von Helmut Johach verfassten Beitrag wird die Bedeutung der Sozialwissenschaften in Diltheys Auffassung von den Geisteswissenschaften entgegen einer einseitig auf die »sprachlich-literarischen Wissenschaften« beschränkten Lesart dieses Terminus hervorgehoben. Johach betont die kritische Haltung Diltheys gegenüber einer strikten Dichotomie zwischen Natur- und Geisteswissenschaften bzw. zwischen nomothetischen und idiographischen Wissenschaften, wie sie von der Südwestdeutschen Schule, aber auch von Max Weber vertreten wurde.

Hans-Ulrich Lessing arbeitet in seinem Beitrag die bis heute zu wenig beachtete Beziehung Diltheys zu den Schriften John Stuart

## Vorwort

Mills heraus. Vor dem Hintergrund einer Diskussion des für Dilthey bedeutsamen sechsten Buches von Mills Logik verweist Lessing auf Diltheys zutiefst ambivalentes Verhältnis zu den Arbeiten Mills, deren empirische Einstellung er bei gleichzeitiger vollständiger Ablehnung des auf Sinnesdaten gestützten Reduktionismus britischer und französischer Empiristen teilt.

Der Beziehung Diltheys zu den Naturwissenschaften seiner Zeit geht Helmut Pulte in seinem Beitrag nach. Dabei stützt er sich vor allem auf den frühen *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* von 1865 sowie die *Einleitung in die Geisteswissenschaften* und ihre Vorarbeiten, wobei er insbesondere die Frage zu klären sucht, welches Bild Dilthey von den zeitgenössischen Naturwissenschaften besaß und wie es seine frühe Konstitution der Geisteswissenschaften beeinflusst hat. Dabei kann er zeigen, dass Diltheys Projekt einer Grundlegung der Geisteswissenschaften durch eine »Halbherzigkeit« in Bezug auf Kant geprägt ist: einerseits kritisiert Dilthey zwar Kants Intellektualismus und insbesondere seine Zeittheorie, löst sich aber in seinem Verständnis der Naturwissenschaften letztlich nicht von Kant.

Im Beitrag von Christian Damböck wird Diltheys empirische Auffassung von Philosophie der apriorischen Konzeption Hermann Cohens gegenüber gestellt und als komplementär zu dieser bestimmt. Im Unterschied zu der in vielen Belangen inkompatiblen Südwestdeutschen Schule konvergierte Diltheys Philosophie mit den Grundsätzen der Marburger Schule und Cohens im Besonderen. Damböck bestimmt die epistemischen Ideale von Dilthey und Cohen als wechselseitig aufeinander angewiesen: um das »Faktum der Kultur«, mit Cohen, a priori hinsichtlich seiner »Ursprünge« analysieren zu können, müssen wir uns dieses zunächst historisch, im Sinne von Diltheys geisteswissenschaftlicher Philosophie, aneignen.

In Gottfried Gabriels Beitrag wird die Rolle beleuchtet, die Dilthey für die Philosophie Rudolf Carnaps gespielt hat, und es wird ein Vergleich grundlegender Positionen dieser beiden Philosophen geliefert. Gabriel betont die Bedeutung der Dilthey-Schule – vermittelt durch Herman Nohl, bei dem Carnap studiert hat, sowie Wilhelm Flitner, mit dem Carnap eine lebenslange Freundschaft verbunden hat – für den jungen Carnap. Spuren von Diltheys Lebensphilosophie finden sich in Carnaps *Der logische Aufbau der Welt* ebenso wie in seinen metaphysikkritischen Schriften. Überdies verweist Gabriel auf

Konvergenzen zwischen der kritischen Einschätzung des Realismusproblems durch Dilthey und Carnap.

Kurt Walter Zeidler liefert in seinem Beitrag eine auf die Biografie Ernst Bratuscheks und die *Logischen Untersuchungen* gestützte Diskussion der Philosophie Adolf Trendelenburgs und verweist auf die Bedeutung Trendelenburgs als Lehrer von Cohen und Dilthey.

In Jos de Muls Beitrag wird die Aktualität Diltheys in heutigen Debatten anhand einer Diskussion der philosophischen Probleme der Biosemantik betont. Die Debatten in diesem Feld könnten, wie de Mul hervorhebt, von einer Orientierung an Diltheys Hermeneutik des Lebens profitieren, und zwar vor allem deshalb, weil Diltheys Philosophiekonzeption durchgängig an den Naturwissenschaften orientiert gewesen ist und somit eine mit den Naturwissenschaften kompatible Spielart der Hermeneutik geliefert hat.

Sebastian Luft beginnt seinen Beitrag mit einer Präsentation der Windelbandschen Unterscheidung zwischen idiografischen und nomothetischen Wissenschaften als indirekte Kritik an Dilthey. Diltheys Antwort in seiner zweiten Psychologieabhandlung wird von Luft als überzeugende Widerlegung des strikt dichotomischen Standpunktes der Südwestdeutschen Schule aufgefasst. Am Ende seines Beitrages geht Luft auf die Frage des Relativismus bei Dilthey ein und rekonstruiert diesen als Antinaturalismus, den er »mit Cassirer weiter zu denken« empfiehlt.

In Ernst Wolfgang Orths Beitrag wird eine Gegenüberstellung der Wissenschaftskonzeptionen Cassirers und Diltheys vorgenommen, in deren Zentrum das am Kulturbegriff festzumachende Philosophieverständnis dieser beiden Autoren steht. Dilthey und Cassirer heben sich von Kant durch ihren umfassenden Erfahrungsbegriff ab, in dem die Zielsetzungen von Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« und Diltheys »Kritik der historischen Vernunft«, wie Orth betont, konvergieren.

Auch Rudolf A. Makkreel stellt in seinem Beitrag die Philosophien von Dilthey und Cassirer gegenüber, allerdings anhand der konkreten Fallstudie des Sprachverständnisses dieser beider Autoren. Ausgehend von einer Darstellung der »symbolischen Formen« Sprache und Mythos bei Cassirer, geht Makkreel anhand der Fragmente zum sechsten Buch der *Einleitung* und der einschlägigen Passagen im *Aufbau* detailliert auf Diltheys Sprachverständnis ein. Makkreel arbeitet dabei die Unterschiede zwischen Cassirers »synthetischem« und Diltheys »historischem« Ansatz heraus.

## Vorwort

Im letzten Beitrag präsentiert Gudrun Kühne-Bertram eine umfassende Literaturstudie zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften, das Dilthey, wie Kühne-Bertram klarstellt, nicht dichotomisch gesehen hat, sondern im Sinne einer komplementären Einheit. Kühne-Bertram liefert eine Vielzahl von Belegen für diese These, die sich sowohl aus den publizierten Schriften Diltheys als auch und vor allem aus den nachgelassenen Manuskripten erschließen lassen, die in den Bänden XVI bis XXVI der *Gesammelten Schriften* dokumentiert sind.

Die Beiträge werden hier in derselben Reihenfolge abgedruckt, in der sie im Rahmen der Wiener Tagung gehalten worden sind. Gudrun Kühne-Bertram, die an der Wiener Tagung nicht teilnehmen konnte, hat ihren Beitrag freundlicherweise für die Drucklegung nachgeliefert.

Die Tagung war als Teil des vom FWF finanzierten Forschungsprojekts P24615 »Wilhelm Dilthey und Rudolf Carnap. Eine historisch-systematische Studie« konzipiert. Wir danken der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien für die großzügige Finanzierung der Tagung. Weiters danken wir der Dekanin Univ. Prof. Elisabeth Nemeth und dem Leiter des Instituts Wiener Kreis Univ. Prof. Friedrich Stadler, ohne deren Unterstützung diese Tagung nicht möglich gewesen wäre. Schließlich bedanken wir uns bei Mag. Sabine Koch für die Hilfe bei der Organisation und die freundliche Betreuung der Teilnehmer vor Ort.

Die Drucklegung dieses Bandes wurde durch einen Druckkostenzuschuss des FWF (Publikation PUB 291-V24) ermöglicht. Der Band erscheint außerdem Online als frei zugängliches pdf. Unser Dank gilt Lukas Trabert und Florian Schoop vom Alber-Verlag für die freundliche Unterstützung sowie Lois Rendl für das ebenso präzise wie ausführliche Lektorat des Bandes.

Die Herausgeber

# Tatsachen, Normen und Werte in Diltheys Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften

Helmut Johach

Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1. Bd. 1883) gilt gemeinhin als Ausgangspunkt für die Unterscheidung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, die vor allem im deutschen Sprachraum im späten 19. Jahrhundert aufgekommen ist. Durch dieses Buch hat sich der Terminus »Geisteswissenschaften«, den Dilthey mit einiger Sicherheit der Übersetzung von Mills *Logic of the Moral Sciences* entnommen hat,<sup>1</sup> allgemein verbreitet und gegenüber der konkurrierenden Bezeichnung »Kulturwissenschaften«, wie sie vom badischen Neukantianismus propagiert wurde, bis in die Gegenwart behauptet. Im deutschen Sprachraum wurde damit ein Dualismus innerhalb des »globus intellectualis« (GS I, 5) etabliert, der immer wieder Proteste und Versuche eines Brückenschlags, häufig auch Kolonisationsversuche, auf jeden Fall aber tiefgreifende Differenzen in den Auffassungen über die jeweiligen Wissenschaftsbereiche und die als maßgeblich angesehenen Methoden nach sich gezogen hat. Wie C. P. Snow in seiner Schrift über die *Two Cultures*<sup>2</sup> gezeigt hat, sind diese Differenzen und Verständigungsschwierigkeiten jedoch keineswegs auf den deutschen Sprachraum beschränkt, vielmehr wird auch im angelsächsischen Bereich zwischen den »exakten« Methoden der Naturforschung – mit kontrollierter Beobachtung und Experiment als Grundlage – und einem mehr intuitiven und unexakten, auf »Verstehen« beruhenden Verfahren in den Sprach- und Literaturwissenschaften bzw. allgemein den »humanities« unterschieden. Dabei gerät jedoch leicht aus dem Blick, dass die »moral sciences«, die die Grundlage für Diltheys »Geisteswissenschaften« bilden, sich keineswegs

---

<sup>1</sup> J. St. Mill: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. 2 Bde. London 1843. Der Titel des VI. Buches lautet in der Übersetzung von J. Schiel, die Dilthey benutzt hat (5. Aufl. Braunschweig 1862): »Von der Logik der Geisteswissenschaften«, darunter in Kleindruck: »oder moralischen Wissenschaften.«

<sup>2</sup> C. P. Snow: The Two Cultures. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge 2012.

nur auf sprachlich-literarische Wissenschaften beschränken, sondern vor allem mit *menschlichem Handeln* und dessen Bedingungen und Verflechtungen, also einer eher sozialwissenschaftlichen Thematik, befasst sind.

Dilthey spricht im Vorfeld der *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, d.h. vor allem in der Abhandlung *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875) und den zugehörigen Manuskripten, noch durchwegs von »moralisch-politischen« Wissenschaften (GS V, 47), ehe sich der Terminus »Geisteswissenschaften« bei ihm in der Druckversion des 1. Bandes der *Einleitung* 1883 endgültig durchsetzt.<sup>3</sup> Eine frühere Variante lautet: Wissenschaften des »handelnden« oder »praktischen« Menschen (GS XVIII, 19, 61). Aus seinen terminologischen Bestimmungen kann man schließen, dass die Geisteswissenschaften die Nachfolge der *praktischen Philosophie* angetreten haben.<sup>4</sup> Im Unterschied zur klassischen Lehre vom ethischen und politischen Handeln beruhen diese Wissenschaften nicht mehr auf der transzental-einheitsstiftenden Idee des Wahren, Guten und Schönen wie in der Metaphysik von Platon bis zu Thomas von Aquin, auf angeblich a priorischen Einsichten praktischer Vernunft wie bei Kant oder auf einem das Weltgeschehen durchwaltenden Prozess des Geistes wie bei Hegel, sondern auf geschichtlicher Forschung. In der *Abhandlung von 1875* hat Dilthey vor allem die rechts- und ökonomiehistorischen Untersuchungen von W. Roscher, W. Arnold, K. Knies und R. v. Ihering (vgl. GS V, 58 ff.), im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) dagegen mehr die sprach- und kulturhistorischen Arbeiten von W. v. Humboldt, J. G. Herder, F. Bopp und J. Grimm (GS VII, 93) als Beispiele vor Augen. Zu seinen eigenen Plänen gehören unter anderem frühe Entwürfe zu einer Arbeit über das Naturrecht der Sophisten und die Geschichte der egoistischen Theorien vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat im 16. und 17. Jahrhundert, die er als »histori-

---

<sup>3</sup> Eine gewisse Unentschiedenheit in Diltheys Terminologie zeigt sich u. a. darin, dass er in einer handschriftlichen Notiz zu einem »Gesamtplan« für die spätere *Einleitung in die Geisteswissenschaften* das begonnene Wort »Geistes[wissenschaften]« durchstrich und durch »moralisch-politische Wissenschaften« ersetzte (vgl. GS XVIII, 221).

<sup>4</sup> Darauf weist mit Nachdruck M. Riedel: Einleitung d. Hrsg. zu: W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M. 1970, 21 hin.

sche Untersuchungen in philosophischer Absicht« (GS XVIII, 44) bezeichnet.

Diltheys philosophische Absicht tendiert zunächst in die Richtung einer erkenntnistheoretisch-logisch-methodologischen Grundlagenreflexion, wie sie in der sog. »Breslauer Ausarbeitung« (um 1880) und den posthum veröffentlichten Entwürfen zur Fortsetzung der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (GS XIX, 58–332) vorliegt. Diese Art der Grundlagenreflexion wird bei ihm später abgelöst von einer lebensphilosophisch fundierten Theorie des Verstehens, die in den Abhandlungen der 90er Jahre und vor allem im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) ausgearbeitet ist.

Jürgen v. Kempinski hat darauf aufmerksam gemacht, dass hinter Diltheys Bemühen um die Grundlegung der Geisteswissenschaften stets die Frage nach der »wissenschaftstheoretischen Charakterisierung der *Historie*«<sup>5</sup> gestanden habe, die jedoch heute für die meisten der hierher gehörigen Disziplinen keine Relevanz mehr habe. Die historische Schule in der Rechtsphilosophie sei abgetreten, in der Ökonomie dominiere die mathematische Theorie, eine »verstehende« Soziologie nach Max Weber sei nicht mehr aktuell und die geisteswissenschaftliche Psychologie sei von ihrer Gegenspielerin, der naturwissenschaftlich-empirischen Psychologie, inzwischen »absorbiert«<sup>6</sup> worden. Zu Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften muss dagegen stets die historische Dimension mitgedacht werden. Ferner ist die Weite von Diltheys Sprachgebrauch vorauszusetzen, dem zufolge nicht nur Sprach-, Literatur- und Geschichtswissenschaften, sondern auch Rechts- und Staatswissenschaften und nicht zuletzt die »politische Ökonomie« (GS I, 57) noch ganz selbstverständlich zu den Geisteswissenschaften gehören.

Einen Sonderfall stellt in Diltheys Systematik der Geisteswissenschaften die *Soziologie* dar. Die Bezeichnung blieb für ihn lange Zeit durch Comtes *Cours des philosophie positive* (6 Bde. 1835–1842) besetzt, ein Werk von universalem Anspruch, in dem die Soziologie

---

<sup>5</sup> J. v. Kempinski: Die Logik der Geisteswissenschaften und die Geschichte, in: Ders.: Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart. Reinbek 1964, 79 (kursiv H. J.).

<sup>6</sup> J. v. Kempinski, ebd., 80.

die letzte Stufe einer von der Mathematik über Physik, Chemie und Physiologie fortschreitenden Wissenschaftssystematik darstellt, die eine auf positive Wissenschaft gegründete »neue Organisation der Gesellschaft« (GS I, 90) ermöglichen soll. Dilthey wirft Comte »wilde Konstruktionssucht« (GS XVIII, 47) vor und kritisiert, dass er, wie J. St. Mill, »die Erkenntnis der geistigen Erscheinungen der gewöhnlichen Naturerkenntnis unterordnen will« (GS V, 54). Neben Comtes und Mills Wissenschaftsentwürfen stehen für ihn die Versuche der deutschen Staatsrechtler Lorenz v. Stein und Robert v. Mohl, von der Rechts- und Staatslehre eine eigene »Gesellschaftswissenschaft« abzutrennen, was Dilthey – vermutlich unter dem Einfluss der Polemik H. v. Treitschkes<sup>7</sup> gegen diese Trennung – ebenfalls nicht für überzeugend hält (vgl. GS I, 84 ff.). Erst nach dem Erscheinen von Georg Simmels *Soziologie* (1908) hat er sein negatives Urteil revidiert und die Möglichkeit einer auf ein eigenes Untersuchungsgebiet bezogenen Soziologie eingeräumt (GS I, 420 ff.).

Im Folgenden gehe ich zunächst auf Diltheys erkenntnistheoretische *Grundlegung der Geisteswissenschaften* ein, wobei ich mich vor allem auf die praktisch-sozialen Wissenschaften beziehe. Daran schließen sich Erörterungen über die sprachlich-logische Unterscheidung zwischen *Tatsachen*, *Normen* und *Werten* an – eine Thematik, die im sog. »Werturteilsstreit« im Anschluss an Max Webers Thesen<sup>8</sup> und später im sog. »Positivismusstreit« zwischen Kritischen Rationalisten und der Frankfurter Schule<sup>9</sup> eine wichtige Rolle gespielt hat. Schließlich soll die Frage nach der Entstehung und Verankerung von *Werten in der Gesellschaft* im Zusammenhang mit der allgemeinen Krisenstimmung am Ausgang des 19. Jahrhunderts, von der Dilthey nicht unberührt geblieben ist, erörtert werden.

---

<sup>7</sup> H. v. Treitschke: Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch. 4. Aufl. Halles/S. 1927 (1. Aufl. 1859).

<sup>8</sup> Vgl. Ch. v. Ferber: Der Werturteilsstreit 1909/1959. Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Interpretation, in: E. Topitsch (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften. 4. Aufl. Köln-Berlin 1967, 165–180.

<sup>9</sup> Th. W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied – Berlin 1969.

## I.

Dilthey hat schon früh den Plan zu einer »Kritik der reinen Vernunft auf Grund unserer historisch-philosophischen Weltanschauung«<sup>10</sup> entworfen, ein Vorhaben, das er später mit dem Titel einer »Kritik der historischen Vernunft« (GS I, IX; VII, 191) bezeichnet hat. Nicht zu Unrecht gilt die Aufgabe, die er sich damit gestellt hat, als die »philosophische Mitte seines Werkes«.<sup>11</sup>

Bis in die Wortwahl hinein ist erkennbar, dass bei der Formulierung des programmatischen Titels Kants *Kritik der reinen Vernunft* Pate gestanden hat. Die »Kritik der historischen Vernunft« soll für die Geisteswissenschaften offensichtlich dasselbe zuwege bringen, was die *Kritik der reinen Vernunft* für die Naturwissenschaften zu leisten beansprucht, nämlich ihnen durch erkenntnistheoretische Begründung den »sicheren Gang einer Wissenschaft«<sup>12</sup> aufzuzeigen. Kennzeichnend für die Ausgangsposition Diltheys ist der in der damaligen Zeit allgemein vorherrschende Eindruck, dass die idealistischen Systeme von Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel durch die naturwissenschaftliche Forschung einerseits, die selbstständige Entwicklung der historischen Wissenschaften andererseits diskreditiert sind. Mit der in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts beginnenden Bewegung des Neukantianismus (O. Liebmann, H. Helmholtz, F. A. Lange, H. Cohen u.a.) teilt Dilthey die Überzeugung von der Notwendigkeit einer Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens im Hinblick auf die Bedingungen möglicher Erfahrung. Der Rückgang auf Kant erfolgt unter dem Eindruck der nachidealistischen Identitätskrise der Philosophie, in deren Gefolge letztere den Anspruch auf »Suprematie über die Einzelwissenschaften«<sup>13</sup> notgedrungen aufgegeben hat. Während die sich verselbständigenden Bereiche der mathematisch-naturwissenschaftlichen und der historisch-gesellschaftswissenschaftlichen Forschung immer mehr auseinander treten, fällt der Philosophie nunmehr die Aufgabe der *Erkenntnistheorie* zu, die Dilthey im Sinne einer erkenntnistheo-

<sup>10</sup> C. Misch (Hrsg.): Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852 – 1870. 2. Aufl. Stuttgart – Göttingen 1960, 120 (Tagebuch v. April 1860).

<sup>11</sup> H.-U. Lessing: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg/München 1984, 25.

<sup>12</sup> KrV B XIV.

<sup>13</sup> Der junge Dilthey, a. a. O., 81 (Tagebuch vom März 1859).

retisch-logisch-methodologischen »Grundlegung« (GS XIX, 36) versteht. Deren Entwicklung ist anhand der Bände XVIII bis XX der *Gesammelten Schriften*, die Diltheys systematische Überlegungen bis Mitte der 90er Jahre enthalten, gut zu verfolgen.

In seinem frühen *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* (1865) unterscheidet Dilthey »äußere« und »innere« Wahrnehmung als »Fundament der menschlichen Erkenntnis« (GS XX, 21) und ordnet die eine den Naturwissenschaften, die andere den Geisteswissenschaften zu. Die mathematische Grundlage der Naturwissenschaften bestimme den »exakten Charakter derselben«, aber die Naturwissenschaften »dringen nicht zu den inneren Zuständen der erscheinenden Dinge vor.« (Ebd.) Genau darin liege jedoch das Spezifikum der Wissenschaften des Geistes, wo hingegen sie »einer exakten Form der Auffassung, wie sie die Mathematik bietet« (Ebd.), entbehren. Wie die ausführliche Besprechung von Henry Th. Buckles *Geschichte der Civilisation in England* (GS XVI, 51–56, 100–107) zeigt, kritisiert Dilthey zur gleichen Zeit die »maßlose Anwendung der Analogie der Naturwissenschaft auf die Geschichtsforschung« (GS XVI, 51) und sucht nach Wegen, die spezifische Eigenart des geschichtlichen Erkennens zu erfassen. Buckles historische »Gesetze«, die auf statistischen Verallgemeinerungen beruhen, erscheinen ihm keineswegs als wegweisend für künftige Forschung auf diesem Gebiet, wenngleich speziell auf den Gebieten von Politik und Ökonomie der »statistischen Betrachtung« (GS XVI, 137) ein gewisser Wert zuzubilligen ist.

Diltheys erkenntnistheoretischer Ansatz weitet sich in den 80er Jahren zu einer eigenen Untersuchung aus, deren größter zusammenhängender Teil als »Breslauer Ausarbeitung« (GS XIX, 58 ff.) bekannt geworden ist. Durch die kantische Ausgangsposition ist bei ihm ein quasi-transzentalphilosophischer Frageansatz bedingt, dessen Ausführung ihn sowohl zu Mills oder Buckles Übertragung des naturwissenschaftlichen Empirismus auf die Geschichtswissenschaften, als auch zur Theorie der historischen Kulturwissenschaften in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus in Gegensatz bringt. Während der Empirismus in seiner »wilden Konstruktionssucht« (GS XVIII, 47) die Ebene der transzentalen Analyse nicht wirklich erreicht, wird anstelle einer transzentalallogischen Reflexion, die sich auf die Eigentümlichkeit der natur- bzw. kulturwissenschaftlichen »Begriffsbildung« (Windelband, Rickert) beschränkt, bei Dilthey ein Rekurs auf die »ganze Menschennatur, wie Erfahrung,

Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen« (GS I, XVIII), m.a.W. eine *historisch unterbaute Psychologie* bzw. eine *psychologisch umfassende Geschichte* des menschlichen Erkennens zu Grunde gelegt. Daraus ergibt sich trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes eine von Kant und den Neukantianern erheblich abweichende Art von historischer Vernunftkritik: Die von Dilthey anvisierte »Kritik der historischen Vernunft« meint nicht eine Kritik der geschichtsforschenden Vernunft, die von unveränderten Konstanten im erkennenden Subjekt ausgeht und die Geschichte als Objekt vor sich hat, sondern eine Erkenntnistheorie, deren Subjekt selbst geschichtlich ist und deren Zielrichtung sich gegen ein ungeschichtliches Verständnis des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte wendet. Dies wird besonders deutlich aus den Sätzen, mit denen Dilthey das Apriori Kants kritisiert:

Das Apriori Kants ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins und seine Voraussetzungen, wie ich sie begreife, sind lebender gesichtlicher Prozeß, sind Entwicklung, sie haben ihre Geschichte. [...] Das Leben der Geschichte ergreift auch die scheinbar starren und toten Bedingungen, unter denen wir denken. (GS XIX, 44)

Diese Sätze sind für Diltheys erkenntnistheoretischen Ansatz fundamental. Entgegen der landläufigen Ansicht, dass die »Kritik der historischen Vernunft« eine selbstständige Parallelentwicklung zur Grundlegung der empirisch-mathematischen Naturwissenschaften darstellen soll, geht aus ihnen hervor, dass Diltheys historischer Ansatz breiter angelegt ist, indem er Natur- wie Geisteswissenschaften gleichermaßen umfasst. Naturwissenschaftliche Theorien sind, ebenso wie die verschiedenen Denkmödelle in der Gesellschafts- und Geschichtstheorie, Paradigmata eines Erkenntnisprozesses, der nicht nur in seinen Ergebnissen, sondern auch in seinen Voraussetzungen geschichtlich, ein »Vorgang in der Geschichte des Menschengeschlechtes« (GS VIII, 172) ist. Die Wissenschaftsgeschichte wird damit der Logik und Erkenntnistheorie vorgeordnet, womit Dilthey eine Entwicklung vorwegnimmt, die auch im Bereich der Naturwissenschaften seit Thomas S. Kuhn<sup>14</sup> zu einer verstärkten Historisierung geführt hat.

Die *Breslauer Ausarbeitung* beginnt mit dem Satz der Phänomenalität, der besagt, dass Gegenstände und Ideen ebenso gut wie Ge-

---

<sup>14</sup> Th. S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a. M. 1973.

fühle und selbst andere Personen »nur [...] als Tatsachen meines Bewußtseins« (GS XIX, 58) da sind. Das Wort »Bewußtsein« hat hier einen erheblich umfassenderen Sinn als in der kognitivistisch verengten Erkenntnistheorie, die mit Descartes und seinen Nachfolgern anhebt. Während Dilthey die Erkenntnistheorie von Locke, Hume und Kant mit dem berühmt gewordenen Verdikt kritisiert, in den Adern ihres erkennenden Subjekts rinne »nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit« (GS I, XVIII), will er selbst den »ganzen Menschen«, das »wollend fühlend vorstellende Wesen« (ebd.), zur Grundlage der Erkenntnistheorie machen. Dementsprechend schließt »Bewußtsein« neben der kognitiven nicht nur die emotionale und volitive Seite des psychischen Lebens ein – ein Gedanke, der in Diltheys Strukturpsychologie breit ausgeführt wird –, sondern ist auch offen zur Leib- und Sozialsphäre hin:

Körper ist das Kontinuum, außerhalb dessen mein Wille unmittelbar Bewegungen hervorbringt und das Spiel der Gefühle erlebt. [...] Direkt erfahren aber wird erst durch Bewegung, Bewegungsgefühl und Tast- und Widerstandsgefühl die Realität. Und nur weil sie erfahren ist, sind für uns die Gegenstände des Gesichtssinnes real. (GS XIX, 22)

Dilthey wendet sich gegen die auf der Vorherrschaft des Gesichtssinnes beruhende intellektualistische Verkürzung der Erkenntnistheorie, die er durch eine das »Leibapriori der Erkenntnis«<sup>15</sup> einbeziehende Erkenntnisanthropologie ersetzen will. Dazu gehört auch der Bezug auf ein »Selbst außer uns, ein Du« (GS XIX, 170), durch den die vom einzelnen Subjekt ausgehende Erkenntnistheorie von vornherein ins Soziale ausgeweitet wird. Diltheys Grundlagenreflexion enthält Ansätze, die in die Richtung einer *sprachlich-kommunikativen Sozialphilosophie* weisen – man muss allerdings hinzufügen, dass die Belege im Gesamtwerk verstreut und nicht systematisch ausgeführt sind. Immerhin verdankt auch einer der Begründer des Symbolischen Interaktionismus, George H. Mead, Dilthey wesentliche Anregungen.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> K.-O. Apel: Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht, in: J. Habermas u.a. (Hrsg.): Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a.M. 1971, 11.

<sup>16</sup> G. H. Mead studierte 1889/90 in Berlin und begann bei Dilthey eine Dissertation zur Kritik des empiristischen Raumbegriffs. Zum Einfluss Diltheys auf Mead vgl. H. Joas: Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead. Frankfurt a.M. 1980, 45 ff.

Etwa ab Mitte der 90er Jahre ersetzt Dilthey den Ansatz beim Bewusstsein, der bereits auf den »ganzen Menschen« (GS I, XVIII) ausgerichtet war, durch eine *Philosophie des Lebens*, die ihr Zentrum, oder besser: ihre beiden elliptischen Brennpunkte, einerseits in einer zur biologischen »Natur« des Menschen hin offenen, durch »deskriptive und komparative Psychologie« erfassbaren »Struktur des Seelenlebens« (GS V, 200), andererseits in einer Philosophie der »Lebensäußerungen« und des »Ausdrucks« (GS VII, 205) hat. Das hierauf basierende psychologisch-hermeneutische Verfahren gilt als zentraler Ansatzpunkt der Geisteswissenschaften, wobei zu beachten ist, dass Dilthey im Spätwerk nicht, wie es Groethuysens Vorbericht zu Bd. VII der *Gesammelten Schriften* nahezulegen scheint, die psychologische durch eine hermeneutische Grundlegung ersetzen, sondern sie nur entsprechend erweitern will.<sup>17</sup> Allerdings geht es hier, wie bereits erwähnt, vor allem um das Verstehen von Literatur, Kunst und Geschichte und die entsprechenden interpretativen Verfahren (vgl. GS VII, 216ff.), während seine früheren Arbeiten sich mehr auf die sozialen Handlungswissenschaften konzentrieren. Ihr primärer Gegenstand sind interaktionelle Verflechtungen in »Systemen der Kultur« und in der »äußeren Organisation« der Gesellschaft (GS I, 53), die Bildung von Gemeinschaften und »Verbänden« (GS I, 70) sowie wirtschaftliche Besitzverhältnisse, Klasseninteressen und die dadurch bedingten Bezüge von »Herrschaft, Abhängigkeit, Freiheit, Zwang« (GS I, 68). Das Verflochtensein in diese Zusammenhänge bildet nach Dilthey – etwas salopp formuliert – eine Voraussetzung dafür, überhaupt zu verstehen, was in Gesellschaft und Geschichte vor sich geht. Das enthebt die auf diesem Gebiet tätigen Wissenschaftler jedoch nicht der Notwendigkeit, eine Wissenschaftssprache zu entwickeln, die geeignet ist, diese Verhältnisse möglichst sachgerecht zu erfassen. Hierher gehört vor allem die Unterscheidung von *Tatsachen, Normen und Werten*, die als nächstes zu thematisieren ist.

---

<sup>17</sup> Vgl. zu dieser in der neueren Dilthey-Forschung ziemlich einhellig vertretenen Auffassung G. Kühne-Bertram, F. Rodi (Hrsg.): *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*. Göttingen 2008, 10 ff.

## II.

Zu Beginn der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* gibt Dilthey eine allgemeine Definition dessen, was unter Wissenschaft verstanden werden soll.

Unter Wissenschaft versteht der Sprachgebrauch einen Inbegriff von *Sätzen*, dessen Elemente *Begriffe*, d.h. vollkommen bestimmt, im ganzen Denkzusammenhang *allgemeingültig*, dessen Verbindungen *begründet*, in dem endlich die Teile zum Zweck der Mitteilung in einem Ganzen verbunden sind, weil entweder ein Bestandteil der Wirklichkeit durch diese Verbindung von Sätzen in seiner Vollständigkeit *gedacht* oder ein Zweig der menschlichen Tätigkeit durch sie *geregelt* wird. (GS I, 4f., kursiv H. J.)

Wissenschaft ist nach dieser Definition ein kommunikativ vorangetriebener Erkenntnisprozess, der sich in einem Zusammenhang von Sätzen konkretisiert. Die verwendeten Begriffe sollen klar definiert, konstant und allgemeingültig sein, d.h. für alle Sachverhalte, die darunter fallen, und intersubjektiv gelten. Ihre Verbindung soll »*begründet*« sein – wodurch, sagt Dilthey nicht, aber man kann vielleicht ergänzen: durch sprachlich-sinnhafte Konsistenz, Ableitbarkeit im Sinne logischen Schließens und Nachprüfbarkeit. Der letzte Teil der Definition weist hin auf den Grundunterschied von *theoretischer* und *praktischer Zielsetzung*:

Die Geisteswissenschaften [...] verknüpfen in sich *drei unterschiedliche Klassen* von Aussagen. Die einen von ihnen sprechen ein Wirkliches aus, das in der Wahrnehmung gegeben ist; sie enthalten den *historischen* Bestandteil der Erkenntnis. Die anderen entwickeln das gleichförmige Verhalten von Teilenhalten dieser Wirklichkeit, welche durch Abstraktion ausgesondert sind: sie bilden den *theoretischen* Bestandteil derselben. Die letzten drücken Werturteile aus und schreiben Regeln vor: in ihnen ist der *praktische* Bestandteil der Geisteswissenschaften befaßt. *Tatsachen, Theoreme, Werturteile und Regeln*: aus diesen drei Klassen bestehen die Geisteswissenschaften. Und die Beziehung zwischen der historischen Richtung in der Auffassung, der abstrakt-theoretischen und der praktischen geht als ein gemeinsames Grundverhältnis durch die Geisteswissenschaften. (GS I, 26)

Hier werden drei Hauptarten von Sätzen unterschieden: 1. Sätze, die *einzelne Tatsachen* wiedergeben; 2. Sätze, die durch Abstraktion gewonnene gleichförmige Tatbestände, d.h. *gesetzmäßige Sachverhalte* wiedergeben, und schließlich 3. Werturteile und Regeln, die Dilthey als »*praktische*« Sätze zusammenfasst. Sprachlogisch betrachtet,

handelt es sich um singuläre deskriptive Sätze, generelle deskriptive Sätze und normative Sätze, für die ebenfalls die Unterscheidung singulär/generell getroffen werden kann. Auf den Unterschied zwischen Werturteilen und Regeln bzw. Normen ist später näher einzugehen.

Prinzipiell ist für die Klassifikation von Aussagesystemen, Dilthey zufolge, nicht sosehr die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften, sondern von *theoretischen* und *praktischen* Wissenschaften maßgebend.<sup>18</sup> Die ersteren enthalten »Erkenntnis dessen, was *ist*«, letztere legen fest, was geschehen *soll*, in Richtung auf »Gestaltung der Zukunft« (GS I, 27). Aussagen über Wirklichkeit auf der einen, Werturteile und Imperative auf der anderen Seite bleiben nach Dilthey »auch in der Wurzel gesondert; so entstehen zwei Arten von Sätzen, die primär verschieden sind.« (ebd.) Gleichwohl gilt, dass in den Geisteswissenschaften beide Arten von Aussagen miteinander neben- oder miteinander vorkommen. Hier ist genau auf den Wortlaut zu achten: Dilthey behauptet nicht, dass aus Aussagen über Wirklichkeit praktische Sätze abgeleitet werden können, sondern nur, dass in den Geistes- und Sozialwissenschaften beide Arten von Aussagen vorkommen oder, um es pointierter auszudrücken, vorkommen müssen, wenn die Geisteswissenschaften neben der Erforschung dessen, was *ist* oder war, auch mit der Gestaltung der Zukunft befasst sein sollen.

Wenn in der zitierten Passage singuläre Aussagen über »Wirkliches« mit »historischen« Bestandteilen der Erkenntnis identifiziert werden, dann könnte man mit gleichem Recht auch auf Einzelbeobachtungen in den Naturwissenschaften verweisen. Hier greift jedoch Diltheys frühere Unterscheidung von innerer und äußerer Wahrnehmung bzw. Erfahrung. Historische Tatsachen fallen in die *innere*, naturbezogene in die *äußere* Erfahrung. Dass singuläre *und* generelle Sätze gebildet werden können, gilt dagegen für Natur- und Geisteswissenschaften gleichermaßen. Die Unterscheidung zwischen »idiographisch« und »nomothetisch«, an der Wilhelm Windelband den Unterschied zwischen Natur- und Kulturwissenschaften festmachen möchte,<sup>19</sup> eignet sich deshalb nach Dilthey nicht als Unterscheidungs-

<sup>18</sup> »Der fundamentale Gegensatz, welcher artbildend ist im Inbegriff deduktiver Methoden, ist nicht der von Natur- und Geisteswissenschaften, sondern von theoretischen und praktischen Wissenschaften.« (Aus einem unveröffentlichten Mskr. zur *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, zit. nach H. Johach: Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey. Meisenheim/Gl. 1974, 46)

<sup>19</sup> W. Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede

kriterium, denn singuläre und generelle Aussagen kommen in beiden Wissenschaftsgruppen vor. So heißt es im Anschluss an die zitierte Passage aus der *Einleitung*: »Die Auffassung des Singularen, Individualen bildet in ihnen [den Geisteswissenschaften, H. J.] so gut einen letzten Zweck als die Entwicklung abstrakter Gleichförmigkeiten.« (GS I, 26) In den *Beiträgen zum Studium der Individualität* (1895/96) verweist Dilthey auf Ökonomie, Psychologie, Linguistik und Ästhetik als systematische Geisteswissenschaften, die zu generellen Aussagen zu gelangen suchen:

Es sind Gleichförmigkeiten, gesetzliche Beziehungen, was diese systematischen Geisteswissenschaften entwickeln, wenn ihnen das bis heute auch noch nicht in solchem Umfang, als man wünschen möchte, gelungen ist. (GS V, 257)

Wenn die Differenz von gesetzmäßigen und individuellen Aussagen kein Unterscheidungskriterium für Natur- und Geisteswissenschaften bildet und wenn Induktion und Deduktion vom Einzelnen zum Allgemeinen und umgekehrt in beiden Bereichen gleichermaßen möglich sein sollen, worin unterscheidet sich dann Diltheys Konzeption vom Empirismus der Engländer, dessen Übertragung auf die Geschichte er doch ablehnt?

Es sind zwei Argumente, die Dilthey gegen den Empirismus ins Feld führt: Zum einen der Hinweis darauf, dass uns die Tatbestände in der Gesellschaft »von innen verständlich« (GS I, 36, kursiv H. J.) sind, im Unterschied zur Natur, die wir nur äußerlich erkennen können und die uns »stumm und fremd« (ebd.) gegenüber tritt. Zum anderen besteht nach Dilthey in den Geisteswissenschaften »eine Art von *intellektuellem Interesse*, welche den psychischen Tatsachen im Unterschied zu Naturtatsachen zukommt« (GS XVIII, 65, kursiv H. J.). In den Geisteswissenschaften wird nämlich »die Erkenntnis dessen, was *ist*, mit der dessen, was *sein soll*, verknüpft: die aus dem Willen entsprungenen Ordnungen werden in diesen Wissenschaften nicht nur *erkannt* als das, was sie sind, sondern auch *geregelt* in dem Sinne ihrer Zwecke.« (ebd., kursiv H. J.) Beide Argumente sind genauer zu untersuchen.

Dass uns Geschichte und Gesellschaft »von innen« bekannt und infolgedessen vertrauter sind als die Natur, ist ein Topos der idealisti-

---

1894), in: Ders.: Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Tübingen 1907, 364.

schen Philosophie, der über Hegel auf Giambattista Vico und sein berühmtes Axiom »*Verum et factum convertuntur*« zurückgeht.<sup>20</sup> Dilthey gibt diesem Gedanken in den frühen Arbeiten bis zur *Einleitung in die Geisteswissenschaften* eine sozialphilosophische Wendung: Weil wir in die gesellschaftlichen Zusammenhänge erlebend verflochten und an ihnen aktiv beteiligt sind, können wir diese Zusammenhänge verstehen. Die Natur ist uns dagegen nur als ein »Außen, kein Inneres« (GS I, 36) gegeben. In Diltheys eigenen Worten:

Ich *verstehe* das Leben der Gesellschaft. Das Individuum ist einerseits ein Element in den Wechselwirkungen der Gesellschaft, ein Kreuzungspunkt der verschiedenen Systeme dieser Wechselwirkungen, in bewußter Willensrichtung und Handlung auf die Einwirkungen derselben reagierend, und es ist zugleich die dieses alles anschauende und erforschende Intelligenz. (GS I, 37, kursiv H. J.)

Zu den »Tatsachen« in der Gesellschaft hat das Individuum nach Dilthey einen privilegierten Zugang, weil es selbst an ihnen erlebend und aktiv gestaltend beteiligt ist: »Die Gesellschaft ist unsere Welt. Das Spiel der Wechselwirkungen in ihr erleben wir mit, in aller Kraft unseres ganzen Wesens, da wir in uns selber von innen [...] die Zustände und Kräfte gewahren, aus denen ihr System sich aufbaut.« (GS I, 37, kursiv H. J.) Zur hermeneutischen Trias des Spätwerks, die den »Ausdruck« zwischen Erleben und Verstehen positioniert, findet sich hier eine Variante, der zufolge das Verstehen direkt mit dem Erleben verknüpft ist.

Vicos Axiom, dass wir in Geschichte und Gesellschaft das Wahre unzweifelhaft erkennen, weil wir es selbst gestalten, ist für Diltheys Verstehenstheorie modellbildend geblieben, wie noch seine späten Äußerungen zum »Sich-Wiederfinden« des Geistes in seinen Schöpfungen (vgl. GS VII, 148, 191) erkennen lassen. Das Verstehen impliziert einen besonderen Subjekt-Objekt-Bezug, der im Verhältnis zur Natur, die uns nur als Objekt gegenüber steht, nicht gegeben ist. Insofern ist auch in den Sätzen, mit denen wir geschichtliche und gesellschaftliche Vorgänge beschreiben, immer dieser besondere Objektbezug enthalten. Dass damit eine »Lösung« des erkenntnistheo-

---

<sup>20</sup> Zu Vico vgl. K. Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. 5. Aufl. Stuttgart 1967, 113. Dilthey erwähnt Vico im *Grundriss der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* (1865) unter der Literatur zur Erkenntnistheorie der Geschichte an erster Stelle (GS XX, 30).

retischen Problems der Geschichte in Aussicht gestellt sei, sieht H.-G. Gadamer freilich als problematisch an:

[...] daß der Mensch es hier mit sich selbst und seinen eigenen Schöpfungen zu tun hat (Vico), ist nur scheinbar eine Auflösung des Problems, das uns die geschichtliche Erkenntnis stellt. Der Mensch ist sich selbst und seinem geschichtlichen Schicksal in noch ganz anderer Weise fremd, als ihm die Natur fremd ist, die nicht von ihm weiß. [...] In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens.<sup>21</sup>

Die Tragweite des Sich-selbst-Verstehens aus der Geschichte beurteilt Dilthey offensichtlich nicht so skeptisch wie Gadamer, der gegenüber dem »Machen« der Geschichte das Übergewicht der Tradition, aus der wir stammen und von der wir bestimmt sind, betont.

Für andere Philosophen und Soziologen der Zeit – es ist die Zeit der Ausdifferenzierung der *Soziologie* aus der Philosophie, in der Dilthey schreibt – ist die Adaptation von Vicos Grundsatz, die im Anschluss an die Philosophie des Deutschen Idealismus noch beim frühen Marx nachwirkt, nicht mehr selbstverständlich. Georg Simmel befasst sich zwar wie Dilthey mit dem Verstehen kultureller Objektivationen in Geschichte und Gesellschaft und der Rolle des Einzelnen als »Kreuzungspunkt« (GS I, 51) verschiedener sozialer Kreise, doch zwischen objektiver und subjektiver Kultur, zwischen der institutionellen und technischen Entwicklung der Gesellschaft und den Möglichkeiten des Einzelnen, darauf bestimmend einzuwirken, sieht er eine wachsende Diskrepanz und Entfremdung.<sup>22</sup> Emile Durkheim schließlich formuliert als Grundprinzip der Soziologie, »daß die soziologischen Tatsachen *wie Sachen* untersucht werden müssen, d. h. als Wirklichkeiten, die außerhalb des Individuums liegen.«<sup>23</sup> Hier wird auf den verstehenden Zugang des Einzelnen zur sozialen Wirklichkeit verzichtet, um desto besser statistisches Massenverhalten analysieren zu können. Es ist die Geburtsstunde einer objektivierenden

<sup>21</sup> H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. Aufl. Tübingen 1965, 260f.

<sup>22</sup> Vgl. H. Johach: Dilthey, Simmel und die Probleme der Geschichtsphilosophie, in: G. D'Anna, H. Johach, E. Nelson (Hrsg.): Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages. Würzburg 2013, 239f.

<sup>23</sup> E. Durkheim: Der Selbstmord. Frankfurt a. M. 1983, 20 (kursiv H. J.).

den Wissenschaft vom Sozialen, die sich von Diltheys Lebensphilosophie mit ihrer Kultur des »ganzen Menschen«, der das Ganze, das er beschreibt, auch versteht, da er mitgestaltend involviert ist, zunehmend entfernt. Es ist jedoch zu fragen, ob ein derart objektivierender Blick auf die soziale Wirklichkeit, begleitet von einer sachlich-deiktiven Wissenschaftssprache, in den Wissenschaften vom Menschen genügt oder ob damit nicht zu viel – vielleicht sogar das Wesentliche – preisgegeben wird.

An dieser Stelle gewinnt Diltheys zweite Aussage an Gewicht, der zufolge den Geisteswissenschaften auf Grund ihrer Praxisorientierung eine besondere »Art von intellektuellem Interesse« (GS XVIII, 65) zu Grunde liegt. Worin dieses Interesse besteht, hat Jürgen Habermas mit seiner Unterscheidung von *empirisch-analytischen* und *historisch-hermeneutischen* Wissenschaften verdeutlicht: »In den Ansatz der empirisch-analytischen Wissenschaften geht ein technisches, in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein praktisches Erkenntnisinteresse ein.«<sup>24</sup> Habermas greift dabei auf die klassische Unterscheidung von *technē* und *praxis* bei Aristoteles zurück: *Technē* ist die Kunst des Herstellens, die man beherrscht, wenn man weiß, welche Mittel man einsetzen muss, um einen vorausgesetzten bzw. angestrebten Zweck zu erreichen. In den empirisch-analytischen Wissenschaften ist die technische Anwendbarkeit nicht erst mit der tatsächlichen Anwendung, sondern bereits mit der Suche nach prognostisch aussagekräftigen Gesetzmäßigkeiten gegeben: Bei vorgegebenen oder ad hoc festgelegten Zielen kann man mit Hilfe bekannter Gesetzmäßigkeiten die passenden Mittel berechnen. Offen bleibt freilich, wer die Ziele bestimmt, deshalb bleibt die technische oder »instrumentelle« Vernunft »positivistisch halbiert«.<sup>25</sup> Die historisch-hermeneutischen Wissenschaften unterstehen dagegen einem andersartigen Interesse: dem an der »Erhaltung und Erweiterung der Intersubjektivität möglicher handlungsorientierender Verständigung«.<sup>26</sup> Sie haben das menschliche Leben und die *Lebenspraxis* selbst zum Inhalt und nicht die Bereitstellung von Mitteln für einen vorgegebenen Zweck.

---

<sup>24</sup> J. Habermas: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1969, 155.

<sup>25</sup> Vgl. J. Habermas: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Th. W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied 1969, 235–266, bes. 260ff.

<sup>26</sup> J. Habermas: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, a.a.O., 158.

Dilthey hat sich über den instrumentellen Charakter der Erkenntnisgewinnung in den Naturwissenschaften nicht klar geäußert; seine Aussagen zur »erklärenden« Methode in der Psychologie (vgl. GS V, 158 ff.), die in umgekehrter Richtung ihre technische Anwendung ermöglicht,<sup>27</sup> dienen nur als Kontrastfolie für sein »eigentliches« Thema, die Theorie der Geisteswissenschaften. Die Habermasche Adaptation der Aristotelischen Unterscheidung zwischen *technē* und *praxis* für die unterschiedlichen Erkenntnisinteressen ist gleichwohl mit Diltheys Sicht vereinbar, da ihm zufolge die Geisteswissenschaften menschliches Handeln nicht nur deskriptiv analysieren, sondern auch normativ begründen und regeln sollen. Dieses praktische Interesse ist nicht als Interesse von Einzelnen oder bestimmten Menschengruppen aufzufassen, sondern mit den Wissenschaften selbst verbunden – und das heißt: von den konkreten Akteuren ablösbar, gewissermaßen auf quasi-transzentaler Ebene angesiedelt.

In der Anfangszeit seiner Theoriebildung ist bei Dilthey, was die praktischen Aussagen betrifft, ein gewisses Schwanken zu bemerken. Während er in der Habilitationsschrift *Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins* (1864) auf den Spuren Kants und Schopenhauers das normative Fundament der Ethik freizulegen versucht, indem er sich mit dem »absoluten Wert des guten Willens« (GS VI, 17) oder den »Beweggründen des Wohlwollens, der Sympathie, des Mitleids« (GS VI, 34) auseinandersetzt, zeigt er sich in der *Abhandlung von 1875* beeindruckt von ethnologischen Forschungen, die bei aller Konstanz doch eine gewisse Variabilität des moralischen Empfindens nahelegen, und behauptet, Moralität halte sich im Allgemeinen im Rahmen der Sitte, der Form des Stetigen und Allgemeinen in Handlungen, die von Kultur zu Kultur variieren. Nachdem er auf John St. Mill und Robert v. Mohl als Vertreter einer »Gesellschaftswissenschaft«, in der die »Handlungen ganzer Massen von Menschen« untersucht werden, näher eingegangen ist, zieht er den Schluss:

Es ist wahr, daß die Untersuchung der *Handlungen* der Menschen, der Veränderungen ihrer Gewohnheiten wie des Stetigen in denselben ganz wertlos ist für die Grundlegung der Ethik. Keine Brücke führt von der Anschau-

<sup>27</sup> Nach dem sog. »Covering-law-Modell« der wissenschaftlichen »Erklärung« mit Hilfe von gegebenen Antecedensbedingungen und bekannten Gesetzen (vgl. C. G. Hempel: The Function of General Laws in History, in: Ders.: Aspects of Scientific Explanation. New York 1965) können künftige Ereignisse prognostiziert und herbeigeführt werden, wenn man die Antecedensbedingungen entsprechend setzt.

ung menschlicher Charaktere und ihres verworrenen Handelns zu dem *Sollen*, dem Ideal. (GS V, 67; kursiv H. J.)

Hiernach sieht es so aus, als ob Dilthey eine *empirische* Wissenschaft vom menschlichen Handeln, die sich auf massenstatistische Erhebungen mit beobachtbaren Konstanten und Veränderungen stützt, von der Ethik als *normativer Disziplin* rigoros trennen will. Aus dem, wie sich die Menschen faktisch verhalten, geht nicht hervor, dass dieses Verhalten auch gesollt oder sittlich geboten ist, und es bleibt ebenso offen, wie sich der Forscher selbst dazu stellt, d. h. wie er die Ergebnisse wertet und was er mit seinen Forschungen erreichen will. Sprachlich gesehen, geht es darum, deskriptive von präskriptiven Sätzen zu unterscheiden (vgl. GS I, 26f.). Aus beschreibenden können keine normativen Sätze abgeleitet werden. Versucht man es dennoch, so unterliegt man leicht einem *naturalistischen Fehlschluss*, wie dies seit G. E. Moore genannt wird.<sup>28</sup> Will man einen solchen Fehlschluss vermeiden, so muss man als Erstes anerkennen, dass deskriptive Tatsachenfeststellungen und normative Handlungsaufforderungen verschiedenen Satzklassen angehören.

Auch wenn Dilthey die Unterscheidung von Tatsachen und Normen, deskriptiven und präskriptiven Sätzen als selbstverständlich voraussetzt, geht sein Interesse, aufs Ganze gesehen, nicht dahin, das Sein vom Sollen zu trennen, sondern deren Aufeinander-Bezogensein – was nicht heißt: die Ableitbarkeit des Einen aus dem Andern – aufzuzeigen. Seine Herangehensweise beruht zunächst auf der bewusstseinsphänomenologischen »Selbstbesinnung«, später, in den Psychologie-Abhandlungen der neunziger Jahre und in den letzten Vorlesungen und Entwürfen zur Logik und Wertlehre, auf der *Strukturpsychologie*. In diesen Entwürfen wird erkennbar, dass Dilthey die klassische Dreigliederung des »Seelenlebens« in Erkennen, Wollen und Fühlen nicht nur dem wissenschaftlichen Erkennen, sondern auch den Normen und Werten des praktischen Lebens zu Grunde legt. Die drei Seiten des psychischen Lebens sind in der psychischen Struktur miteinander verwoben, ohne aufeinander rückführbar zu sein, und zwar ist für das theoretische *Erkennen* das »gegenständliche Auffassen« maßgebend, mit der Verbindung von Subjekt und Prädikat im Urteil und der Verbindung von Urteilen zu einer »gegenständlichen Ordnung nach Gesetzen« (GS XXIV, 205). Für den *normativen*

---

<sup>28</sup> Vgl. G. E. Moore: *Principia Ethica*. Stuttgart 1970, 78 ff.

Bereich bildet ein »Streben, eine Tendenz, eine Intention« im Hinblick auf eine »Zweckvorstellung« (GS XXIV, 192) den Ausgangspunkt. Eine Norm entsteht dadurch, dass »der Zweck alle der Gemeinsamkeit Zugehörigen bindet« und so eine Unterordnung des Einzelnen unter einen »Zweckzusammenhang« entsteht. Vermittelnd wirken dabei die »Gefühlswerte des in der Wirklichkeit Enthaltenen« (GS XXIV, 194). Das Gefühl nimmt – zunächst subjektiv, als Vorgang in der Psyche des Einzelnen – eine *Bewertung* des in der inneren Wahrnehmung Gegebenen vor: »Mir ist schrecklich zumute, ich bin traurig.« (ebd.) Generell entstehen Werte dadurch, dass »zu den Wirklichkeitsaussagen eine Wertbestimmung hinzutritt« (GS XXIV, 195). Die Wertungen lassen einen Zustand oder ein Objekt als schön oder hässlich, erstrebens- oder tadelnswert, gut oder schlecht, nützlich oder schädlich erscheinen, je nachdem, welcher Wertbereich angesprochen wird. So ergibt sich für das Handeln die *Norm*, diesen Zustand herbeizuführen, dieses Objekt zu realisieren oder diesen Zweck zu erreichen. Damit sind alle drei Klassen von Sätzen in den psychischen Funktionen des gegenständlich Auffassens, des Fühlens und Wollens verankert.

Dilthey macht auf eine wichtige sprachliche Unterscheidung aufmerksam: Wir beurteilen eine Aussage über eine Handlung als »richtig«, wenn letztere nach einer Regel erfolgt und zweckmäßig ist und/oder nach allgemeinen Wertgesichtspunkten moralischer, ethischer oder ästhetischer Art akzeptiert wird. Wir bezeichnen dagegen eine Aussage als »wahr«, wenn das, worauf sie sich bezieht, wirklich zutrifft (vgl. GS XIX, 79). Für das Gegenteil verwenden wir in beiden Fällen das Wort »falsch«. Für reine Wertaussagen haben wir jedoch keine derart qualifizierende Bewertung wie bei wahr/falsch oder richtig/falsch. Allenfalls lässt sich eine Differenzierung zwischen »positiv« und »negativ« vertreten, aber das ist nur eine Art Verlegenheitslösung, »weil wir keinen generellen Ausdruck für alle Modifikationen des Gefühls in Lust, Billigung, Gefallen besitzen« (GS XXIX, 261). Dem entspricht ein besonderer Status der *Werte* in erkenntnistheoretischer oder ontologischer Hinsicht (wenngleich Dilthey nie, wie Max Scheler und Nicolai Hartmann, im Rahmen einer »Ontologie« von Werten gesprochen hat): Werte »sind« nicht wie reale Dinge oder Sachverhalte und sie lösen auch kein unmittelbares »Sollen« aus wie Imperative oder allgemeine Normen, sondern sie »gelten«.

Zu dem, was Dilthey »Logik«, »logische Operationen« oder »logische Grundlegung« (GS XXIV, 1 f.) nennt, ist eine Erläuterung not-

wendig, denn sein Verständnis unterscheidet sich nicht unerheblich von dem der mathematisch-logischen Wissenschaftstheorie. Nach Dilthey ist die Logik grundsätzlich im *menschlichen Leben* fundiert und ohne dieses Leben gibt es für ihn keine Logik. Eine »formale« Logik, die vom Leben gänzlich abstrahiert, hält Dilthey für eine »unfruchtbare Abstraktion« (GS XXIV, 70). Auch da, wo Werte verglichen, Ziele festgestellt und Verhältnisse von Zweck und Mitteln untersucht werden, ist die »Beziehung auf eine Wirklichkeit mitgedacht, innerhalb derer unser Handeln verläuft« (ebd.). Die Abstraktion, die zu jeder Art von Begriffs- und Theoriebildung gehört, hat für Dilthey also klare Grenzen.

Als letztes Wort zu diesem – notgedrungen sehr verkürzten – Durchgang durch Diltheys Logik der deskriptiven und präskriptiven Sätze sowie der Werturteile soll eine kurze Passage aus Diltheys Kolleg vom Sommersemester 1906, seiner letzten Vorlesung, dienen:

Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, daß die heute beliebte Betonung der Normen des menschlichen Geistes als solchen, unabhängig von der Wirklichkeit, die ein höheres Dasein über derselben gleichsam führen sollen, daß diese Betonung der Normen des Denkens, des Wollens, des ästhetischen Fühlens etc. nie losgelöst werden darf von der *Wirksamkeit des Subjekts*, in welchem diese Normen auftreten, auf welche sie sich beziehen. Es ist unfruchtbare, eine solche Theorie der Normen zum Ausgangspunkt der Erkenntnis machen zu wollen. (GS XXIV, 70; kursiv H. J.)

### III.

Nach der Erörterung von Diltheys Aussagen zu »Tatsachen, Theoremen, Werturteilen und Regeln« (GS I, 26) und ihrer Verankerung im psychischen Strukturzusammenhang scheint es angebracht, auch auf gesellschaftlich-historischer Ebene nach dem »Sitz im Leben« zu fragen. Die Frage könnte auch lauten: Was ist das *treibende Motiv* hinter Diltheys Wissenschaftsphilosophie? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich das einleitende Kapitel der *Ethik-Vorlesung* (1890) heranziehen, dessen Resultate Dilthey später, im sog. *Berliner Entwurf* (ca. 1893), und dann nochmals in der Vorlesung über *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie*, die er am Anfang des Vorlesungszyklus zum *System der Philosophie* (ab 1897) vorzutragen pflegte, zusammengefasst hat (vgl. GS XIX, 303 f.; VIII, 190 ff.).

Der Auftakt der Ethik-Vorlesung bietet m. E. einen Schlüsseltext

zum Verständnis Diltheys, weil hier a) eine *Bestandsaufnahme* der damaligen wissenschaftlich-geistigen und gesellschaftlichen Lage aus Diltheys Sicht, b) seine tiefreichende *Besorgnis* über diese Lage und c) eine praktische *Funktionsbestimmung* für Philosophie und Geisteswissenschaften erkennbar wird.

Diltheys Bestandsaufnahme registriert zunächst ein »Fortschreiten des naturwissenschaftlichen Geistes«, vor allem in der Biologie, die den Menschen durch »Zuchtwahl, Vererbung, Anpassung«, m. a. W. durch die Fakten der *Darwinschen Evolutionslehre* bestimmt sieht und über diese einen wissenschaftlichen Zugang zur Geschichte sucht. Darauf gründet sich das »religiös-metaphysische Prinzip der Diesseitigkeit des Lebensideals« (GS X, 14).

Ein zweiter kritischer Punkt ist nach Dilthey das »Auftreten der sozialen Frage« und die »Richtung der arbeitenden Klasse auf die Umgestaltung der Gesellschaft« (ebd.). Der *Sozialismus* bestreite, dass »Eigentum, Ehe und Familie fortan als unveränderliche Grundlagen der Gesellschaft und ihres Handelns« zu betrachten seien (GS X, 15). Als »Hauptschrift« des Sozialismus nennt Dilthey *Das Kapital* von Karl Marx,<sup>29</sup> dessen Stärke in der »Analysis der politischen Ökonomie« (GS X, 16) liege. Als Quintessenz sozialistischer Auffassungen und Bestrebungen notiert er:

In dieser Gesellschaft herrscht mit naturgesetzlicher Notwendigkeit das Kapital. Die arbeitende Bevölkerung vermehrt sich beständig in dem Maße, daß die ärmste erträgliche Art von Lebenshaltung bestehen bleibt. Nur die Veränderung der bestehenden Verhältnisse von Eigentum, Erbrecht, Ehe und Familie ermöglicht eine gerechtere Ordnung. (GS X, 16)

Der dritte Punkt betrifft die Auflösung der christlichen Dogmen durch die liberale Theologie und der vierte die »naturalistische Darstellung« in der Kunst, vor allem im zeitgenössischen französischen Roman, wodurch die »Idealität« des Lebens aufgehoben werde (GS X, 16 f.). Insgesamt ergibt sich für Dilthey folgendes Fazit:

So sucht die gegenwärtige europäische Gesellschaft Prinzipien, welche unter ganz veränderten Umständen die *Bedeutung des Lebens* aufklären und

---

<sup>29</sup> Zu Marx vgl. auch Diltheys Besprechung des *Kapitals* (1. Bd., 2. Aufl. 1872) in *Westermanns Monatsheften* (G.S. XVII, 186f.) und seine Erwähnung im *Biographisch-literarischen Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie* (1905): »An das naturwissenschaftliche Denken schließt sich, obwohl von Hegel mitbestimmt, die neue sozialistische politische Ökonomie. Marx (Das Kapital 1867 ff.), Engels.« (GS XX, 153)

ihm sein Ziel bestimmen können. Alles Alte ist wie abgenutzt, die naturwissenschaftlichen Theorien scheinen die Grundlagen aufgelöst zu haben, welche bisher den Elementen der Gesellschaft ihre Geltung zuteilten. [...] Aus dieser ganzen Lage entspringt für die Philosophie ein ganz neues Gewicht der *ethischen Fragen*, ein neues Bedürfnis nach ethischen Prinzipien, insbesondere aber: das Prinzip muß eine *Auflösung der sozialen Frage* ermöglichen. (GS X, 17; kursiv H. J.)

Dem entsprechend heißt es im *Berliner Entwurf*:

So entsteht die Aufgabe eines neuen Aufbaues einer gesellschaftlichen Epoche, welcher das Gültige des Individualismus in eine *sozial gedachte gesellschaftliche Ordnung* herübernimmt. Eine solche Aufgabe bedarf der Mitwirkung einer Philosophie, welche zur Lösung solcher Aufgaben die Befähigung steigert. (GS XIX, 304)

Fritz K. Ringer hat in seiner Studie *The Decline of the German Mandarins* (1969) auf das verbreitete Krisenbewusstsein in der deutschen geistes- und sozialwissenschaftlichen Professorenschaft im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts hingewiesen.<sup>30</sup> Diltheys Äußerungen sind ein eindrucksvoller Beleg für diese Krisenstimmung. Aus ihnen wird aber auch deutlich, dass Dilthey von der Philosophie und den Geisteswissenschaften einen Beitrag zur Krisenbewältigung durch Vermittlung von *Werten* und das Aufstellen von *Regeln* für die politisch Handelnden erwartet. Letzteres lässt sich u.a. an seinen Vorschlägen zur Lösung der »sozialen Frage« zeigen.

In Deutschland erfolgte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine rasche Industrialisierung, verstärkt durch den Kapitalzstrom infolge der französischen Reparationen nach dem Deutsch-Französischen Krieg (1870/71), wovon die Industriearbeiterschaft allerding in keiner Weise profitierte; vielmehr musste sie zur wirtschaftlichen noch die politische Unterdrückung durch das Sozialistengesetz (1878–1890) hinnehmen. Die daraus resultierende soziale Krise, die in der Hauptstadt des Deutschen Reiches besonders spürbar war, bildete keineswegs nur ein Thema »radikaler« Theoretiker und Politiker in den Parteien, sondern auch – gerade in der verharmlosenden Benennung als »soziale Frage« – eine Angelegenheit »bürgerlicher« Theoretiker an den Universitäten, vor allem unter den Nationalökonomien. Dilthey stand, obwohl die Ökonomie sicher nicht seine

---

<sup>30</sup> Vgl. F. K. Ringer: Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933. Stuttgart 1983, 47 ff.

wissenschaftliche Domäne war, den Auffassungen Gustav Schmollers nahe, zu dessen *Grundriß der Volkswirtschaftslehre* sich in seinem Nachlass eine wohlwollende Besprechung erhalten hat (GS XI, 254–258).<sup>31</sup> Schmoller vertrat, wie etliche andere Mitglieder im 1872 gegründeten *Verein für Socialpolitik*, den Standpunkt, dass sich der Staat auch aus ethischen Gründen ins Wirtschaftsleben einmischen müsse, um die Auswüchse des Kapitalismus abzumildern, die Arbeiter in die Gesellschaft zu integrieren und auf diese Weise eine soziale Revolution zu verhindern. Er selbst und andere Anhänger dieser Auffassung wurden deshalb von ihren Gegnern als »Kathederoszialisten« verspottet. Zu den damals diskutierten Ideen, die auch heute noch aktuell sind, gehörten u.a. »Sozialversicherungspläne, Fabriküberwachungsgesetze, [...] progressive Steuersätze, eine Festsetzung von Mindestlöhnen [!], begrenzte öffentliche Arbeitsprogramme und Rechtsschutz für gewerkschaftliche Lohnverhandlungen«.<sup>32</sup>

Dilthey hat sich zwar nicht direkt auf der Ebene derartiger sozialpolitischer Vorschläge, die das freie Spiel der Kräfte im Wirtschaftsleben flankieren oder begrenzen sollen, geäußert, aber sowohl seine *Ethik* als auch seine *Pädagogik* – beides »praktische« Disziplinen – enthalten Aussagen, die auf eine gewisse Nähe zu den sog. Kathederoszialisten schließen lassen. So heißt es im *System der Ethik*:

Die Arbeit ist die Grundlage aller gesellschaftlichen Leistungen. Die dauernde Zufriedenheit und die Herrschaft über die Leidenschaften ist an die Arbeit gebunden. [...] Norm auch von da aus: die Ordnung der Gesellschaft muß eine *individuelle Entwicklung für alle ermöglichen*, also darf es keine Arbeitssklaven geben. *Jeder Arbeiter wird ein Glied der Gesellschaft.* (GS X, 89, kursiv H. J.)

Der letzte Satz hat eindeutig normativen Sinn: Weil die Arbeit im bestehenden Wirtschaftssystem keine individuelle Entwicklung für alle ermöglicht und die Industriearbeiterschaft an den Rand der Ge-

<sup>31</sup> Eine freundschaftlich-kollegiale Beziehung zu Gustav Schmoller bestand schon seit dem Beginn von Diltheys Lehrtätigkeit in Berlin, nachdem Schmoller im Methodenstreit mit K. Menger dessen *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere* (1883) kritisch rezensiert und Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* als positives Gegenbeispiel angeführt hatte (G. Schmoller: Die Schriften von K. Menger und W. Dilthey zur Methodologie der Staats- und Socialwissenschaften, in: Ders.: Zur Literaturgeschichte der Staats- und Socialwissenschaften. Leipzig 1988, 276–304). Dilthey wird auf Grund seiner historischen Orientierung als »vollständiger Antipode« Mengers bezeichnet.

<sup>32</sup> F. K. Ringer: Die Gelehrten, a.a.O., 137.

sellschaft gedrängt wird, sollen Maßnahmen zur besseren sozialen Integration ergriffen werden. Die allgemeine Richtung sozialen Fortschritts wird von Dilthey mit »Erweiterung von Freiheit, Genuss und Kultur über alle Stände« (GS VII, 373) angegeben. Ein Mittel, dieses Ziel zu erreichen, sieht Dilthey in der Bildungspolitik:

Auf diese Weise enthält die Fortbildung des Schulwesens einen Beitrag zur Lösung der *sozialen Frage*. Diese ist ja in Wirklichkeit ein Bündel von Fragen, und die Auflösung derselben vollzieht sich daher durch ganz verschiedene Systeme von Maßregeln. Der Druck, der auf den körperlich hart arbeitenden Klassen lastet, würde am edelsten gemindert durch die Hoffnungen, welche ihnen gestatten, den Kindern *jeden ihren Anlagen entsprechenden Beruf nicht nur in abstracto rechtlich offen, sondern tatsächlich zugänglich zu sehen.* (GS IX, 199, kursiv H. J.)

Dies mag genügen, um zu zeigen, dass Dilthey von den Geistes- und Sozialwissenschaften bzw. deren akademischen Vertretern nicht nur historische Untersuchungen und empirische Ergebnisse, sondern auch praktische Vorschläge – z.B. in Form von Empfehlungen für Gesetzesvorhaben – erwartet, nach denen die einzelnen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens gestaltet werden sollen. Mit seiner eigenen Domäne, der Philosophie, verbindet er dagegen weniger direkte Handlungsempfehlungen, sondern eher eine Stärkung des *Wertbewusstseins* für die »höheren Klassen«, wie er in einem Brief an Yorck vom 29.2.1892 schreibt:

In solchen Zeiten empfindet man doppelt, daß nur aus *philosophischer Selbstbesinnung* Vertiefung der höheren Klassen kommen kann. Sie wird bei Ihnen [Graf Yorck] mehr der Begründung religiöser Lebensstellung direkt dienen. Bei mir ist sie zunächst darauf gerichtet, die selbständige Macht der Geisteswissenschaften zu erhöhen, wodurch dann die *selbständige Gel tung der sittlich-religiösen Motive* auch mehr zur Anerkennung gebracht wird.<sup>33</sup>

Man kann hier zwei Ebenen der Argumentation und der Begrifflichkeit unterscheiden, die Dilthey allerdings nicht immer klar auseinanderhält: Zum einen die Ebene der *Werthaltungen*, die, wie der Briefwechsel mit Yorck eindringlich zeigt, im Grenzbereich zwischen individueller Moral, religiöser »Lebensstellung« und philosophischer

---

<sup>33</sup> S. v. d. Schulenburg (Hrsg.): Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897. Halle/S. 1923, 139 (Brief Diltheys v. 29.2.1892, kursiv H. J.)

»Selbstbesinnung« angesiedelt sind, und zum andern die Ebene konkreter *Handlungsnormen*, die vor allem für den sozialen Bereich mehr oder minder klare Regelungen enthalten, was zu tun und zu lassen ist. Auf der Ebene der Werte bilden sich Orientierungen und es eröffnen sich Handlungsmöglichkeiten, Werte enthalten jedoch keine direkten Handlungsanweisungen.<sup>34</sup>

## IV.

Bekanntlich hat Max Weber in seinem Aufsatz über *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), dessen Thematik von ihm wiederholt aufgegriffen wurde,<sup>35</sup> gefordert, zwischen empirischer Erkenntnis und normativen Regeln, zwischen Tatsachenforschung und der Frage, wie man »innerhalb der Kulturgemeinschaft und der politischen Verbände handeln solle«,<sup>36</sup> zwischen Sozialwissenschaft als »denkender Ordnung der empirischen Wirklichkeit« und Sozialpolitik, in der um die »regulativen Wertmaßstäbe selbst gestritten werden kann und muß«,<sup>37</sup> scharf zu trennen. Sein Standpunkt besagt, kurz gefasst, »daß es niemals Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft sein kann, bindende Normen und Ideale zu ermitteln, um daraus für die Praxis Rezepte ableiten zu können.«<sup>38</sup>

Max Webers Ausgangspunkt waren die Diskussionen im *Verein für Socialpolitik*, deretwegen ich vorhin Diltheys Nähe zu Gustav Schmoller erwähnt habe. Schmoller war im *Verein für Socialpolitik* der Hauptvertreter einer wertenden, ethisch bestimmten Sozialwissenschaft, die Weber für überholt hielt. Die »Sezession« der Gruppe, die 1909 die *Deutsche Soziologische Gesellschaft* gründete, ergab sich aus dem Protest gegen die Vermischung von empirischer Sozialwissenschaft mit Ethik und Politik. Dabei richtete sich Max Webers Kritik keineswegs gegen die Notwendigkeit einer Sozialpolitik, sondern gegen den Anspruch, normative Forderungen mit wissenschaftlichen

---

<sup>34</sup> Vgl. H. Joas: Die Entstehung der Werte. Frankfurt a. M. 1999, 258 ff.

<sup>35</sup> Vgl. M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Aufl. Tübingen 1968, 146 ff., 489 ff., 582 ff.

<sup>36</sup> M. Weber: Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, a. a. O., 602.

<sup>37</sup> M. Weber: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, a. a. O., 153.

<sup>38</sup> M. Weber, ebd., 149.

Mitteln begründen zu können. Er plädierte für eine saubere Trennung zwischen Wissenschaft und Politik, wobei letztere für ihn vom Kampf der einzelnen Ordnungen und Werte – Weber spricht sogar von »Göttern und ihrem Kampf«<sup>39</sup> – bestimmt war. Webers Thesen zum häufig missverstandenen Begriff der »Wertfreiheit« in den Sozialwissenschaften bildeten den Ausgangspunkt für eine lang anhaltende Kontroverse in den Sozialwissenschaften, die auch heute noch nicht abgeschlossen ist.<sup>40</sup> Diese Kontroverse hier im Einzelnen nachzeichnen zu wollen, würde zu weit führen; im Hinblick auf Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften und die von ihm als bedrohlich empfundene »Anarchie in allen tieferen Überzeugungen« (GS VIII, 194) ist es jedoch sinnvoll, auf die »Wertbeziehung« in Webers Wissenschaftskonzept näher einzugehen.

Weber entnimmt dieses Konzept der neukantianischen Wissenschaftstheorie Heinrich Rickerts, die Windelbands Trennung zwischen »nomothetischen« und »idiographischen« Wissenschaften insofern weiterführt, als nach ihm die idiographische Methode auf eine »wertbeziehende Begriffsbildung«<sup>41</sup> angewiesen ist. Aus der unübersehbaren Fülle des Wirklichen sondert die historische Forschung ihre Gegenstände unter Wertgesichtspunkten aus, die der jeweiligen Kultur entnommen sind; deshalb zieht Rickert es vor, von »historischen Kulturwissenschaften«<sup>42</sup> anstelle von »Geisteswissenschaften« zu sprechen. Weber übernimmt Rickerts Prinzip der Wertbeziehung zwar für die sozialwissenschaftliche *Gegenstandskonstitution*, d. h. für die Aussonderung dessen, was für eine wissenschaftliche Untersuchung als hinreichend wichtig erachtet wird, er schließt jedoch jegliche Wertung *innerhalb* des Forschungsprozesses aus. Sozialwissenschaftliche Forschung soll sich neben der empirischen Datenerhebung auf die Abschätzung von Folgen und Nebenfolgen bei geplanten Maßnahmen bzw. auf die Geeignetheit der Mittel bei gegebenen Zielen beschränken, also »technischer« Art sein. Welche Ziele angestrebt und welche Maßnahmen letztlich getroffen werden, ist allein Sache der wertenden politischen Entscheidung. Die Wissenschaft hat dabei nur eine klärende, nicht bestimmende Funktion – soweit Max Weber.

<sup>39</sup> M. Weber: Wissenschaft als Beruf, a. a. O., 604.

<sup>40</sup> Vgl. H. Albert, E. Topitsch (Hrsg.): Werturteilstreit. Darmstadt 1979; Th. W. Adorno u. a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied 1969.

<sup>41</sup> H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 2. Aufl. Tübingen 1913, 275.

<sup>42</sup> H. Rickert, ebd., 278.

Dilthey wie Weber reagieren auf eine gesellschaftliche Situation, in der ein *einheitliches Wertbewusstsein* – wenn man überhaupt davon sprechen kann – nicht mehr vorhanden ist. In der Wilhelmischen Zeit waren es unter anderem sozialistische Perspektiven, die den Wertkonsens der Wissenschaftler bedrohten. Dilthey sucht den Pluralismus der Weltanschauungen mit ihren Wertungen auf drei Grundformen zurückzuführen, wobei insbesondere die »naturalistische Erklärung der geistigen Entwicklung« (GS VIII, 107) durch die biologische Evolutionslehre, die Dilthey in unzutreffender Weise mit dem historischen Materialismus in Verbindung bringt, die Ableitung der »höheren Kultur aus dem ökonomischen Fortschritt« und das »naturalistische Ideal« (ebd.) des von religiösen Bindungen emanzipierten Menschen seine erklärten Gegner sind. Er hält sich zwar mit polemischen Äußerungen zurück, aber trotz allen Bemühens um eine möglichst »werturteilsfreie« Typologie der Weltanschauungen sind persönliche Wertungen bei ihm deutlich spürbar. Der *Sozialismus* als zur damaligen Zeit umstürzlerisch auftretende Bewegung, die Dilthey zufolge sogar Eigentum, Ehe und Familie in Frage stellt (was in Bezug auf Ehe und Familie nicht zutrifft und in Bezug auf das Eigentum genauer differenziert werden müsste) wird von ihm vehement abgelehnt. Diltheys eigene Werte ergeben sich aus der Tradition des *deutschen Bildungsbürgertums*, wobei hervorzuheben ist, dass die »Anerkennung der Würde und des Wertes in jedem Individuum, angesehen als Mensch« (VII, 262), eine über dem Parteienstreit liegende Wertvorstellung ist, die auch heute noch Gültigkeit beanspruchen kann, indem sie u. a. der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen<sup>43</sup> und dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland zu Grunde liegt.

Trotz des Ursprungs der Werte im individuellen Gefühl hegt Dilthey die Hoffnung, dass sich Werte bis zu einem gewissen Grad verallgemeinern lassen bzw. dass das Wertempfinden des Einzelnen mit dem seiner Gruppe oder sozialen Klasse – wenn schon nicht mit allen – weitgehend übereinstimmt und insofern nicht rein subjektiv bleibt. Da in der psychischen Struktur des Einzelnen Tatsachen, Normen und Werte verbunden sind, folgert er, dass dies auch in der Wissenschaft der Fall sein könne oder müsse. Anders dagegen Max Weber, der Werte zu Orientierungspunkten eines nur subjektiv vermeinten Sinnes he-

---

<sup>43</sup> Vgl. W. Heidelmeyer (Hrsg.): Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen. 4. Aufl. Paderborn – München 1997, 209.

rabsetzt und eine radikale Subjektivierung der Werte betreibt, bei denen es »nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen ›Gott‹ und ›Teufel‹, gehe.<sup>44</sup> Die Entscheidung für konkrete Werte, die letztlich das Handeln bestimmen, erfolgt nach Weber rein dezisionistisch. Es ergibt sich kein gesellschaftlicher Diskurs und kein rationales Verfahren – außer der Prüfung der wahrscheinlich eintretenden Folgen –, das es ermöglichen könnte, sich *begründet* für bestimmte Werte zu entscheiden. Wertentscheidungen bleiben für ihn letztlich irrational. Deshalb haben sie in den Wissenschaften nichts zu suchen. Wissenschaft und Politik bleiben für Max Weber zwei fundamental verschiedene Bereiche.

## V.

Nach diesem Blick auf die gesellschaftliche Situation, in der Dilthey und Max Weber ihre Theorien entwickelt haben, mag es angebracht sein, abschließend noch einmal nach Diltheys genuinem Anliegen, der Begründung der Geisteswissenschaften, zu fragen. Im Unterschied zur bis heute verbreiteten Einschätzung, Dilthey sei »hauptsächlich Geisteshistoriker« gewesen, die vor allem auf Heinrich Rickert<sup>45</sup> zurückgeht, wurde hier der Akzent zum einen auf den erkenntnistheoretischen *Systematiker* der Geisteswissenschaften, zum anderen auf seine Überlegungen zu den erst später verselbständigteten *Sozialwissenschaften* gelegt. Dass Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften die Sozialwissenschaften mit umfasst, wird in der Regel zu wenig beachtet, weil man meist vom Spätwerk, dem *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), ausgeht und Diltheys Frühwerk mit dem Ansatz beim »handelnden Menschen« (GS XVIII, 19) bzw. den »Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat« (GS V, 31) beiseite schiebt oder als vorläufig abtut. Die Edition der Nachlass-Bände XVIII bis XX der *Gesammelten Schriften* hat jedoch die Entwicklung von Diltheys Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie deutlich gemacht und erneut den Blick auf seine frühe und mittlere Periode gelenkt.

---

<sup>44</sup> M. Weber: Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, a.a.O., 507.

<sup>45</sup> H. Rickert: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920, 27.

Dilthey sieht sich vor der Aufgabe, »eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften zu entwickeln« (GS I, 116), wobei ihm die Versuche des Empirismus und Positivismus – d.h. Comtes und Mills –, Methoden der Naturwissenschaften auf die Geisteswissenschaften zu übertragen, als inadäquat erscheinen. Erfahrung in den Geisteswissenschaften ist »innere« Erfahrung, d.h. sie erfasst den »ganzen Menschen« und sie ist »praktische« Erfahrung. Zu ihr gehört deshalb »neben der Erkenntnis dessen, was *ist*, das Bewußtsein des Zusammenhangs der Werturteile und Imperative, als in welchen Werte, Ideale, Regeln, die Richtung auf *Gestaltung der Zukunft* verbunden sind« (GS I, 27). Dieser Satz ist für Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften von zentraler Bedeutung, denn er besagt, dass menschliches Leben nicht einer starren Naturgesetzlichkeit unterliegt, sondern von Menschen gestaltet wird. Heutzutage bezieht sich diese Gestaltung vor allem auf die technische Anwendung von Ergebnissen der Naturwissenschaften, wobei Ethik-Kommissionen manchmal eingesetzt werden, um zu überprüfen, ob das, was technisch gemacht werden kann, auch gemacht werden darf oder soll.

Dem Zusammenhang von *Tatsachen, Normen und Werten* in Diltheys Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften galt unsere besondere Aufmerksamkeit, denn hier entscheidet sich, ob es ihm gelingt, diese Wissenschaften in eigenständiger Weise zu begründen. Das besondere Interesse, das Dilthey in diesen Wissenschaften am Werk sieht, ist ein praktisches: »Die aus dem Willen entsprungenen Ordnungen werden in diesen Wissenschaften nicht nur *erkannt* als das, was sie sind, sondern auch *geregelt* im Sinne ihrer Zwecke« (GS XVIII, 65). Dilthey stellt zwar – was bisher nur selten ausdrücklich thematisiert wurde – in seinen Bemerkungen zur Wissenschaftssprache fest, dass Wirklichkeitsaussagen und Soll-Sätze »in der Wurzel gesondert« (GS I, 27) und daher nicht aufeinander rückführbar sind; gleichwohl besteht er darauf, dass Tatsachen und Normen in den Geisteswissenschaften zusammengehören, und begründet dies anfangs mit dem Rekurs auf die »psychologische«, d.h. bewusstseinsphänomenologisch-transzendentale *Selbstbesinnung*, später mit dem Rückgang auf den psychischen Strukturzusammenhang (vgl. GS V, 206).

Angesichts der Frage, ob dies ausreicht, um das Verhältnis von Tatsachen und Normen in den Geistes- und Sozialwissenschaften zu bestimmen, muss darauf verwiesen werden, dass soziale Praxis über den Horizont des Einzelnen hinausreicht, indem hier ein Handeln un-

terschiedlicher Subjekte stattfindet, das *intersubjektive Verständigung* zwischen ihnen impliziert. Wenn Dilthey von »Selbstbesinnung der Gesellschaft« (GS XIX, 304) als Aufgabe der Philosophie spricht, dann scheint er einen solchen Verständigungsprozess, der über individuelle Selbstbesinnung hinausreicht, ins Auge zu fassen. Es ist ferner zu fragen, ob diejenigen, die die erforderlichen Erkenntnisse liefern, auch diejenigen sein sollen, die den Part des Handelns übernehmen – grundsätzlich gesprochen: ob Wissenschaft und Politik nicht doch besser auseinander gehalten werden sollten. Max Weber, der die Probleme der Sozialwissenschaften später und differenzierter als Dilthey durchdenkt, setzt sich vehement für eine solche Trennung ein. Dabei reduziert er allerdings die Politik auf ein dezisionistisches Handlungsmodell und zwingt die Erfahrungswissenschaften zur »Eliminierung von Fragen der Lebenspraxis aus dem Horizont der Wissenschaften überhaupt.«<sup>46</sup> Diltheys Modell, das beide Seiten näher beieinander sieht und einen rigorosen Dualismus von Erkennen und Entscheiden vermeidet, scheint demgegenüber das adäquatere zu sein.

Schließlich wurde der Versuch unternommen, Diltheys Überlegungen zur Erkenntnistheorie und Logik der Geistes- und Sozialwissenschaften auf ihren »Sitz im Leben« zu beziehen. Hier kristallisierte sich die *geistig-gesellschaftliche Krise* um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, deren Auswirkungen F. K. Ringer in seiner Studie über den »Niedergang der deutschen Mandarine«<sup>47</sup> untersucht hat, als Motivationshintergrund bei Dilthey heraus – jedenfalls gibt es dafür einige Indizien. Sowohl der Pluralismus der Weltanschauungen und die drohende »Anarchie der Überzeugungen« (GS V, 9), als auch konkrete gesellschaftliche Herausforderungen – sprich: die »soziale Frage« mit der Möglichkeit eines sozialen Umsturzes – sind ein Szenario, vor dessen Hintergrund Dilthey sich einerseits bemüht, zusammen mit seinem Freund Yorck die »sittlich-religiösen Motive«<sup>48</sup> auf der Ebene der gesellschaftlichen Werte durch seine philosophisch-wissenschaftliche Arbeit stärker zur Geltung zu bringen, andererseits im Verbund mit anderen Geistes- und Sozialwissenschaftlern praktische Vorschläge zu erarbeiten, die geeignet sind, den

<sup>46</sup> J. Habermas: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Th. W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a.a.O., 171.

<sup>47</sup> F. K. Ringer: Die Gelehrten, a.a.O., 229 ff.; zu Dilthey bes. 282 ff.

<sup>48</sup> S. v. d. Schulenburg (Hrsg.): Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, a.a.O., 139.

befürchteten Zusammenbruch der herrschenden Sozialordnung zu verhindern.

Als letztes ist zu fragen, ob Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften angesichts der scharfsichtigen Beobachtung J. v. Kempkis, dass der historische Geist aus diesen Wissenschaften längst gewichen sei, überhaupt noch aktuell ist. Man kann – wie v. Kempksi es tut – den Schluss ziehen, es sei wichtiger, die *strukturelle Analyse* in den Vordergrund zu rücken, da die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise ohnehin nicht das Wesentliche in diesen Wissenschaften ausmache; so könnte zumindest eine gewisse Annäherung an die »exakten« Wissenschaften erreicht werden.<sup>49</sup> Ich halte dies jedoch für keine sehr glückliche Empfehlung und denke, dass eher eine *Rehistorisierung* not tätige. Sicher ist es zutreffend, dass viele hierher gehörige Wissenschaften heutzutage ganz anders betrieben werden als zur Zeit Diltheys. Bestes Beispiel ist die Ökonomie, die inzwischen weitgehend mathematisiert ist und von Geschichte, geschweige denn von ethischen Überlegungen nichts mehr wissen will. Ein Vergleich mit früheren Stadien der Wirtschaftsentwicklung oder mit anderen Kulturen könnte aber sehr wohl den verengten Blick auf die Gegenwart und deren Fortschreibung in die Zukunft aufbrechen, indem er zeigt, dass auch andere Ziele und Modelle des Wirtschaftens möglich sind.

Den Abschluss soll ein Zitat aus Diltheys *Basler Antrittsrede* (1867) bilden, in dem nochmals die praktische Zielrichtung der Geisteswissenschaften hervorgehoben wird:

Wenn der *Zweck des Menschen Handeln* ist: so wird die Philosophie für das handelnde Leben in seinen verschiedenen großen Richtungen, in Gesellschaft, [...] Erziehung und Recht nur soweit wahrhaft fruchtbare Vorbedingungen gewähren können, soweit sie das *Innere des Menschen* aufschließt, soweit sie lehrt, [...] in der moralischen Welt tätig zu sein nach klarer Erkenntnis ihres großen gesetzlichen Zusammenhangs. (GS V, 27; kursiv H. J.)

Man könnte zwar in dieser Aussage des jungen Basler Professors ein idealistisches Motiv am Werk sehen, das in Zeiten postmoderner Beliebigkeit obsolet erscheint, ich bin mir jedoch sicher, dass die Frage, wie wir künftig leben wollen, für die Geisteswissenschaften immer noch aktuell ist.

---

<sup>49</sup> J. v. Kempksi: Die Logik der Geisteswissenschaften und die Geschichte, a.a.O., 96 ff.

# »Empirie und nicht Empirismus«. Dilthey und John Stuart Mill

*Hans-Ulrich Lessing*

Diltheys Lebensprojekt einer systematischen Grundlegung der Geisteswissenschaften ist nicht zu verstehen ohne die Berücksichtigung der kritischen Auseinandersetzungen, die Dilthey mit diversen historischen wie zeitgenössischen philosophischen Positionen geführt hat. Diese Auseinandersetzungen gehen offen, aber auch verdeckt in sein Grundlegungsprojekt ein und bereiten den Boden für die Ausarbeitung seiner »Kritik der historischen Vernunft«.

Zu diesen Positionen, deren kritische Rezeption bzw. Kritik insbesondere in der Formierungsphase der »Kritik der historischen Vernunft« für die Erarbeitung seiner eigenen systematischen Position einer nach-metaphysischen hermeneutischen Philosophie des Lebens erhebliche Bedeutung besitzt, zählen vor allem die neuzeitliche Erkenntnistheorie (Locke, Hume, Kant), der Idealismus Hegels, der Naturalismus bzw. Materialismus und der Positivismus Comtes sowie der Empirismus Mills.

Dabei kommt der Auseinandersetzung mit John Stuart Mill für die allmählich Gestalt annehmende Grundlegung der Geisteswissenschaften offenbar eine größere Bedeutung zu als bislang angenommen. Die Betrachtung dieser Konfrontation kann nicht nur Diltheyphilologisches oder philosophiehistorisches Interesse für sich beanspruchen, sondern besitzt darüber hinaus auch – wie im Folgenden gezeigt werden soll – entschieden systematische Bedeutung, denn Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften kann ohne die Reflexion auf seine durchaus ambivalente Haltung zum Empirismus Mills nicht angemessen rekonstruiert werden.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zur Beziehung Dilthey-Mill vgl. auch G. Misch: Vorbericht des Herausgebers, in: GS V, LXXIV–LXXVIII.

I.

Dilthey kommt vermutlich Ende der fünfziger bzw. Anfang der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts erstmals in Berührung mit dem französisch-englischen Positivismus, und zwar wahrscheinlich vermittelt durch seinen damaligen Freund Moritz Lazarus,<sup>2</sup> den Begründer der Völkerpsychologie, oder durch den Sohn seines theologischen Lehrers August Detlev Christian Twesten, Karl Twesten,<sup>3</sup> der ein Bekannter des mit Dilthey befreundeten Literaturhistorikers Julian Schmidt war und sich in Berlin als entschiedener Promoter der positivistischen Ideen betätigte. Lazarus und Twesten rezipieren früh den Positivismus französischer und englischer Provenienz,<sup>4</sup> der schon bald für die Generation der jungen Berliner Philosophen und Geisteswissenschaftler, die sich Mitte der sechziger Jahre im sogenannten »Selbstmörderclub« der Privatdozenten zusammenfanden,<sup>5</sup> zu einer wichtigen Anregung, aber auch zur Herausforderung wird, ihre geisteswissenschaftliche Sozialisation, die sie durch die noch aktiven Vertreter der historischen Schule erhalten hatten, in Frage zu stellen, zu revidieren oder zu behaupten und zu verteidigen.<sup>6</sup>

Diltheys philosophisches Interesse, das schon in seiner Schulzeit erwachte, war zu Beginn seines Studiums in Heidelberg zunächst durch den hegelianischen Philosophiehistoriker Kuno Fischer weiter geweckt worden. (Vgl. GB I, 1, 2f.) Nach seinem Wechsel an die Ber-

---

<sup>2</sup> Vgl. I. Belke: Einleitung zu: Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen. Tübingen 1971, XLIV, LIII–LVIII.

<sup>3</sup> Vgl. E. Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften. 2., durch eine ausführliche Vorrede ergänzte Aufl. Tübingen 1930, 198f.; vgl. auch Diltheys Rezension von Twestens nachgelassenem kulturhistorischen Werk (*Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker und der Aegypter in ihrer historischen Entwicklung*. Hrsg. von M. Lazarus. 1. [einziger] Band. Berlin 1872), in: GS XVII, 305–307.

<sup>4</sup> Schon im September 1852 stellt Heymann Steinthal, Lazarus' Freund und Mitbegründer der Völkerpsychologie, diesem in einem Brief ausführlich Comtes System der positiven Philosophie vor. Vgl. Lazarus-Steinthal-Briefe, 265–268. – Vgl. K. Twesten: Lehre und Schriften August Comte's, in: Preußische Jahrbücher 4 (1859), 279–307, und Rudolf Haym und Karl Twesten. Ein Briefwechsel über positive Philosophie und Fortschrittpolitik 1859–63. Mitgeteilt von J. Heyderhoff, in: Preußische Jahrbücher 161 (Juli–September 1915), 232–256.

<sup>5</sup> Vgl. E. Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften, a.a.O., 137–140. Vgl. GB I, 390 und 439.

<sup>6</sup> Vgl. u.a. E. Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften, a.a.O., 190–207.

liner Universität sieht sich Dilthey einer anderen Problemsituation gegenübergestellt, der er am eindrucksvollsten in seinem bekannten Nachruf auf den Studienfreund Wilhelm Scherer, der eine positivistisch orientierte Literaturwissenschaft vertrat, Ausdruck verliehen hat und der zu den wenigen wissenschaftsgeschichtlich aufschlussreichen Erinnerungen Diltheys zählt. In diesem Text, in dem er die philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche Konstellation zu schildern versucht, der sich die junge Generation zu Beginn ihrer akademischen Karriere gegenüber sah, beschreibt Dilthey prägnant die Konfrontation der alten Welt der historischen Schule mit der neuen Macht der westeuropäischen Erfahrungsphilosophie zu Beginn der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts in Berlin:

An der Berliner Universität überwogen damals [zu Beginn von Scherers Studium, d.h. um 1860, H.-U. L.] noch von ihrer Gründung her die Geisteswissenschaften. Auf Wilhelm von Humboldt, Fr. A. Wolf, Schleiermacher, Hegel, Savigny als ihre nächsten Vorfahren blickten die Gelehrten zurück. Berlin war noch der Sitz der historischen Schule. Die am meisten hinreißenden Vorlesungen waren die von Ritter und Ranke, in denen der universale erdumspannende Geist empirisch-historischer Betrachtung, wie er von den Humboldts zuerst vertreten worden war, am reinsten sich ausdrückte. Indem Trendelenburg durch die Erkenntnis und die Verteidigung des Aristoteles die Kontinuität der philosophischen Entwicklung aufzuzeigen und zu wahren strebte, erschien seine Richtung mit der historischen Schule einstimmig. Berlin war aber auch zweifellos der Mittelpunkt der germanistischen Studien, denen sich Scherer gewidmet hatte. Hier lebte und arbeitete noch Jakob Grimm [...]. Haupt und Müllenhoff waren auf der Höhe ihrer Universitätswirksamkeit. [...]

Aber die Jünger, die sich in Berlin in den sechziger Jahren zusammenfanden und sich da ganz anders, als es heute in der Reichshauptstadt möglich wäre, aneinanderschlossen, hatten nun auch ihr eigenes Leben. Ein so spröder und stolzer Zug durch das gelehrte Wirken von Trendelenburg, Müllenhoff, Droysen hindurchging: sie haben doch ihre Schüler niemals einengen wollen. Unter diesen herrschte der Geist einer veränderten Zeit. Die Erfahrungsphilosophie, wie sie Engländer und Franzosen ausgebildet haben, wurde ihnen durch Mill, Comte und Buckle nahe gebracht, und von ihr aus formten sich ihre Überzeugungen. Die aufstrebenden Naturwissenschaften forderten eine Auseinandersetzung mit denselben, wollte man zu festen Ansichten gelangen. (GS XI, 242 f.)

Das, was Dilthey hier über den jungen Scherer schreibt, trifft auch auf ihn selbst zu Beginn der sechziger Jahre zu: Auch er befand sich in einem Spannungsfeld, das gebildet wurde durch die wissenschaftliche

Welt seiner Lehrer, die der historischen Schule angehörten, den Geist der englisch-französischen Erfahrungsphilosophie, der die Jungen ergriff, und die emporstrebenden Naturwissenschaften, die ebenfalls zur Standortfindung nötigten. Diese Gemengelage ist der entscheidende Nährboden seines großen Vorhabens einer philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften.

Wenn man danach fragt, was die Attraktivität der englisch-französischen Erfahrungsphilosophie ausmachte, so wird man mehrere Aspekte anführen müssen. Ihr Vorteil gegenüber den traditionellen wissenschaftlich-philosophischen Mächten bestand in den Augen der jungen Generation nach-hegelscher Philosophen und Geisteswissenschaftler darin, dass insbesondere Mill eine strikt Metaphysik-freie Wissenschaftstheorie bot und den Anspruch erhob, die Geisteswissenschaften, genauer: die Wissenschaften des Menschen und der Gesellschaft, zu Wissenschaften im strengen Wort Sinn zu gestalten, und zwar durch Übernahme der Methoden der erfolgreichen Naturwissenschaften, wodurch es möglich werden sollte, auch auf dem Feld der Wissenschaften der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit exakte Tatsachen festzustellen<sup>7</sup> und zur Aufstellung von Gesetzen zu kommen. Diltheys frühe Vorliebe für den Empirismus, so wird er von Georg Misch zitiert, findet ihren Grund darin, »weil sich mit ihm etwas anfangen lässt«. (GS V, LXXIV)

## II.

Um die Bedeutung Mills für Diltheys im Entstehen begriffenes Projekt einer systematischen Begründung der Geisteswissenschaft ganz nachvollziehen zu können, erscheint es hilfreich, kurz an die wesentlichen Thesen zu erinnern, die Mill in seiner Logik der moralischen Wissenschaften entwickelt.<sup>8</sup>

Mills *Logik* erscheint im Frühjahr 1843 und umfasst sechs Bücher, von denen die ersten fünf sprachphilosophische und logische

---

<sup>7</sup> Vgl. z.B. die Intention des frühen Dilthey, »exakte Untersuchung in philosophischer Absicht« durchzuführen. (GS XVIII, 22, vgl. auch 44 und die »Abhandlung von 1875«, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, GS V, 31–73).

<sup>8</sup> Vgl. auch A. Mohr: Zur Einführung, in: J. St. Mill: Zur Logik der Moralwissenschaften. Hrsg. und übersetzt von A. Mohr. Frankfurt a. M. 1997, 9–33.

Themen sowie methodologische Probleme der Naturwissenschaften behandeln. Das sechste Buch, »On the Logic of the Moral Sciences«, wollte Mill nur als »eine Art von Anhang oder Ergänzung« der vorangegangenen fünf Bücher zur Beweislehre und den Methoden der Forschung verstanden wissen.<sup>9</sup>

Mills *Logik* fand verständlicherweise zuerst Interesse bei Naturwissenschaftlern, was sich auch an der Übersetzungsgeschichte des Werks ablesen lässt. Eine erste (unvollständige) deutsche Übersetzung durch den Liebig-Schüler Jacob Heinrich Schiel erscheint 1849,<sup>10</sup> der 1862–63 eine zweite, erweiterte Auflage folgt,<sup>11</sup> die sich auch in Diltheys Besitz befand und jetzt im Göttinger Dilthey-Nachlass liegt.<sup>12</sup> Diese Schielsche Übersetzung ist bekanntlich von großer begriffs- und wissenschaftsgeschichtlicher Bedeutung, da hier Mills Terminus »moral sciences« – sinnwidrig – mit dem Begriff »Geisteswissenschaften« übersetzt wird, der sich dann – trotz gewisser Bedenken – aber rasch durchsetzt.<sup>13</sup>

Die Absicht, die Mill mit dem 6. Buch seiner *Logik* verfolgt, ist es, die Wissenschaften, »die sich auf den Menschen selbst beziehen, den verwickelsten und schwierigsten Gegenstand der Forschung, mit welchem der menschliche Geist sich befassen kann«,<sup>14</sup> als Wissenschaften im strengen Wortsinn zu etablieren. Der Weg, den er dazu einschlägt, ist der Versuch einer »Verallgemeinerung« der in den erfolgreichen Naturwissenschaften angewendeten Methoden und »Anpassung« derselben an die Gegenstände der moralischen und sozialen Wissenschaften,<sup>15</sup> die auch als die »moralischen oder Social-Wissen-

<sup>9</sup> J. St. Mill: Gesammelte Werke. Autorisierte Übersetzung unter Redaktion von Th. Gomperz. Band 4: System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Th. Gomperz. Band 3. Leipzig 1886, Neudruck: Aalen 1968, 233.

<sup>10</sup> J. St. Mill: Die inductive Logik. Eine Darlegung der philosophischen Prinzipien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. Braunschweig 1849 (ohne das 6. Buch).

<sup>11</sup> J. St. Mill: System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Prinzipien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. Zweite deutsche, nach den fünften des Originals erweiterte Aufl. In zwei Theilen. Braunschweig 1862–63.

<sup>12</sup> Cod. Ms. W. Dilthey 69.

<sup>13</sup> Vgl. auch GS I, 5f.

<sup>14</sup> Mill: System der deduktiven und induktiven Logik, a. a. O., 232.

<sup>15</sup> Ebd., 233.

schaften«<sup>16</sup> oder die »Wissenschaften von der menschlichen Natur und Gesellschaft«<sup>17</sup> bezeichnet werden.

Im Mittelpunkt seiner Überlegungen, die auf eine Naturalisierung der Psychologie, der Sozialwissenschaften und der Geschichtswissenschaft hinauslaufen, steht zunächst das Unternehmen, »menschliches Verhalten als einen Gegenstand der Wissenschaft zu behandeln«.<sup>18</sup> Dazu erscheint es Mill notwendig zu zeigen, dass auch menschliches Verhalten Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Mill plädiert im Streit über Freiheit oder Notwendigkeit menschlicher Handlungen für die »Lehre von der Notwendigkeit«, vermeidet aber den in seinen Augen unangemessenen Begriff der Notwendigkeit, da dieser mit Determiniertheit und Fatalismus konnotiert sei<sup>19</sup> und bezeichnet die Lehre – um Missverständnisse zu vermeiden<sup>20</sup> – lieber als »Lehre von der Verursachung menschlicher Handlungen«<sup>21</sup> oder als »Lehre von der ursächlichen Bedingtheit menschlicher Handlungen«,<sup>22</sup> der zufolge »menschliche Willensakte und Handlungen für nothwendig und unvermeidlich« erklärt werden.<sup>23</sup> Diese Lehre besagt mit anderen Worten, dass menschliche Handlungen motiviert sind, d. h., »daß der Wille durch Beweggründe bestimmt wird«.<sup>24</sup> Nach Mills Verständnis bedeutet diese Lehre,

daß, sobald die Beweggründe gegeben sind, welche dem Geiste eines Individuums gegenwärtig sind, und ebenso den Charakter und die Stimmung des Individuums vorausgesetzt, die Art und Weise, in der es handeln wird, unfehlbar erschlossen werden kann; daß wenn wir Jemand vollständig kennen und ebenso alle Bestimmungsgründe wüßten, die auf ihn einwirken, wir seine Handlungsweise mit derselben Gewißheit vorhersehen könnten, mit der wir irgend ein Naturereigniß vorherbestimmen.<sup>25</sup>

Somit gilt nach Mill »das Gesetz der unabänderlichen Ursächlichkeit auch vom menschlichen Wollen«.<sup>26</sup> Und nur wenn dieses Gesetz gilt,

---

<sup>16</sup> Ebd., 372.

<sup>17</sup> Ebd., 325.

<sup>18</sup> Ebd., 234.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 238, 241 und 242.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 235.

<sup>21</sup> Ebd., 242 und 347.

<sup>22</sup> Ebd., 241.

<sup>23</sup> Ebd., 234.

<sup>24</sup> Ebd., 242.

<sup>25</sup> Ebd., 235.

<sup>26</sup> Ebd., 347.

kann der Lauf der Geschichte, als Ergebnis menschlicher Willensakte, Gegenstand wissenschaftlicher Gesetze sein. Mills Basistheorem, wonach alle menschlichen Handlungen verursacht, d. h. motiviert sind, besagt sonach, »daß, wer die Beweggründe und unsere gewöhnliche Empfänglichkeit für dieselben kannte, vorauszusagen wüßte, wie wir handeln werden«.<sup>27</sup> Wenn Mill sagt, dass alle menschlichen Handlungen mit Notwendigkeit stattfinden, so meint er bloß, wie er erläutert, »daß sie gewiß eintreten werden, wenn nichts dazwischen tritt«.<sup>28</sup> Die seiner Theorie zugrundeliegende Lehre sagt also nur aus, »daß die Handlungen der Menschen das Gesamtergebniß sind von den allgemeinen Gesetzen und Verhältnissen der menschlichen Natur und von ihren individuellen Charakteren«.<sup>29</sup>

Damit wird es notwendig, die menschliche Natur und die Charakterbildung zu untersuchen. Dies geschieht Mill zufolge in zwei Wissenschaften, der Psychologie oder der Wissenschaft der menschlichen Natur, in der die Gesetze des Geistes erforscht werden, und der Ethologie oder der Wissenschaft von der Bildung des Charakters. Menschliche Handlungen sind nach Mill folglich bedingt durch den je spezifischen individuellen Charakter, und der wiederum bildet sich »aus unserer Organisation, unserer Erziehung und unseren Verhältnissen«, wobei er aber einräumt, dass der Mensch bis zu einem gewissen Punkt in der Lage ist, seinen Charakter zu verändern.<sup>30</sup>

In einem nächsten Schritt zeigt Mill, dass es eine Wissenschaft von der menschlichen Natur gibt, die – obgleich durchaus eine Wissenschaft – allerdings weit weniger exakt ist als z. B. die Astronomie. Denn aufgrund der Verschiedenartigkeit und der Zahl der Einflüsse, die einen Charakter bestimmen, können »die Handlungen von Individuen [...] nicht mit wissenschaftlicher Genauigkeit vorher bestimmt werden«, sondern nur in Annäherung, was aber nach Mill für die Zwecke der Staats- und Gesellschaftswissenschaft hinreichend ist.<sup>31</sup>

Damit die Wissenschaft der menschlichen Natur einen »echt wissenschaftlichen Charakter« erhält, ist es, so Mill, erforderlich, die gewonnenen »annähernden Verallgemeinerungen, die an sich be-

<sup>27</sup> Ebd., 237.

<sup>28</sup> Ebd., 238.

<sup>29</sup> Ebd., 347.

<sup>30</sup> Ebd., 239.

<sup>31</sup> Ebd., 247.

trachtet auf der niedrigsten Stufe von empirischen Gesetzen stehen, durch Deduction mit den Naturgesetzen in Verbindung zu bringen, aus denen sie entspringen, und sie auf die Eigenschaften der Ursachen zurückzuführen, von denen die Erscheinungen abhängen«.<sup>32</sup> Oder anders gesagt: »man kann sagen, daß die Wissenschaft der menschlichen Natur in dem Maße vorhanden ist, als die annähernden Wahrheiten, welche unser praktisches Wissen von menschlichen Dingen ausmachen, sich als Corollarien aus den durchgängig allgemeinen Gesetzen der menschlichen Natur darstellen lassen«.<sup>33</sup>

Anders als Comte, der die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie bestritten hatte, erkennt Mill eine von der Physiologie nicht direkt abhängige Psychologie oder Geisteswissenschaft [»mental science«] als Wissenschaft an, die die spezifischen Geistesgesetze durch Versuch und Beobachtung ermittelt.<sup>34</sup> Ihren Gegenstand bilden »die Gleichförmigkeiten der Aufeinanderfolge, die Gesetze, sie mögen nun letzte oder abgeleitete sein, denen gemäß ein Geisteszustand einem andern nachfolgt, durch einen andern verursacht oder wenigstens ihm zu folgen veranlaßt wird«.<sup>35</sup> Diese Gesetze bilden den »allgemeinen oder abstracten Theil der Wissenschaft von der menschlichen Natur«.<sup>36</sup>

Obwohl die Menschheit keinen durchgängigen allgemeinen Charakter besitzt, gibt es aber »durchgängig allgemeine Gesetze der Charakter-Bildung«, denen große Bedeutung zukommt, »und da diese Gesetze, in Verbindung mit den Thatsachen jedes besonderen Falles, die Gesammt-Phänomene des menschlichen Fühlens und Handelns erzeugen, so sind sie es, auf denen jeder vernunftgemäße Versuch beruhen muß, die Wissenschaft von der menschlichen Natur im Concreten und für praktische Zwecke aufzubauen.«<sup>37</sup>

Den Hauptgegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung der menschlichen Natur bilden die Gesetze der Charakterbildung. Da der Charakter und die ihn konstituierenden Umstände Tatsachen höchster Komplexität darstellen, fragt sich, welche Methoden die geeignetesten zu ihrer Erforschung sind. Weil hier die Möglichkeit einer experimentellen Forschung ausscheidet, erklärt Mill als allein an-

---

<sup>32</sup> Ebd., 249

<sup>33</sup> Ebd.; über empirische Gesetze vgl. ebd., 262–264.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 252.

<sup>35</sup> Ebd., 253.

<sup>36</sup> Ebd., 262.

<sup>37</sup> Ebd., 267.

wendbare Forschungsmethode die deduktive Methode, »die von allgemeinen Gesetzen ausgeht und deren Consequenzen durch spezifische Erfahrung bewahrheitet«.<sup>38</sup>

Damit plädiert Mill für

jene Art der Forschung, welche ihre Versuche nicht an den zusammengesetzten Erscheinungen, sondern an den einfachen anstellt, aus denen diese zusammengesetzt sind, – die zuvörderst die Gesetze *der Ursachen* ermittelt, aus deren Zusammenwirken die zusammengesetzten Phänomene entspringen, und sich dann die Frage vorlegt, ob diese Gesetze die annähernden Verallgemeinerungen erklären und rechtfertigen werden, welche rücksichtlich der Folgeverbindungen jener zusammengesetzten Erscheinungen auf empirischen Wege gewonnen worden sind.<sup>39</sup>

Die Gesetze der Charakterbildung sind somit »abgeleitete Gesetze, die aus den allgemeinen Geistesgesetzen entspringen und durch Ableitung aus ihnen zu gewinnen sind, und zwar in der Weise, daß man irgend einen gegebenen Kreis von Umständen voraussetzt und dann erwägt, was nach den Gesetzen des Geisteslebens der Einfluß jener Umstände auf die Charakterbildung sein wird«.<sup>40</sup>

Diese so entstehende Wissenschaft nennt Mill »Ethologie«. Während mit dem Begriff Psychologie die »Wissenschaft von den Elementargesetzen des Geistes« bezeichnet wird, ist die Ethologie die Wissenschaft, »die da lehrt, welchen Charaktertypus irgend ein Kreis von physischen oder moralischen Umständen in Gemäßheit jener allgemeinen Gesetze hervorbringt«. Sie ist folglich die Wissenschaft, »welche der Kunst der Erziehung im weitesten Sinne des Wortes entspricht, indem sie ebenso sehr auf die Bildung eines nationalen oder Gesamtcharakters, wie auf jene des individuellen Charakters Bezug hat«.<sup>41</sup>

Die Sicherheit, mit der die Entstehung eines bestimmten Charaktertypus vorherbestimmt werden kann, wird von Mill eingeschränkt; zu erzielen sind allenfalls Erkenntnisse über bestimmte Wirkungstendenzen, die gewissen Mitteln zukommen.<sup>42</sup> Gleichwohl erklärt er die Ethologie zur »exakte[n] Wissenschaft von der menschlichen Natur«, »denn ihre Wahrheiten sind nicht wie die empirischen

---

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd., 271 f.

<sup>40</sup> Ebd., 272.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

Gesetze, die auf ihnen beruhen, annähernde Verallgemeinerungen, sondern wirkliche Gesetze. Freilich müssen die betreffenden Sätze, wenn sie als streng wahr gelten sollen, – hier wie bei allen complicirten Erscheinungen – in hypothetischer Gestalt ausgesprochen werden und Tendenzen, nicht Thatsachen, behaupten.<sup>43</sup>

Während die Psychologie eine »Wissenschaft der Beobachtung und des Versuches« ist,<sup>44</sup> d.h. auf induktivem Wege zu ihren (empirischen) Gesetzen kommt, ist die Ethologie eine »deductive Wissenschaft«.<sup>45</sup> »Die eine ermittelt die einfachen Gesetze des Geistes im Allgemeinen, die andere verfolgt ihre Wirksamkeit in zusammen gesetzte Combinationen von Umständen.«<sup>46</sup>

Die Ethologie als »Wissenschaft der Charakterbildung« ist folglich »ein System von Folgesätzen aus der Psychologie, als der experimentalen Wissenschaft«,<sup>47</sup> deren Annahmen durch Beobachtung, d.h. a posteriori, verifiziert werden müssen.<sup>48</sup>

An die Wissenschaft vom Einzelmenschen schließt sich in Mills hierarchisch konzipiertem System der moral sciences die »Wissenschaft vom Menschen in der Gesellschaft, von den Handlungen der Gesammtmassen der Menschheit und den verschiedenen Phänomenen, deren Inbegriff das gesellschaftliche Leben ausmacht«. Grundlage dieser »politischen oder Socialwissenschaft«<sup>49</sup> ist die Annahme, dass »alle Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens [...] Erscheinungen der menschlichen Natur [sind], die durch die Einwirkung äußerer Umstände auf Massen von menschlichen Wesen erzeugt werden«.<sup>50</sup> Aufgrund seiner Überlegungen kann Mill daher folgern: »Wenn daher die Phänomene des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns festen Gesetzen unterworfen sind, so müssen jene des gesellschaftlichen Lebens nothwendigerweise gleichfalls festen Gesetzen entsprechen, welche das Ergebniß jener früheren Gesetze sind.«<sup>51</sup> Aber Mill räumt gleichzeitig auch ein, dass wegen der An-

---

<sup>43</sup> Ebd., 273.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd., 276.

<sup>46</sup> Ebd., 273.

<sup>47</sup> Ebd., 276.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 278.

<sup>49</sup> Ebd., 279.

<sup>50</sup> Ebd., 281f.

<sup>51</sup> Ebd., 282.

zahl, der Variabilität und der Komplexität der Ursachen gesellschaftlicher Entwicklungen keine Hoffnung bestehe, uns in die Lage zu versetzen – selbst dann, wenn die Gesetze ebenso vollständig und sicher wie astronomische wären –, die Geschichte der Gesellschaft auf ebenso lange Distanz vorauszusagen, wie die Astronomie Himmelserscheinungen. Gleichwohl muss nach Mill die Gesellschaftswissenschaft als ihr Ziel anstreben, uns zu ermöglichen,

bei irgend einem gegebenen Zustande der Gesellschaft, dem gegenwärtigen Zustande Europas oder irgend eines europäischen Landes z.B., vollständig zu begreifen, durch welche Ursachen derselbe in allen seinen Einzelheiten zu dem wurde, was er ist; zu erkennen, ob derselbe zu irgend welchen und zu welchen Veränderungen er hinstrebt, welche Wirkungen jeder einzelne Bestandtheil desselben wahrscheinlich in Zukunft hervorbringen wird und durch welche Mittel irgend eine dieser Wirkungen verhindert, modifiziert oder beschleunigt, oder durch welche Mittel ein[e] andere Classe von Wirkungen herbeigeführt werden kann.<sup>52</sup>

Die richtige Methode dieser Wissenschaft ist »diejenige, welche – der Praxis der complicirteren Naturwissenschaften gemäß – zwar deductiv verfährt, deren Deductionen aber von vielen, nicht von nur einer oder einigen wenigen ursprünglichen Prämissen ausgehen«.<sup>53</sup> Mill bezeichnet diese Methode auch als »physikalische oder concret deductive Methode«.<sup>54</sup> Sie basiert auf dem Gedanken, dass auch bei hochkomplexen Erscheinungen alle Gesetze ihrer Aufeinanderfolge und ihres Zusammenbestehens aus den Gesetzen der einzelnen Bestandteile entspringen. D.h. die Wirkung eines komplexen Ursachenverbundes auf soziale Systeme entspricht der Summe der Wirkungen der Einzelursachen. Die Gesellschaftswissenschaft ist somit nach Mill

eine deductive Wissenschaft, freilich nicht nach dem Muster der Geometrie, sondern nach jenem der complicirteren Naturwissenschaften. Sie erschließt das Gesetz jeder Wirkung aus den ursächlichen Gesetzen, von denen dieselbe abhängt, jedoch nicht blos aus dem Gesetze einer Ursache, wie dies die geometrische Methode thut, sondern indem sie alle Ursachen, die in ihrer Vereinigung die Wirkung bestimmen, in Betracht zieht und ihre Gesetze mit einander zusammensetzt.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Ebd., 282 f.

<sup>53</sup> Ebd., 302.

<sup>54</sup> Ebd., 303.

<sup>55</sup> Ebd.

## Hans-Ulrich Lessing

Die endgültige Bewährung eines durch Deduktion gefolgerten Ergebnisses erfolgt durch Verifikation, d. h. durch aposteriorische Beobachtung.<sup>56</sup>

Die so definierte Gesellschaftswissenschaft, als »ein Ganzes von apriorischen Deductionen«, ist keine Wissenschaft positiver Vorhersagen, sondern nur eine solche von Tendenzen.<sup>57</sup> Die durch Deduktion gewonnenen allgemeinen Sätze besitzen nur den Charakter von Hypothesen: »Sie sind auf irgend einen vorausgesetzten Kreis von Umständen gegründet und sagen aus, wie irgend eine gegebene Ursache unter jenen Umständen wirken würde, vorausgesetzt, daß keine anderen Ursachen mit ihr vereinigt seien.«<sup>58</sup>

Und auch die geschichtliche Entwicklung beruht nach Mill auf den psychologischen und ethologischen Gesetzen, »welche die Einwirkung der Verhältnisse auf die Menschen und der Menschen auf die Verhältnisse beherrschen«.<sup>59</sup> D. h. auch die geschichtliche Entwicklung unterliegt allgemeinen Gesetzen, »welche die wissenschaftliche Forschung möglicher Weise entdecken kann«.<sup>60</sup>

Damit wendet sich Mill gegen jene französischen positivistischen Historiker und Philosophen, die den Anspruch erheben, das Gesetz des historischen Fortschritts durch Analyse der Weltgeschichte zu ermitteln, um mit seiner Hilfe künftige Ereignisse vorherzusagen. Mill attestiert diesen Forschern eine »grundfalsche[] Auffassung der Methode der Socialwissenschaft«, die in der Voraussetzung besteht, »daß die Folgeordnung, welche wir unter den verschiedenen Zuständen der Gesellschaft und Gesittung, die uns die Geschichte darbietet, mögen nachweisen können, jemals, selbst wenn jene Ordnung eine strengere Gleichmäßigkeit aufwiese, als dies noch dargethan ward, die Geltung eines Naturgesetzes besitzen könnte. Es kann vielmehr nur ein empirisches Gesetz sein«.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 305 und 321.

<sup>57</sup> Ebd., 306.

<sup>58</sup> Ebd., 308.

<sup>59</sup> Ebd., 327; vgl. 348.

<sup>60</sup> Ebd., 346. – Hier setzt im Übrigen Buckle ein, auf den sich Mill in späteren Auflagen seiner *Logik* zustimmend bezieht. Vgl. ebd., 347–353.

<sup>61</sup> Ebd., 327.

### III.

Zu welchem Zeitpunkt Dilthey Mills *Logik* kennen lernt, ist leider nicht überliefert. Kontakt mit dem modernen englischen Empirismus hat er spätestens seit 1861. In diesem Jahr erscheint seine Rezension der 1860 publizierten, von Arnold Ruge besorgten deutschen Übersetzung des ersten Bandes von Henry Thomas Buckles, ganz im Geist von Mills *Logik* geschriebener *Geschichte der Civilisation in England*,<sup>62</sup> die sich offenbar als wichtiger Auslöser des Interesses an den neuen positivistischen Ideen erweist und in der deutschen Geschichtswissenschaft eine lebhafte Debatte auslöst, an der sich u.a. auch Droysen beteiligt.<sup>63</sup> Eine Rezension der vollständigen Übersetzung von Buckles *Geschichte* veröffentlicht Dilthey im folgenden Jahr.<sup>64</sup>

Die Beschäftigung mit Buckles Werk hat erkennbar auch bei Dilthey eine lebhafte Anteilnahme an diesem, wie er bemerkt, neuem Wissen gebiet, der »Wissenschaft der Gesellschaft« (GS XVI, 106), geweckt, so dass er ab Ende 1862 in steter Folge Entwürfe zur Wissenschaftslehre der Geisteswissenschaften, zur sozialen und moralischen Natur des Menschen oder zu Untersuchungen über den Menschen und die Geschichte zu Papier bringt. In diesen frühen Entwürfen und Fragmenten bildet die Auseinandersetzung mit Mills *Logik* den beständigen – wenn auch nicht immer explizit gemachten – Hintergrund von Diltheys Bemühungen um eine Philosophie der Geisteswissenschaften.<sup>65</sup>

In diesen frühen Arbeiten wird aber auch schon seine kritische Distanz zu Mill deutlich, geht es Dilthey doch u.a. um eine »konsequent[e] Gestaltung des Empirismus« (GS XVIII, 186), d.h. um eine Philosophie der Erfahrung, die sich auf einen unverkürzten Erfahrungsbegriff stützt und die Natur des Menschen sowie Gesellschaft und Geschichte in einen nicht reduzierenden bzw. – um eine

<sup>62</sup> GS XVI, 51–56; vgl. auch die Tagebucheintragung vom Mai 1860 (C. Misch (Hrsg.): *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*. Leipzig 1933, 2. Aufl. Stuttgart und Göttingen 1960, 124).

<sup>63</sup> Vgl. E. Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften, a.a.O., 199, und H. Liebeschütz: Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich. Tübingen 1970, 15–22.

<sup>64</sup> GS XVI, 100–106.

<sup>65</sup> Vgl. auch H. Johach, F. Rodi: Vorbericht der Herausgeber, in: GS XVIII, XXI.

seiner Lieblingsvokabeln zu bemühen – »verstümmelnden« Blick nimmt.

Diese Texte, die im Band XVIII der *Gesammelten Schriften* erstmals zugänglich gemacht wurden, zeigen einen Dilthey, der sich auf der tastenden Suche nach einer eigenen Position befindet, der viele Thesen durchspielt und erprobt und den man dabei beobachten kann, wie sich ihm erst allmählich Grundüberzeugungen verfestigen und eine Konzeption Gestalt gewinnt.

Diese Texte offenbaren auch sein Schwanken zwischen modifizierender Aneignung und kritischer Distanzierung von Millschen Positionen. Dieses Schwanken kommt z. B. in seiner ambivalenten Einstellung zur Deduktion zum Ausdruck. So hält er in einem frühen Text noch ganz im Sinne Mills fest: »Soll es auf dem Gebiet der moralisch-politischen Wissenschaften strengere uneingeschränkt gültige Wahrheiten geben, so müssen sie auf diesem Wege gewonnen werden«, d. h. »deduktiv, apriorisch, spekulativ«. (GS XVIII, 26) Oder er behauptet im gleichen Sinne: »Diese Anwendung deduktiver Methoden ist der schönste Teil menschlicher Wissenschaft. Der Gedanke und das logische Vermögen herrschen hier in königlicher Macht über die Tatsachen. Von Elementen der Tatsachen ausgehend entwickeln sie sich nach ihrem eigenen Gesetz, gewiß, an einem entfernten Punkte ihr ganzes Raisonnement durch die nunmehr konstruierte Wirklichkeit bestätigt zu sehen.« (GS XVIII, 30f.)

Später dagegen (um 1874) äußert er seine Absicht, »dem Publikum eine einigermaßen abweichende Methode, intellektuelle Phänomene zu behandeln, vorzulegen« (GS XVIII, 38), und formuliert seine Intention, seiner Methode »inmitten verwandter, aber durchaus verschiedener Bestrebungen, wie der von Comte, Mill, Buckle, Gervinus, der sogenannten Völkerpsychologie, die generellen Grundlagen aufzuzeigen«. Im selben Zusammenhang macht Dilthey deutlich, dass er sich von den genannten, »deduktiven Forschern, welche immer noch nicht gründlich mit den Methoden der alten Philosophie der Geschichte gebrochen haben«, unterscheidet. (GS XVIII, 39)

Besonders aufschlussreich für die durch Nähe und Distanz geprägte Mill-Rezeption des jungen Dilthey ist das Konvolut *Über das Naturrecht der Sophisten. Einleitung* (um 1875; GS XVIII, 42–56). In diesem Text grenzt sich Dilthey nicht nur mit großer Entschiedenheit vom methodologischen Dogmatismus Mills ab,<sup>66</sup> der einzig im de-

---

<sup>66</sup> Vgl. Diltheys Notiz in seinem Handexemplar der Millschen *Logik*, die Georg Misch

duktiven Vorgehen in den Gesellschaftswissenschaften die Möglichkeit sieht, zu sicheren Erkenntnissen zu kommen, sondern kritisiert auch scharf Mills falsche, weil verkürzte psychologische Annahmen (»unzureichende[] psychologische[] Erklärungsgründe«), die dieser seinem System zugrunde gelegt hatte. Gegen die abstrakte, unhistorische Behandlung psychischen Geschehens setzt Dilthey eine breit ansetzende Psychologie oder Anthropologie, die das gesellschaftlich-geschichtlich situierte Individuum analysiert:

Deduktiver Gebrauch psychologischer Erkenntnisse, welche noch gar nicht das handelnde Leben eines Individuums in seinem ganzen Umfange erklären, mag ein helles Licht auf manches interessante Phänomen der Gesellschaft und Geschichte werfen; geistreiche Erörterungen, auch belehrende, wird er möglich machen; aber als methodisches Mittel zur Erklärung irgendeines Teils der Vorgänge, welche die Geschichte ausmachen, ist er nicht nur unzureichend, sondern geradezu schädlich und verwirrend, denn da in jedem Teil solcher Vorgänge der ganze gesetzliche Zusammenhang unserer Handlungen wirksam ist, so verkürzt die Erklärung notwendig den Reichthum des Vorganges eben um diejenigen Bestandteile, welche die Erkenntnis von Gesetzen fordern würden, die bisher nicht festgestellt sind. (GS XVIII, 51)

Psychologie ist nach Diltheys Überzeugung ohne Einbeziehung historischer Forschung unfruchtbar, er wendet sich daher entschieden gegen Mills naiv-mechanistische Kombinationsmethode:

Das Individuum kann nur vollständig aufgefaßt werden in der Geschichte. Wir können Erfahrungsgegenstände nicht aus ihren einfachen Bestandteilen zusammensetzen, so daß wir erst diese studieren, alsdann die zusammengesetzten Formen, und in Folge dieses Sachverhältnisses können wir nicht psychologische Tatsachen einfach zugrunde legen für das Verständnis der Bewegungen in der Gesellschaft, vielmehr können viele psychologische Tatsachen nur an dieser Bewegung der Gesellschaft studiert werden. (GS XVIII, 52)

---

mitgeteilt hat: »Nur aus Deutschland kann das *wirkliche empirische* Verfahren an Stelle des vorurteilsvollen dogmatischen Empirismus kommen. Mill ist dogmatisch aus Mangel an historischer Bildung.« (GS V, LXXIV) – Vgl. auch Diltheys Brief an Lazarus von Ende Dezember oder Anfang Januar 1866: »Mill und Comte fehlt durchaus – neben andrem – die strenge historische Schulung, wodurch sie denn gar nicht zu wirklich fruchtbaren Resultaten gelangt sind.« (GB I, 333 f.) – Vgl. auch GS XVIII, 19, wo Dilthey Mill vorwirft, »in dogmatischer Starrheit eine Methode für ein Gebiet als zu allen Zeiten mustergültig aufzustellen.«

Daraus leitet Dilthey den Schluss ab,

daß die Grundlage, welche wir für Geschichte und tätiges Leben von der Wissenschaft erwarten, nur in einer Anthropologie gegeben werden könnte, welche eine viel breitere Basis haben müßte als die unserer Psychologie. Dieselbe würde gar nicht die Abstraktion des Einzelmenschen vollziehen, sondern ausgehend von dem in Wechselwirkung mit der Außenwelt und der Gesellschaft lebenden Individuum aufsteigen zu denjenigen Wahrheiten vom Menschen, welche Menschenkenntnis und ethische Untersuchungen vorbereitet haben. (GS XVIII, 54)

Aufgenommen und weiterentwickelt wird dieses Projekt einer alternativen, rein deskriptiv und nicht konstruktiv-erklärend vorgehenden Psychologie, die zur Grundwissenschaft der Geisteswissenschaft wird, in der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (vgl. GS I, 28–35), die man mit einem Recht im ganzen auch als Gegenentwurf zu Mills Logik der moralischen Wissenschaften auffassen kann. Denn Mills *Logik* dient Dilthey jetzt – wenn auch nicht immer ausgesprochen – als Kontrastfolie, von der er seine eigene Theorie der Geisteswissenschaften abhebt.

In der *Einleitung* findet sich auch eine letzte große explizite Auseinandersetzung mit der positivistischen Wissenschaftsphilosophie, in der Dilthey die Kritik an Comte und Mill wieder aufnimmt, die er schon in der »Abhandlung von 1875«, die, wie von ihm später eingerräumt, die größte Nähe zum Empirismus erkennen lässt (vgl. GS V, 4), geübt hatte. (Vgl. GS V, 42–44, 50–57 und 66 f.)

Dilthey erkennt zunächst an, dass Comte »die Grundlage für eine wahre Philosophie der Wissenschaften« geschaffen hat und als Ziel seiner Arbeit »die Konstitution der Wissenschaften der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeiten betrachtete«. Aufgenommen wurde »das Problem des Zusammenhangs der geschichtlich-gesellschaftlichen Wissenschaften« von Mill, Littré und Spencer. Ihre Arbeiten, so Dilthey, »stellen die Geisteswissenschaften in den Zusammenhang der Erkenntnis, sie fassen das Problem derselben in seinem ganzen Umfang, und nehmen die Lösung in einer die ganze geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit umfassenden wissenschaftlichen Konstruktion in Angriff«. (GS I, 23) Aber Dilthey kritisiert, dass die Positivisten mit ihrer Lösung das wissenschaftsphilosophische Problem der Geisteswissenschaften verfehlten:

erfüllt von der unter den Engländern und Franzosen heute herrschenden verwegenen wissenschaftlichen Baulust, ohne das intime Gefühl der ge-

schichtlichen Wirklichkeit, welches nur aus einer vieljährigen Beschäftigung mit derselben in Einzelforschung sich bildet, haben diese Positivisten gerade denjenigen Ausgangspunkt für ihre Arbeiten nicht gefunden, welcher ihrem Prinzip der Verknüpfung der Einzelwissenschaften entsprochen hätte. Sie hätten ihre Arbeit damit beginnen müssen, die Architektonik des ungeheuren, durch Anfügung beständig erweiterten, von innen immer wieder veränderten, durch Jahrtausende allmählich entstandenen Gebäudes der positiven Geisteswissenschaften zu ergründen, durch Vertiefung in den Bauplan sich verständlich zu machen, und so der Vielseitigkeit, in welcher diese Wissenschaften sich tatsächlich entwickelt haben, mit gesundem Blick für die Vernunft der Geschichte gerecht zu werden. Sie haben einen Notbau errichtet, der nicht haltbarer ist, als die verwegenen Spekulationen eines Schelling oder Oken über die Natur. (GS I, 23 f.)

Gegen die positivistische Wissenschaftslehre setzt Dilthey seine eigene Forschungsmaxime, die seine Arbeiten seit den sechziger Jahren bestimmt hatte: »Die Geisteswissenschaften bilden nicht ein Ganzes von einer logischen Konstitution, welche der Gliederung des Naturerkennens analog wäre; ihr Zusammenhang hat sich anders entwickelt und muß wie er geschichtlich gewachsen ist [...] betrachtet werden.« (GS I, 24)

In einer großen Polemik, die sich zugleich gegen die deutsche Geschichtsphilosophie und die englisch-französische Soziologie richtet, bestreitet er zunächst deren Wissenschaftscharakter und behauptet die Unlösbarkeit ihrer Aufgabe. (Vgl. GS I, 86–104) Gegen die »Generalisationswut einiger neueren englischen und französischen Forscher« spielt er die geschichtliche Betrachtung aus und macht deutlich, dass in der geschichtlichen Wirklichkeit »das Einmalige und Singulare eine ganz andere Bedeutung [hat] als in der äußeren Natur. Seine Erfassung ist nicht Mittel, sondern Selbstzweck«. (GS I, 91)

Diltheys Kritik richtet sich dabei auch gegen die positivistische Methodologie. So wirft er Comte vor, nur eine »naturalistische Metaphysik der Geschichte« geschaffen zu haben. Wie Dilthey immerhin einräumt, brach zwar Mill mit »den größeren Irrtümern Comtes«, er hält aber fest, dass »die feineren« in ihm doch fortwirken. Mill hat – so Diltheys Kritik – die von Comte postulierte »Unterordnung der Methode des Studiums geistiger Tatsachen unter die Methoden der Naturwissenschaft [...] festgehalten und verteidigt« (GS I, 105; vgl. 108) Zwar habe er »dem Metaphysischen in Comte den Rücken« gekehrt, aber in seiner Methode wirke doch »die Unter-

ordnung der Geisteswissenschaften unter die der Natur in verhängnisvoller Weise nach«. Mill erkenne zwar – im Gegensatz zu Comte – »die Selbständigkeit der Erklärungsgründe der Geisteswissenschaften vollständig an«, ordne ihre Methoden aber »zu sehr dem Schema unter, welches er aus dem Studium der Naturwissenschaften entwickelt hat«. Mit Entschiedenheit lehnt daher Dilthey die von Mill postulierte geisteswissenschaftliche Methodologie, die auf einer Anpassung der Methoden der Geisteswissenschaften an die der Naturwissenschaften beruht, als unfruchtbare und verfehlte ab: »Bei Mill besonders vernimmt man das einförmige und ermüdende Geklapper der Worte Induktion und Deduktion«. (GS I, 108; vgl. schon GS XIX, 44 und 51) Gegen die Positivisten macht Dilthey mit großer Emphase die Grundsätze seiner Philosophie der Geisteswissenschaften geltend:

Die ganze Geschichte der Geisteswissenschaften ist ein Gegenbeweis gegen den Gedanken einer solchen ›Anpassung‹. Diese Wissenschaften haben eine ganz andere Grundlage und Struktur als die der Natur. Ihr Objekt setzt sich aus gegebenen, nicht erschlossenen Einheiten, welche uns von innen verständlich sind, zusammen; wir wissen, verstehen hier zuerst, um allmählich zu erkennen. Fortschreitende Analysis eines von uns in unmittelbarem Wissen und in Verständnis von vornherein besessenen Ganzen: das ist daher der Charakter der Geschichte dieser Wissenschaften. (GS I, 109)

Die entscheidende Aufgabe muss es daher Dilthey zufolge sein, »durch eine Erkenntnistheorie die Geisteswissenschaften zu begründen, ihre selbständige Gestaltung zu rechtfertigen und zu stützen sowie die Unterordnung ihrer Prinzipien wie ihrer Methoden unter die der Naturwissenschaften definitiv zu beseitigen«. (ebd.)

Während so im Werk des mittleren Dilthey Mill immer noch – wenn auch nur als heftig kritisierte Gegenposition – präsent ist, verliert Mill für Dilthey seit den neunziger Jahren entschieden an Bedeutung. Im Spätwerk tritt die Bezugnahme auf Mill fast völlig zurück, und Dilthey sieht sich nicht einmal mehr zur kritischen Abgrenzung veranlasst. Im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910; GS VII, 79–188) wird Mill nur einmal sehr beiläufig erwähnt (GS VII, 111), und auch systematisch spielt er keine Rolle mehr. Dilthey entwickelt seine Thesen zur Bestimmung der Geisteswissenschaften und der Möglichkeit historischer Erkenntnis jetzt ohne erkennbaren Mill-Bezug.

Man kann also festhalten: Diltheys Gesamtprojekt der *Einleitung*, das sich aus seiner frühen Absicht herausbildet, eine »Erfah-

rungswissenschaft des menschlichen Geistes« (GS V, 27) auszuarbeiten, gewinnt erstens nicht zuletzt aus seiner Mill-Kritik entscheidende Konturen, und die *Einleitung* lässt sich in wichtigen Punkten als Gegenmodell zu Mills Logik der moralischen Wissenschaften verstehen. Die Mill-Kritik führt Dilthey nicht nur zur Entwicklung einer alternativen Theorie der Geisteswissenschaften, sondern zweitens vor allem auch zur Konzeption einer anderen Wissenschaft des Menschen, die er in der Mitte der sechziger Jahre – angeregt durch Novalis – zunächst als anthropologisch-historische »Realpsychologie« konzipiert, ab Mitte der siebziger Jahre unter dem Titel einer beschreibende Psychologie ausarbeitet und später – unter Einbeziehung des »Standpunktes des Lebens« (GS V, 136) – in Richtung auf eine Strukturpsychologie fortschreibt.

#### IV.

Hans-Georg Gadamer hat in *Wahrheit und Methode* die wirkungsreiche Behauptung aufgestellt, dass »die logische Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften, die im 19. Jahrhundert ihre tatsächliche Ausbildung begleitet, [...] ganz von dem Vorbild der Naturwissenschaften beherrscht« sei. Die Geisteswissenschaften, so Gadamer weiter, »verstehen sich so sichtbar aus der Analogie zu den Naturwissenschaften, daß der idealistische Nachklang, der im Begriff des Geistes und der Wissenschaft des Geistes gelegen ist, darüber zurücktritt«.<sup>67</sup> Dies gelte auch und in besonderem Maße für Dilthey, »in dem sich der Einfluß der naturwissenschaftlichen Methode und des Empirismus der Millschen Logik sehr viel stärker geltend macht« als bei Droysen. Gadamer räumt zwar ein, dass »die ganze, jahrzehntelange, mühevolle Arbeit, die Dilthey der Grundlegung der Geisteswissenschaften gewidmet hat, eine beständige Auseinandersetzung mit der logischen Forderung [ist], die Mills berühmtes Schlußkapitel für die Geisteswissenschaften aufgestellt hatte«, doch hält er mit Nachdruck fest: »Gleichwohl hat sich Dilthey von dem Vorbild der Naturwissenschaften zutiefst bestimmen lassen, auch wenn er gerade die methodische Selbständigkeit der Geisteswissenschaften recht-

---

<sup>67</sup> H.-G. Gadamer: Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl. Tübingen 1990, 9.

fertigen wollte.«<sup>68</sup> Es sei, so Gadamer, »das Vorbild der Naturwissenschaften, das ihre [d.h. Scherers und Diltheys, H.-U. L.] wissenschaftliche Selbstauffassung leitet«: »Mag Dilthey noch so sehr die erkenntnistheoretische Selbständigkeit der Geisteswissenschaften verfochten haben – was man in der modernen Wissenschaft Methode nennt, ist überall ein und dasselbe und prägt sich in den Naturwissenschaften nur besonders vorbildlich aus. Es gibt keine eigene Methode der Geisteswissenschaften.«<sup>69</sup>

Zutreffend und seit Publikation von Band XVIII der *Gesammelten Schriften* und dem erschließenden Vorbericht der Herausgeber für jeden erkennbar ist zweifellos, dass Diltheys Auseinandersetzung mit Mills Logik für sein Arbeitsprojekt einer »Kritik der historischen Vernunft« eine große Bedeutung besaß: Sein Unternehmen einer philosophischen Begründung der Geisteswissenschaften zeigt sich in nicht unerheblichem Maße abhängig von der kritischen Auseinandersetzung mit Mills Logik der moralischen Wissenschaften. Nicht zuletzt an Mill entzündet sich offenbar Diltheys Interesse, eine Wissenschaftslehre der Gesellschaftswissenschaften zu konzipieren. Von Mill übernimmt er vermutlich den Gedanken, dass psychologische Gesetze die Basis bilden für Gesellschaft und Geschichte. Und Mills Intention, die Wissenschaften des Menschen und der Gesellschaft zu »echten« Wissenschaften zu machen, findet ersichtlich Diltheys Sympathie und Zustimmung.

Aber nicht nur im Weg, wie dieses Ziel zu erreichen sei, weicht Dilthey entschieden von Mill ab. So kritisiert er Mills unkritische Adaption naturwissenschaftlicher Methoden für die Geisteswissenschaften, seinen methodologischen Dogmatismus. Darüber hinaus moniert er Mills ungeschichtliches Denken und seine verzerrte Darstellung der Realität der Geisteswissenschaften wie ihres Forschungsobjekts, der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit. Und schließlich übt er scharfe Kritik an Mills Wissenschaft des Menschen, die naiv und unkritisch auf der Assoziationspsychologie u.a. seines Vaters James Mill aufbaut. Durch die Kritik der in seinen Augen verfehlten Psychologie wird Dilthey zur Suche nach einer haltbareren

---

<sup>68</sup> Ebd., 12.

<sup>69</sup> Ebd., 13; vgl. auch Gadamers Dilthey-Kritik: ebd., 222–246, und seinen späten Aufsatz *Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus* (1984), in: Ders.: *Gesammelte Werke. Band 4: Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten*. Tübingen 1987, 406–424.

Alternative gezwungen, die sich ihm in der deskriptiven Psychologie eröffnet. Mill wird so zum wichtigen Katalysator von Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften, deren Grundprinzipien in Auseinandersetzung mit Mills wissenschaftsmonistischem Programm und unter Rekurs auf die Geschichtsauffassung der historischen Schule ihre inhaltliche Ausformung gewinnen.

Eine nicht abzuleugnende anfängliche Affinität zu Mill wandelt sich so zu einer kritischen Distanz, die sich bis zur strikten Ablehnung entwickelt. Dilthey fühlt sich nicht zuletzt durch Mill herausgefordert, eine realistischere, praxisnähere Theorie der Geisteswissenschaften, ihrer Methoden und ihres Forschungsobjekts zu entwickeln, als dies dem Empirismus-Positivismus, ohne realen Kontakt zur Forschungswirklichkeit der Geisteswissenschaften, mit seinem doch eher schlichten, unhistorisch-abstrakten Zugriff gelungen war.

Gadamer räumt zwar Diltheys scharfe Kritik an der Geschichtlosigkeit des englischen Empirismus ein, spricht aber andererseits von seiner »Präokkupation durch die empiristische Wissenschaftstheorie«.<sup>70</sup> Davon kann aber keine Rede sein, und gänzlich abwegig ist es zu behaupten, dass »sein ganzes Leben lang [...] der Einfluß des empiristischen Denkens Englands und insbesondere die »induktive Logik« J. St. Mills auf ihn ihre Wirkung [übte]«.<sup>71</sup>

In einem anderen Sinne erweist sich die kritische Rezeption Mills durch Dilthey meines Erachtens aber als durchaus folgenreich. Einerseits eröffnet sich für Dilthey durch die Kritik der Konsequenzen des 6. Buches von Mills *Logik* seine Lebensaufgabe einer »Kritik der historischen Vernunft«. Indem er eine Alternativposition zu Mill konzipiert, bleibt er aber der Vorlage insoweit verbunden, dass er mit Mill fast ausschließlich die moralischen, d.h. die Sozialwissenschaften in den Fokus seines Interesses rückt und sie mit dem Terminus »Geisteswissenschaften« bezeichnet. Die Geisteswissenschaften im engeren Sinn dagegen, d.h. die sinndeutenden, interpretierenden oder hermeneutischen Wissenschaften, also die philologischen, theologischen und historischen Disziplinen, deren wissenschaftsphilosophische Problematik ihm eigentlich hätte wesentlich näher liegen sollen, bleiben merkwürdigerweise ausgeblendet und spielen – ebenso wie die Hermeneutik – in seinem Hauptwerk, der *Einleitung in die*

<sup>70</sup> H.-G. Gadamer: Das Problem Diltheys, a.a.O., 423.

<sup>71</sup> Ebd., 407 f.

## Hans-Ulrich Lessing

*Geisteswissenschaften*, keine Rolle. Diese alleinige Fokussierung auf die Wissenschaften der Gesellschaft wird erst im Spätwerk zugunsten einer Öffnung für die systematischen Probleme der Hermeneutik und des historischen Erkennens revidiert.

# Gegen die Naturalisierung des Humanen. Wilhelm Dilthey im Kontext und als Theoretiker der Naturwissenschaften seiner Zeit

*Helmut Pulte*

## 1. Einleitung

Es ist wohl ein Allgemeinplatz der Philosophiegeschichten, dass es Wilhelm Diltheys philosophisches Hauptziel war, eine Abgrenzung, Behauptung und Begründung der Geisteswissenschaften gegenüber den nicht mehr nur aufstrebenden, sondern Dominanz erstrebenden *Naturwissenschaften* seiner Zeit zu leisten, und dass es vor allem seine *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (von 1883) ist, die dieses Leitziel dokumentiert. Nun haben ja solche Geschichten nicht immer Recht – schon Lichtenberg hat (wenn auch mit Blick auf die Lehrbücher der *Physik*) die bekannten Worte aus Shakespeares Hamlet so ergänzt: Es sei zwar richtig, dass es »eine Menge Dinge im Himmel und auf der Erde [gebe], wovon nichts in unseren Kompendiis steht«, dass aber auch *andererseits* eine »Menge von Dingen in unseren Kompendiis [stehen], wovon weder im Himmel noch auf der Erde etwas vorkommt.<sup>1</sup> Es ist daher für den Autor eines Beitrags zu Diltheys Wissenschaftstheorie<sup>2</sup> beruhigend, den Ausgangspunkt seiner Überlegungen durch ausgesprochene Dilthey-Experten bestätigt zu finden: Frithjof Rodi bemerkt in *Morphologie und Hermeneutik*, dass »Diltheys Bedeutung vor allem darin liegt, die Geisteswissenschaften von der Vorherrschaft der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts befreit zu haben.<sup>3</sup> Und Hans-Ulrich Lessing be-

---

<sup>1</sup> G. Chr. Lichtenberg: Aphorismen, Essays, Briefe. Stuttgart 1992, 273.

<sup>2</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete Fassung meines Beitrags zum Workshop *Dilthey as a Philosopher of Science* (Universität Wien, 3.–4. Juni 2013). Ich danke den Veranstaltern dieser Konferenz, Christian Damböck und Hans-Ulrich Lessing, für ihre Organisationsarbeit und Gastfreundschaft und allen Beteiligten des Workshops für anregende Diskussionen und Kritik.

<sup>3</sup> F. Rodi: Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik. Stuttgart 1969, 38.

stimmt Diltheys philosophisches Leitproblem folgendermaßen: »Seine Hauptfrage lautete: »Wie lässt sich die Objektivität geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse sichern, und wie lassen sich die Geisteswissenschaften, also die Wissenschaften des Menschen, der Geschichte und der Gesellschaft [...] als eine [...] von den Naturwissenschaften unabhängige Wissenschaftsgruppe begründen? Dieses philosophische Projekt kann man ohne Einschränkung als *das Lebensprojekt* Diltheys bezeichnen, es ist die einheitsstiftende Mitte seines Werks und seines Denkens.«<sup>4</sup>

Die Naturwissenschaften waren für Dilthey zweifellos ein wichtiger *Abstossungspunkt*, von dem aus er die Konstitution der Geisteswissenschaften entwickelte. Sie hatten eine epistemische und begründungstheoretische Orientierungsfunktion für ihn, insofern die Objektivität, die Einheit und die Evidenz geisteswissenschaftlicher gegenüber naturwissenschaftlicher Erkenntnis nicht nur aufgewiesen, sondern auch *gerechtfertigt* werden sollten.<sup>5</sup> Diltheys Verständnis der Naturwissenschaften seiner Zeit dürfte daher auch von Interesse für diese Konstitution selber sein, vor allem in ihrer frühen Entwicklung bis hin zur *Einleitung*. Der vorliegende Beitrag widmet sich nun den »einfachen« Fragen: *Was ist Diltheys Bild von den Naturwissenschaften dieser Zeit und wie hat es seine frühe Konstitution der Geisteswissenschaften beeinflusst?* Die Untersuchung dieser Fragen wird auf den Zeitraum von Diltheys *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* (1865) bis zur *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) beschränkt. Leitend ist hierbei die Einschätzung der Herausgeber des Bandes XX der *Gesammelten Schriften* bezüglich des engen Konnexes dieser Schriften: »Diesem frühen *Grundriß* kommt innerhalb der ersten Entwicklungsphase von Diltheys Denken insoweit eine besondere Bedeutung zu, als hier erstmals ein System der Geisteswissenschaften vorgestellt wird; er ist der eigentliche Keim von Diltheys Hauptwerk, der *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in dem er – nahezu zwanzig Jahre nach diesem ersten Entwurf – den Versuch unternahm, das hier skizzierte Grundgerüst auszuführen.«<sup>6</sup>

<sup>4</sup> H.-U. Lessing: Wilhelm Dilthey. Eine Einführung. Köln, Weimar und Wien 2011, 33

<sup>5</sup> Vgl. hierzu näher J. Römel: Die Kant-Kritik Wilhelm Diltheys und das Problem der Legitimierung von Erfahrungserkenntnis. München 1996, 107.

<sup>6</sup> H.-U. Lessing und F. Rodi: Vorbericht der Herausgeber zu GS XX, XVII-XLV, XXVII.

Vorab aber einige Bemerkungen dazu, warum die gestellten Fragen durch Verweise auf philosophiegeschichtliche Allgemeinplätze längst nicht erledigt sind und auch in der Dilthey-Forschung bisher keine hinreichende Aufmerksamkeit erfahren zu haben scheinen. Ihre Beantwortung fällt eben nicht so leicht, wie es zunächst den Anschein haben mag, wofür sich mehrere, für die weitere Argumentation wichtige Gründe benennen lassen: *Erstens* hat Dilthey sein Verständnis der Naturwissenschaften aus recht verschiedenen Quellen bezogen und an recht unterschiedliche persönliche Verbindungen geknüpft. *Zweitens* befinden sich die Naturwissenschaften im fraglichen Zeitraum nicht nur in einem starken Wachstums- und Ausdifferenzierungsprozess, sondern auch in einer Phase des Grundlagenwandels, der ihr Verhältnis zur Philosophie massiv betrifft. Der Einfluss Kants und dessen Wandel sind hierbei für den deutschen Sprachraum besonders wichtig. Mit Blick auf die beiden obigen »Experten-Zitate« mag man das daran festmachen, dass die Rede von »der Naturwissenschaft« (Rodi) im Singular der *Metaphysischen Anfangsgründe* Kants ebenso begründet erscheint wie die Rede von »den Naturwissenschaften« (Lessing) im Plural, den schon der junge Helmholtz gebraucht, obwohl der noch ein Kantisches Einheitsprogramm verfolgt – hierauf wird zurückzukommen sein. *Drittens* scheint, besonders mit Blick auf Diltheys spätere Unterscheidung von erklärender und verstehender Psychologie, eine Richtung der damaligen Naturwissenschaften, für die Kants Grundlegung besonders wichtig war, starken Einfluss auf ihn genommen zu haben: die Berliner Physiologie im Anschluss an Johannes Müller, für die vor allem die Namen Brücke, Helmholtz, Ludwig und Emil Du Bois-Reymond stehen – und auch hierauf wird zurückzukommen sein.

Wenn diese Punkte in den folgenden Teilen näher beleuchtet werden, wird besonderes Augenmerk auf die *epistemischen Ansprüche* zu legen sein, die Dilthey auf Seiten der Naturwissenschaften vertreten sieht, denn es handelt sich hier um Ansprüche, die er – zumindest bis hin zur *Einleitung in die Geisteswissenschaften* – offenbar weitestgehend anerkannte und auf sein Projekt einer Grundlegung der Geisteswissenschaften übertrug. Sie gehören einem *klassischen* Wissenschaftsverständnis an, das in den Naturwissenschaften selber während der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts problematisiert und durch ein *modernes* Wissenschaftsverständnis abgelöst wurde. Es erscheint sinnvoll, Diltheys Bezugnahmen auf die Naturwissenschaften zunächst in diesem Kontext zu verorten.

## 2. Naturwissenschaften im Wandel: Allgemeine Entwicklungszüge

Innerhalb der Naturwissenschaften vollziehen sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts starke Wandlungsprozesse, die auch ihr Verhältnis zur akademischen Philosophie nachhaltig beeinflussen. An dieser Stelle<sup>7</sup> sollen lediglich drei Entwicklungszüge skizziert werden, die sich für Diltheys Theorie der Wissenschaften als wichtig erweisen werden:

(1) Wandel des *Mechanismus*. Ohne Zweifel gilt die Mechanik nahezu allen Naturwissenschaftlern und Theoretikern der Zeit nicht nur als inhaltliche Grundlage der Physik und damit der Naturwissenschaften, sondern auch als epistemisches Ideal wissenschaftlichen Wissens überhaupt; in der Kantischen Tradition wird dieser traditionelle Mechanismus kodifiziert durch die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Exemplarisch kann man den in Rede stehenden Wandel u.a. an Wilhelm Wundt studieren: Wundt veröffentlicht 1866 ein Buch mit dem Titel *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip*,<sup>8</sup> das den alten Mechanismus mit seinen certistischen Erkenntnisansprüchen mustergültig repräsentiert. Rückblickend bemerkt er Jahrzehnte später in einer Neubearbeitung seines Werkes zur Entwicklung des Mechanismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts:

Zwar galt die mechanische Naturauffassung [...] im wesentlichen noch unbestritten. Aber [...] was früher als Axiom gegolten, begann man als ›Hypothese‹ zu bezeichnen, womit ausgedrückt war, dass auch ein anderes [...] System von Voraussetzungen, sobald es nur dem Zweck einer Verknüpfung der zu beschreibenden Erscheinungen genüge, gewählt werden könne. Mit Vorliebe wurde daher nun auch nach dem von Kirchhoff in seiner ›Mechanik‹ (1876) gegebenen klassischen Beispiel als Aufgabe der Physik und Me-

---

<sup>7</sup> Für eine eingehendere Untersuchung, besonders des Wandels des Mechanismus im fraglichen Zeitraum, vgl. H. Pulte: Axiomatik und Empirie. Eine wissenschaftstheoriegeschichtliche Untersuchung zur Mathematischen Naturphilosophie von Newton bis Neumann. Darmstadt 2005, 359–438; zum Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften vgl. auch H. Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831–1933. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1991, bes. 89 und 137.

<sup>8</sup> W. Wundt: Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip. Heidelberg 1866; zur Kritik vgl. bereits E. Mach: Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit. Prag 1872, 18 und 27–33.

chanik nicht, wie bis dahin, die ›Erklärung‹, sondern die ›Beschreibung‹ der allgemeinsten Naturerscheinungen bezeichnet.

[...] so wurde die hier noch tiefer in die Überlieferung eingreifende Frage nahegelegt, ob nicht auf einer ganz anderen Grundlage als der bisherigen der Aufbau der exakten Naturlehre erfolgen könne.<sup>9</sup>

Was Wundt hier anspricht, ist der Wandel der Mechanik von einer *axiomatisch-certistischen* zu einer *hypothetisch-falliblen* Wissenschaft, die zu einer Revision ihrer Grundbegriffe und -gesetze fähig ist. Damit verbunden ist auch eine erkenntnistheoretische Selbstbescheidung des Mechanismus, der ja bei vielen Naturwissenschaftlern – die sich selber als metaphysikfeindlich verstanden – als implizite Hintergrundmetaphysik fungierte. Dilthey selber hat, wie sich zeigen wird, diese Selbstbescheidung im fraglichen Zeitraum nicht realisiert, sondern bezieht sich weiter auf das *traditionelle* mechanistische Ideal.

(2) Ein weiterer allgemeiner Entwicklungszug ist für Dilthey besonders prekär. Man könnte ihn als zunehmende »Vernaturwissenschaftlichung des Humanen« bezeichnen, oder – etwas verkürzt, und für diesen Beitrag titelgebend – als dessen *Naturalisierung*. Damit ist Folgendes gemeint: zum einen die Eingliederung des Menschen in den Prozess der natürlichen Evolution durch Darwin und seine Anhänger, auf die Dilthey offenbar nicht negativ, aber eher zurückhaltend reagiert hat; zum anderen – und vor allem – der Aufstieg der Physiologie, besonders der Sinnesphysiologie, und ihre Anwendung auf den Menschen. Hier ist für Dilthey besonders die bereits erwähnte Schule von Johannes Müller wichtig, die einen reduktiven Mechanismus vertrat, der seine philosophische Begründung wesentlich noch aus Kants *Metaphysischen Anfangsgründen* zog. Zu ihrem Programm gehörte die Erklärung aller physiologischen Vorgänge aus anziehenden und abstoßenden Kräften zwischen kleinsten Teilen organischer Materie, die explizite Zurückweisung nichtmechanischer, vitaler Kräfte, sowie die Mathematisierung der Physiologie als Kon-

---

<sup>9</sup> W. Wundt: Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre. Ein Kapitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften. Stuttgart 1910, 2. Bei diesem Buch handelt es sich um die »zweite umgearbeitete Auflage« der älteren Schrift von 1866. Den neuen Titel erklärt Wundt mit der »etwas veränderten Lage, die seit jener Zeit [1866] eingetreten« sei: »Diese veränderte Lage hat zugleich die Veränderung des Titels mit sich geführt, die mir im Hinblick auf die von so manchen Stellen umstrittene und in der Tat bestreitbare Bedeutung, die allmählich der Begriff des Axioms angenommen, erforderlich schien« (a. a. O., X).

stituens ihrer Wissenschaftlichkeit überhaupt. Emil Du Bois-Reymond beschreibt dieses Ideal 1848 so:

[Es] lassen sich jedoch die, welche mit mir eines Sinnes sind, in der Überzeugung nicht erschüttern, daß, wenn nur unsere Methoden ausreichten, eine analytische Mechanik sämtlicher Lebensvorgänge möglich wäre. [...] Also auch auf solche einfache Bewegungen müssen auch die Vorgänge in den organischen Wesen am letzten Ende zurückführbar sein. [...] Man sieht daher, daß [...] die analytische Mechanik im Grunde reichen würde bis zum Problem der persönlichen Freiheit, dessen Erledigung Sache der Abstraktionsgabe jedes einzelnen bleiben muß.<sup>10</sup>

Kurz gesagt, hatte sich die Berliner Physiologie der Aufgabe verschrieben, Kants *Metaphysische Anfangsgründe* auch auf dem Feld des Organischen zum Durchbruch zu verhelfen. Auch Du Bois-Reymonds berühmte Ignorabimus-Rede von 1872, die Dilthey in der *Einführung* aufgreift, ist vor diesem Hintergrund zu sehen. Es handelt sich dabei – dies sei bereits hier bemerkt – um eine *immanente* Reflexion auf die Grenzen des Naturerkennens, d.h. um eine Reflexion vom Standpunkt eines klassischen Mechanismus, der sich selber noch auf der »sicheren Seite« der Naturerkenntnis verortet. In der Sprache der *Metaphysischen Anfangsgründe* könnte man sagen: Die Natur wird zwar nach ihrer *materialen* Seite hin weiter als eine unendliche Aufgabe der Naturwissenschaften begriffen, nach ihrer *formalen* bzw. nomologischen Seite hin gilt sie jedoch als entschlüsselt, als »epistemisch transparent«, wie insbesondere Du Bois-Reymonds Bezugnahme auf den sog. Laplaceschen Dämon zu erkennen gibt.<sup>11</sup>

(3) Der dritte Entwicklungszug, der in Hinblick auf Dilthey wichtig erscheint, hängt mit dem Wandel des Mechanismus wie auch mit dem Aufstieg evolutionären Denkens in den Wissenschaften<sup>12</sup>

<sup>10</sup> E. Du Bois-Reymond: Über Lebenskraft (1848), in: S. Wollgast (Hrsg.): Emil Du Bois-Reymond: Vorträge über Philosophie und Gesellschaft. Berlin 1974, 3–24, 11.

<sup>11</sup> E. Du Bois-Reymond: Über die Grenzen des Naturerkennens (1872), in: S. Wollgast (Hrsg.), a.a.O., 54–77; vgl. Dilthey GS I, 9–13 und GS XX, 241. Zur Ignorabimus-Rede im Kontext des Mechanismus der Zeit und zur diesbezüglichen Rolle des Laplaceschen Dämons vgl. ausführlicher H. Pulte: Emil Du Bois-Reymond in Context: Kantianism and »Mechanical Limitations of Knowledge in the Second Half of the 19th Century, in: N. Moro, M. Anacker und T. Schöttler (Hrsg.): Limits of Knowledge. Between Philosophy and the Sciences. Monza 2013, 57–73.

<sup>12</sup> Zum Einfluss auf die sog. »exakten« Wissenschaften vgl. H. Pulte: Darwin und die exakten Wissenschaften. Eine vergleichende wissenschaftstheoretische Untersuchung zur Physik mit einem Ausblick auf die Mathematik, in: E.-M. Engels (Hrsg.): Charles Darwin und seine Wirkung. Frankfurt a. M. 2009, 139–177.

zusammen, ist aber insgesamt wesentlich komplexer und weitreichender. Schlagwortartig könnte man ihn als *Dynamisierung und Historisierung* der Naturwissenschaften bezeichnen. Er hängt neben wissenschaftsimmanenten Entwicklungen in Deutschland auch damit zusammen, dass der Einfluss schulphilosophischer Naturmetaphysik im naturwissenschaftlichen Denken schwindet. Aber auch der ältere Empirismus bzw. Positivismus eines Comte, Herschel oder Mill, der letztlich den philosophischen Systemgedanken insofern konserviert, als er die Mechanik zur Grundlage der empirischen Wissenschaften macht, ist in dieser Entwicklung nur noch partiell eine philosophische Option für arbeitende Naturwissenschaftler: Systemdenken, Essentialismus und die Suche nach letzten Kausalerklärungen treten tendenziell zurück hinter offene Theoriebildung, Instrumentalismus und eine Bescheidung auf die *Beschreibung* von Phänomenen,<sup>13</sup> die Dilthey – wenngleich in der Ausführung verschieden – auch als Aufgabe der Geisteswissenschaften versteht. Die Ausbildung des Phänomenalismus durch Mach, Avenarius und andere ist der wissenschaftstheoretisch vielleicht deutlichste Ausdruck dieses Prozesses. Er führt dazu, dass wissenschaftliche *Theorie* selber ihren statischen Charakter verliert und *historisch* begriffen wird. Ernst Mach schreibt in diesem Sinne bereits 1872: »Lassen wir die leitende Hand der Geschichte nicht los. Die Geschichte hat alles gemacht, die Geschichte kann alles ändern.«<sup>14</sup> Mit diesen Worten spricht er *nicht* in einem allgemeinen diltheyschen Sinne das Leben in allen seinen Vollzugsformen an, sondern speziell naturwissenschaftliche Theoriebildung und somit die vorrangige Weise der Moderne, die äußere Natur *überhaupt* zu begreifen. Die *wissenschaftlich erkannte Natur* selber wird in diesem Prozess zu *Geschichte* – sie wird, so könnte man sagen, auf ganz neue Weise *wieder* Geschichte. Dilthey hat diese Entwicklung – wie auch den damit zusammenhängenden Wandel des Mechanismus – nur partiell wahrgenommen; insbesondere scheint er einen Phänomenalismus machscher Prägung nur als eine Spielart des älteren Positivismus verstanden zu haben. In der Form seiner Absetzung der Geistes- von den Naturwissenschaften macht sich dies u. a. in einer schematischen

---

<sup>13</sup> Wie Wilhelm Wundt sie im obigen Zitat 9 bei Gustav Robert Kirchhoff exemplarisch konstatierte. Zur Differenz von naturwissenschaftlicher Beschreibung und geisteswissenschaftlicher Beschreibung im Sinne Diltheys vgl. F. Kaulbach: Philosophie der Beschreibung, Köln 1968, 431–465.

<sup>14</sup> Mach: Die Geschichte und die Wurzel, a. a. O., 3.

Gegenüberstellung von »erklärenden« Natur- und »beschreibend-verstehenden« Geisteswissenschaften<sup>15</sup> bemerkbar und beeinflusst seine Grundlegung der Geisteswissenschaften unmittelbar.

Generell ist wohl zu sagen, dass für Diltheys Bild der Naturwissenschaften seiner Zeit der zweite der hier vorgestellten Entwicklungszüge, der verkürzt die Gefahr einer »Naturalisierung des Humanen« heraufbeschwore, bestimmend war – in Verbindung mit dem in (1) skizzierten Mechanismus, den er allerdings nur in seiner traditionellen Form wahrnahm. Seine Begründung der Geisteswissenschaften in Absetzung von den Naturwissenschaften ist demnach nicht nur als eine allgemeine Reaktion auf den Triumphzug letzterer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verstehen, sondern spezifischer als Reaktion auf eine wissenschaftliche Vereinnahmung des Menschen durch die Biologie, besonders durch einen bestimmten Typus reduktionistischer Biologie, der sich am Wissenschaftsideal des traditionellen Mechanismus festmachte. Es scheint, dass die Ausblendung wichtiger Entwicklungen der Naturwissenschaften in dieser Zeit – der Modernisierung des Mechanismus und der Historisierung naturwissenschaftlicher Theoriebildung – eine insgesamt *dichotomische* Sicht Diltheys auf die Wissenschaften seiner Zeit befördert und seine Grundlegung der Geisteswissenschaften stark geprägt hat. Der folgende Durchgang durch seine wissenschaftstheoretischen Hauptschriften von 1865 bis 1883 dient der Überprüfung und Ausdifferenzierung dieser These.

### 3. Die Naturwissenschaften im *Grundriß* (1865)

Der *Grundriß* von 1865 ist nicht nur bemerkenswert, weil Dilthey hier *erstmals* sein System der Geisteswissenschaften vorstellt, sondern auch, weil er recht ausführlich Auskunft über die *Quellen* gibt, aus denen er sein Wissenschaftsverständnis schöpft. Für die Naturwissenschaften sind hier zum einen wichtige zeitgenössische Arbeiten zu nennen, wie etwa die *Physiologische Optik* von Helmholtz<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Vgl. Kaulbach: Philosophie der Beschreibung, a.a.O., 436–442.

<sup>16</sup> W. Dilthey: *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften*, in: GS XX, 19–32, 27. (Helmholtz' *Optik* wird hier in Karstens *Encyklopädie der Physik* zeitlich mit »1857 ff.« verortet, die erste Lieferung des *Handbuchs der Physiologischen Optik* datiert aber von 1856.)

oder die Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung von Wundt.<sup>17</sup> Ganz überwiegend aber bezieht er sich auch hier auf philosophische und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen von Kant über Fries bis hin zu Herschel, Whewell und Mill. Diltheys von Anfang an stark *historischer* Zugriff auf die Naturwissenschaften mag mit seinen früheren, auf das Jahr 1862 zurückgehenden Plänen zusammenhängen, eine »Art Wissenschaftslehre«<sup>18</sup> zu verfassen, die er neben historischen Projekten verfolgt. Im *Grundriß* weist er jedenfalls deutlich auf das Desiderat einer *Geschichte* der Geisteswissenschaften für eine zu etablierende wissenschaftliche Methodenlehre hin: »Die Tatsache der Wissenschaften früher als das Studium ihrer Methoden. – Logische Analyse der Tatsachen, welche die Geschichte der Wissenschaften bietet, ist demnach der Gang dieses Studiums.«<sup>19</sup> Diltheys Begründung der Geisteswissenschaften in Absetzung von den Naturwissenschaften erfolgt von *Anfang an* aus einer *historischen Perspektive*, die es zum einen erschwert, seine *systematischen* Anliegen zu bestimmen, zum anderen aber auch erklärt, warum er die o. g. naturwissenschaftlichen Entwicklungen *seiner* Zeit kaum wahrgenommen zu haben scheint. Festzustellen ist jedenfalls, dass nahezu alle Werke, die Dilthey im *Grundriß* aufführt, auch die des britischen Indukтивismus, eine mechanistisch begründete Naturlehre als Ideal der Naturwissenschaften überhaupt vertreten; von daher ist gut verständlich, dass Dilthey selber die erkenntnistheoretischen Ansprüche des traditionellen Mechanismus in seiner diesbezüglichen Bewertung der Naturwissenschaften adaptiert.

In inhaltlicher und methodologischer Hinsicht bleiben Diltheys Versuche im *Grundriß*, die Geisteswissenschaften als eigenständige Wissenschaften zu *begründen*, noch recht offen und unbestimmt. Spezifische Methodenarsenale für jede der beiden Wissenschaftsgruppen werden *nicht* geltend gemacht, obwohl er die Methodenlehre als »wichtigsten Abschnitt der Logik«, die es zu entwickeln gilt, anspricht.<sup>20</sup> Der Grund dafür liegt wiederum in Diltheys *historisierender* Betrachtung: Der Ausgang von der Wissenschaft als historischem Faktum eröffnet eine Vielzahl methodischer Zugänge, für deren sys-

<sup>17</sup> Dilthey, a. a. O., 27.

<sup>18</sup> C. Misch (Hrsg.): Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870. Leipzig/Berlin 1933, 178.

<sup>19</sup> Dilthey, GS XX, 24.

<sup>20</sup> Ebd., 24.

tematische Behandlung die Grundlage noch nicht gelegt ist: »Die Geschichte der Methoden, deren sich Geschichte, Philologie und Theologie bedienen, ist in streng wissenschaftlicher Weise noch gar nicht bearbeitet.«<sup>21</sup> Der Rekurs auf dieses ›historisch-systematische‹ Defizit erscheint in reflektierter Weise zirkulär: Ohne wissenschaftliche Aufarbeitung der *Geschichte* der wissenschaftlichen Methode keine systematische Methodologie. Dass eine (künftige) Methodologie der Geisteswissenschaften sich auch für die Vielfalt der historisch aufweisbaren Methoden dieser Wissenschaften offenzuhalten hat, ist damit festgestellt. Dilthey kann von dem hier eingenommenen Standpunkt Mills *Logik* auch insofern schlüssig kritisieren, als dieser die historische Perspektive fehlt: Dilthey wirft ihr, bereits einige Jahre vor dem *Grundriß*, einen verfehlten Methodenabsolutismus »aus Mangel an historischer Bildung« vor.<sup>22</sup>

Diltheys Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften im *Grundriß* ist denn auch nicht methodologischer Art, sondern wesentlich erkenntnistheoretisch motiviert und verläuft unter expliziter Berufung auf Kant entlang einer Unterscheidung von *äußerer* und *innerer* Wahrnehmung, die Dilthey als »Fundamente der menschlichen Erkenntnis« einführt.<sup>23</sup>

Dabei sind vor allem drei Aspekte von systematischem Interesse: (1) Die Naturwissenschaften werden wegen ihrer mathematischen Grundlegung im Sinne Kants als *exakt* ausgewiesen, zugleich aber auch als unfähig, »zu den inneren Zuständen der erscheinenden Dinge« vorzustoßen. Umgekehrt haben die »Wissenschaften des Geistes« gerade solche inneren Zustände zum Gegenstand, sind aber nicht exakt.<sup>24</sup> (2) Dilthey spricht den Naturwissenschaften ab, eine »Einheit

---

<sup>21</sup> Ebd., 24 f.

<sup>22</sup> Zitiert nach P. Krausser: Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie. Frankfurt a. M. 1968, 40. Krausser bezieht sich auf handschriftliche Notizen auf der Innenseite von Diltheys eigenem Exemplar der Millschen *Logik*, die um 1862–1863 geschrieben sein können und eine vollständige Wiedergabe verdienen: »Das Grundfalsche Stuart Mills liegt in der Annahme absoluter Methoden. Die Methoden sind nur Ausdruck der Anpassung des Denkens an die jedesmalige Lage der Wahrheiten.«

»Ebenso verhält es sich mit den Grenzen der Erkenntnis.«

»Mill ist dogmatisch aus Mangel an historischer Bildung. Nur aus Deutschland kann das wirkliche empirische Verfahren anstatt des vorurteilsvollen dogmatischen Empirismus kommen.«

<sup>23</sup> Dilthey, GS XX, 21.

<sup>24</sup> Ebd., 24.

der Natur« stiften zu können, gerade *weil* sie mechanisch grundgelegt sind. »Einheit der Natur« im Sinne eines umfassenden Begreifens der Natur ist für ihn im Rahmen eines Mechanismus nicht zu erlangen, sondern erfordert neben der äußerer notwendig auch die *innere* Wahrnehmung, somit auch einen Beitrag der Geisteswissenschaften. (3) Der philosophisch wichtigste und nachhaltigste Punkt dürfte sein, dass Dilthey bereits 1865 die *Objektivität* geisteswissenschaftlicher Erkenntnis gegenüber den Naturwissenschaften geltend macht. Sofern er sich dazu auf die Unterscheidung von äußerer und innerer Wahrnehmung in der *Transzendentalen Ästhetik* stützt, ergibt sich für ihn ein Hindernis, das er nur durch einen Bruch mit dieser Ästhetik überwinden kann. Dabei ist es interessant zu sehen, wie Dilthey diesen Bruch rekonstruiert, nämlich als Behebung eines *Rückschritts*, den er *Kant* zur Last legt. Dilthey wirft nämlich die Frage auf, ob nicht die innere Wahrnehmung, anders als die äußere, ihren Gegenstand unmittelbar »an sich« auffassen könne, und notiert in diesem Zusammenhang – nach Nennung von Augustinus und Descartes – das Folgende: »Kant macht den *fundamentalen Angriff* gegen die Objektivität des in der inneren Wahrnehmung Aufgefasssten durch seine Theorie von der Idealität der Zeit. – Wahres Motiv Kants. – Objektivität der zeitlichen Sukzession.«<sup>25</sup> Dilthey erkauft diese frühe Verteidigung der Objektivität – und somit *Wissenschaftlichkeit* – der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis dadurch, dass er Kants Lehre von der Idealität der Zeit als reiner Anschauungsform negiert und ein quasi-ontologisches Verständnis innerer Zeit zurück ins philosophische Spiel bringt. Seine leitende Absicht dabei ist wohl, über eine empirische Psychologie, die Kant als Lehre (aber eben *nicht* als Wissenschaft) anerkennt, hinauszugehen und eine rationale Psychologie als Wissenschaft zu etablieren, die es nach Kant eben nicht geben kann. Eine solche rationale Seelenlehre als Grundlage der Geisteswissenschaft würde nach dieser Lesart dadurch aufs Schild gehoben, dass die innere Erfahrung *nicht* einer Zeit als bloß formaler und subjektiver Bedingung unterliege, sondern mit einer realen und objektiven Zeit korreliert würde und so objektive innere Erfahrung

---

<sup>25</sup> Ebd., 21; vgl. zu Diltheys früher Zeit-Kritik an Kant auch H.-U. Lessing; Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Freiburg-München 1984, 55 und 61. Lessing weist zu Recht darauf hin, dass sich Diltheys Kritik »leitmotivisch durch die ganze Auseinandersetzung mit Kant zieht« (a.a.O., 51).

begründete.<sup>26</sup> Dilthey stellt also Kants Zeit als innerer Anschauungsform, die lediglich eine innere Erfahrung zulässt, wie das Ich sich »erscheint«, aber nicht wirklich »ist«, eine ontologisierte Zeit gegenüber, die eine unmittelbare und objektive innere Erfahrung des Ich garantieren soll. Aus Kantischer Perspektive handelt es sich bei einem solchen Unternehmen gleichsam um den Versuch einer »Verdopplung« des Wissenschaftskosmos durch »Halbierung« der *Transzendentalen Ästhetik*. Diese Absicht bleibt, wie sich zeigen wird, auch in Diltheys späteren Grundlegungsversuchen und Reflexionen auf die Naturwissenschaften lebendig. Diese stellen sich, zusammenfassend, in Diltheys frühem *Grundriss* als historisch gewordene, objektive und exakte, dabei methodisch nicht weiter spezifizierte und metaphysisch defizitäre, der Einheitsbildung nicht fähige Wissensbestände über die äußere Natur dar.

#### 4. Vorarbeiten zur *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1865 – 1883)

Um 1874 bemerkt Dilthey mit Bezug auf die Geisteswissenschaften: »[...] noch sind diese Wissenschaften in einem Stadium, vergleichbar der Epoche, in welcher Galilei auftrat für die Naturwissenschaften«.<sup>27</sup> Implizit führt dieser Vergleich den Anspruch Diltheys bei sich, so

---

<sup>26</sup> Vgl. hierzu auch H. Ineichen: Erkenntnistheorie und Geschichtlich-Gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M. 1975, 94–96.

<sup>27</sup> W. Dilthey: Einleitungen zu den Untersuchungen über die Geschichte des Naturrechts (um 1874), Teil 3: Über das Naturrecht der Sophisten. Einleitung, in: GS XVIII, 38–56, 47. Zuvor spricht Dilthey (im Singular) davon, dass es gelte, »schrittweise eine wahrhafte Wissenschaft des Geistes« zu begründen. Zu den »analogisierenden« Newton-Bezugnahmen des 18. und 19. Jahrhunderts allgemein vgl. U. Dierge: Der Newton der Geschichte, in: Archiv für Begriffsgeschichte 30 (1986), 158–182. Dass eine solche Bezugnahme auch hier nahe liegt, mag folgende Sentenz Diltheys aus den frühen Berliner Aphorismen (vor 1860) plausibel machen: »Es wird das immer mein Traum bleiben, daß die Geschichte noch ebenso in der Kindheit ist, als die Naturwissenschaft zur Zeit, als sie noch Naturbeschreibung war. Wie Bewegungsgesetze die ganze körperliche Natur beherrschen, so ist auch von freilich wesentlich verschiedenen Bewegungsgesetzen das geistige Leben beherrscht. [...] Wenigstens begonnen muß daher das Unternehmen werden, wenigstens gesucht muß werden nach den Denkformen der mythologischen, der pantheistischen usw. Beselzung der Welt, des Strebens nach Einheit, des plastischen und musikalischen Vorstellens usw. usw. usw.« (W. Dilthey: Frühe Aphorismen aus der Berliner Zeit (vor 1860), in: GS XVIII, 202–212, 206.)

etwas wie der »Newton der Geisteswissenschaften« zu werden, denn Newton wird in dieser Zeit gewöhnlich im Anschluss an Galilei, Kepler u.a. als der *eigentliche* Begründer der modernen Naturwissenschaften gefeiert. Im Übergang vom *Grundriss* zur *Einleitung* von 1883 gibt es eine Reihe von weiteren »Vorarbeiten« Diltheys, die die Geisteswissenschaften aus ihrer »galileischen Epoche« herausführen sollen und in denen die Naturwissenschaften wiederum als »Abstoßungspunkt« dienen.

In explizit *methodischer* Hinsicht sieht Dilthey hier einen Vorrang der Geistes- gegenüber den Naturwissenschaften allein in der »Natur der inneren Wahrnehmung« begründet, »aus welcher die volle Realität der Erkenntnisse dieser Wissenschaft[en] und die Durchsichtigkeit ihrer Objekte von den Elementen ab folgt«.<sup>28</sup> Namentlich die Geschichtswissenschaften sieht er auf Grund des (von Kant eben *verkannten*) Sachverhaltes, dass unsere Vorstellung innerer Anschauung nicht nur zeitliche Veränderung repräsentieren kann, sondern buchstäblich »eine Folge von Veränderungen in sich ist«,<sup>29</sup> als Wissenschaften an, die einen privilegierten Zugang zu ihren Gegenständen haben. Tatsächlich handelt es sich hier aber doch eher um einen erkenntnistheoretischen als einen methodologischen Vergleich, und tatsächlich bleibt es auch in der *Einleitung* und später dabei, dass Dilthey Methodenfragen und methodologische Abgrenzungen immer Sachfragen und Sachunterschieden nachordnet. In der *Einleitung* beispielsweise sieht er bei John Stuart Mill ein »Geklapper der Worte Induktion und Deduktion« am Werke, das dem *Gegenstand*

---

<sup>28</sup> W. Dilthey: Die Wissenschaft vom handelnden Menschen, in: GS XVIII, 19–37, 23.

<sup>29</sup> W. Dilthey: Einleitungen zu den Untersuchungen, GS XVIII, 49. In vollem Wortlaut lautet dieser bemerkenswerte Passus: »Die Wissenschaften des Menschen und der Gesellschaft haben vor denen der Natur den Vorteil voraus, daß die Phänomene, welche sie studieren, so sind, wie sie sich in der Auffassung darstellen; denn der Zweifel Kants an der Realität der zeitlichen Folge in ihnen enthält einen Widerspruch in sich selber, welcher ihn auflöst. Unser anschauendes Vermögen als Form unseres inneren Sinnes vermag nur dann die Vorstellbarkeit der Zeit und der Veränderung mitzuteilen, wenn es selber eine Folge von Veränderungen in sich ist; alsdann aber ist die zeitliche Sukzession an einem Punkte ein Reales in der Welt psychischer Phänomene, welches hier genügen mag. Daß aber die Beschaffenheit der Naturphänomene im Raume uns unerkennbar ist, verringert die Vollkommenheit der Erkenntnis der geschichtlichen Welt keineswegs, da für den handelnden Menschen all diese Phänomene das sind, was sie ihm scheinen. Daher wir hier und hier allein eine objektive Erkenntnis der realen Faktoren besitzen. Hieraus entspringt ein wichtiger methodischer Vorteil: Wir sind im Begriff der Elemente, welche die geschichtliche Welt ausmachen, keinem Zweifel preisgegeben.«

der Geisteswissenschaften in keiner Weise gerecht werden könne: »Ihr Objekt setzt sich aus gegebenen, nicht erschlossenen Einheiten, welche uns von innen verständlich sind, zusammen.«<sup>30</sup> Es bleibt nach Dilthey insbesondere auch für die sog. »exakten Wissenschaften« dabei, dass es die *Geschichte* ist, die über die Methoden bestimmt; kein Methodenkanon kann umgekehrt deren geschichtliche Entwicklung bestimmen.<sup>31</sup>

Was in der sachlichen Diskussion der Naturwissenschaften in dieser Zeit offenkundig an Gewicht gewinnt, ist die Sinnesphysiologie der Müller-Schule, die ihn zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen und Grenzen des Mechanismus bringt. Müller und wohl auch seiner ganzen Schule wirft Dilthey vor, Kants »Voreingenommenheit« bezüglich des Mechanismus adaptiert zu haben.<sup>32</sup> In enger Verbindung mit diesen Studien stehen die *Erkenntnistheoretischen Fragmente* von 1874/1879, in denen er sich stark auf Helmholtz' sinnesphysiologische Untersuchungen bezieht.<sup>33</sup> Diltheys Auseinandersetzung mit Mechanismus und Physiologie in dieser Zeit hat eine weitere Entfernung von Kant zur Folge, die sich terminologisch an seiner Verwendung des Etiketts »Empirismus« festmachen lässt. In seiner frühen *Philosophie der Erfahrung* lautete die Losung: »Empirie, nicht Empirismus.«<sup>34</sup> Jetzt schreibt er:

---

<sup>30</sup> W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, GS I, 108.

<sup>31</sup> W. Dilthey: Manuskript II, in: GS XVIII, 78–111, 110. Dort heißt es näher: »2. Und zwar sind die Methoden derselben [d.h. der Klasse der exakten Wissenschaften], welche bisher aufgestellt worden, in Deutschland zu spekulativ, in England zu roh. Leitend muß der Gesichtspunkt sein, daß es überhaupt keine Kombination von Methoden an sich in einer noch nicht konstituierten Wissenschaft gibt. Geltung des geschichtlichen Standpunkts. Geschichte der Wissenschaft als reinigende Macht gegenüber dem englischen Methodenaberglauben. Methode aus Leistungsfähigkeit in Gegenwart und nächster Zukunft.«

<sup>32</sup> »Die von Johannes Müller aufgestellte Lehre von den Sinnesenergien enthält diese Wahrheit [über unsere Empfindungen] in einer Weise gefaßt, welche sie mit dem Kantschen Idealismus in Verbindung setzt und an der Voreingenommenheit desselben teilnehmen lässt.« (W. Dilthey: Manuskript II, a.a.O., 102) Zur Müller-Rezeption bei Dilthey siehe H.-U. Lessing: Dilthey und Johannes Müller. Von der Sinnesphysiologie zur deskriptiven Psychologie, in: M. Wagner und B. Warig-Schmidt (Hrsg.): Johannes Müller und die Philosophie. Berlin 1992, 239–254.

<sup>33</sup> Zum »Rezeptions-Schub in Sachen Helmholtz« bei Dilthey ab etwa 1867 bis hin zur *Einleitung* von 1883 vgl. H.-U. Lessing: Dilthey und Helmholtz. Aspekte einer Wirkungsgeschichte, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 5 (1995), 819–833, 821.

<sup>34</sup> Vgl. W. Dilthey: Philosophie der Erfahrung: Empirie, nicht Empirismus, in: GS XIX, 17–25. Vgl. hierzu auch G. Cacciatore: Der Begriff der Empirie von Droysen

»Als die innere Aufgabe der Wissenschaftslehre betrachte ich, in der Durchführung des empiristischen Standpunktes [sic!] den Objektivismus zu erreichen.«<sup>35</sup> Mit »Objektivismus« meint er dabei, wie der Kontext erhellt,<sup>36</sup> die Überzeugung, dass eine Außenwelt existiert, durch deren wissenschaftliche Fundierung das »höchste Bedürfnis des szientifischen Geistes« nach »Objektivität« der Phänomene abgesichert wird.<sup>37</sup> Gegenüber einem bloßen idealistischen Phänomenalismus nach berkeleyschem oder machschem Vorbild geht es ihm darum, einen Außenwelt-Realismus vertreten zu können, der ihm für die Grundlegung der Geisteswissenschaften unverzichtbar erscheint: Erkennen und Handeln der Geisteswissenschaften vollzieht sich an physischen Objekten, erst dort werden die inneren, geistigen Prozesse objektiviert. Im späteren *Aufbau* sagt er dazu, dass hinsichtlich der Erscheinungen der »Begriff der Geisteswissenschaften [...] bestimmt [ist] durch die Objektivationen in der äußeren Welt. Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er. Die Natur, der Gegenstand der Naturwissenschaft, umfaßt die unabhängig vom Wirken des Geistes hervorgebrachte Wirklichkeit. Alles, dem der Mensch wirkend sein Gepräge aufgedrückt hat, bildet den Gegenstand der Geisteswissenschaften.«<sup>38</sup>

An Helmholtz knüpft Dilthey in seiner Realismus-Diskussion in zweifacher Weise an: Einmal sieht er in dessen sinnesphysiologisch geprägter Raumtheorie eine Möglichkeit, Gesetzmäßigkeiten des äußeren, physikalischen Raumes mit dem inneren, psychischen Geschehen zu parallelisieren.<sup>39</sup> Zum anderen sieht er in einer *Kritik* des Helmholtzschen Realismus, der Empfindungen mittels eines apriorischen Kausalgesetzes auf äußere Gegenstände zurückführen möchte, die Möglichkeit, einen gültigen Realitätsnachweis zu erbringen, der Helmholtz' Intellektualismus beseitigt und letztlich in dem wurzelt, was Dilthey das dem Denken immer vorgängige *Leben* und später

---

zu Dilthey, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 8 (1992–93), 265–288, 285.

<sup>35</sup> W. Dilthey: Erkenntnistheoretische Fragmente, in: GS XVIII, 186–193, 186.

<sup>36</sup> Verteidigt wird in diesem Abschnitt die These: »Wir sind berechtigt zu der wissenschaftlichen Überzeugung von der Realität einer Welt außer uns.« (Dilthey, a.a.O., 186)

<sup>37</sup> Ebd., 187.

<sup>38</sup> W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: GS VII, 77–188, 148; vgl. hierzu auch L. Landgrebe: Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Halle 1928, 331.

<sup>39</sup> Dilthey: Erkenntnistheoretische Fragmente, GS XVIII, 191.

den »Zusammenhang des Lebens« nennt<sup>40</sup> – den kritischen Helmholtz-Bezug findet man implizit auch später in der *Einleitung* thematisiert.

Zusammenfassend kann man zu dieser Phase vielleicht sagen, dass die zeitgenössischen Diskussionen zur Sinnesphysiologie und zur physikalischen Geometrie bei Dilthey gleichsam als »Katalysator« wirkten; sie verhalfen ihm überhaupt erst zu einem *Realitätsbegriff*, der ihm für die Objektivierung des inneren geistigen Lebens und somit für die Objektivität der Geisteswissenschaften unverzichtbar erschien.<sup>41</sup>

## 5. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883)

Mit der *Einleitung* von 1883 soll nicht Diltheys Außenwelt-Realismus weiter verfolgt, sondern der Frage nachgegangen werden, wie sich bei Dilthey der Mechanismus als Kern (auch) einer kantischen Theorie der Naturwissenschaft zu der Kritik an Kants Zeittheorie verhält. Diese Kritik zeigt nämlich auch in der *Einleitung* ihre Spuren, insofern erst durch sie die Möglichkeit einer inneren Erfahrung in einem objektiven und für die Geisteswissenschaften konstitutiven Sinne eröffnet wird. Hier kommt wiederum die Berliner Physiologie ins Spiel, nun in Gestalt von Emil Du Bois-Reymond.

Der Mechanismus stellt sich für Dilthey generell *janusköpfig* dar: Auf der einen Seite hat er in Bezug auf Kants Metaphysik der äußereren Natur, die ihn in einer bestimmten Form begründet, keine philosophischen Einwände. Im Gegenteil heißt es in der *Einleitung*, dass die angestrebte neue Logik der Geisteswissenschaften nicht nur »die Konsequenzen des kritischen Standpunktes zieht«, sondern auch »die von Kant als transzendentale Ästhetik und Analytik bezeichneten Untersuchungen in sich auf[nimmt], d. h. den Zusammenhang der dem diskursiven Denken zugrunde liegenden Vorgänge.«<sup>42</sup> Der Mechanismus garantiert die Begreiflichkeit der Natur nach ihrer for-

---

<sup>40</sup> Vgl. W. Dilthey: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht, in: GS V, 90–138, 95. Siehe auch H.-U. Lessing: Dilthey und Helmholtz, a. a. O., 829.

<sup>41</sup> Ebd., 824.

<sup>42</sup> W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, GS I, 117; vgl. Ineichen: Erkenntnistheorie, a. a. O., 88.

malen Seite, und ohne diese Begreiflichkeit wäre auch eine Begründung der Geisteswissenschaften nicht zu haben.

Auf der anderen Seite aber steht der Mechanismus bei Dilthey auch für all das, was er in der *Vorrede* zur *Einleitung* metaphorisch so heftig als das kritisiert, was nicht dem »wirklichen Blut« des Lebens und Erlebens entspricht, sondern dem »verdünnte[n] Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.«<sup>43</sup> Er steht für das Analytische und Abstrakte der Naturwissenschaften – für das, was uns die Natur selber zu etwas nicht erlebbarem, zu etwas Fremden werden lässt. Der von Dilthey immer wieder artikulierte Dualismus von *Natur* und *Geschichte* wurzelt, so lassen sich seine Ausführungen verstehen, letztlich in der Anerkennung eines transzentalphilosophisch fundierten und daher seiner Gestalt nach *zeitlosen* Mechanismus. Zugespitzt formuliert: Die Natur bleibt für uns deshalb »stumm«, weil dieser abstrakte Mechanismus ihre Gesetze *enthüllt* und dabei zugleich ihre lebensweltliche Dimension *verhüllt*. Anders als Geschichte und Gesellschaft, deren Gesetze uns im Wesentlichen unbekannt sind, verstehen wir *diese* Natur nicht.<sup>44</sup> Zwar sind, wie Dilthey in den historischen Ausführungen zur *Einleitung* sagt, auch mechanistische Begriffe wie der des Atoms »geschichtliche Erzeugnisse«<sup>45</sup> – zudem sieht er auch die Möglichkeit, dass dieser Mechanismus noch weitere Bedingungen des Naturverständens explizieren muss, dass er noch theoretisch verfeinert werden muss<sup>46</sup> –, aber entscheidend ist Folgendes:

Man kann die mechanische Naturerklärung [...] nicht größer mißverstehen, als indem man sie als eine neue Art von Metaphysik, etwa auf induktiver Grundlage, auffaßt. [Es] sondert sich [...] allmählig und langsam von der Metaphysik das Ideal von erklärender Erkenntnis des Naturzusammenhangs ab, und erst die erkenntnistheoretische Forschung klärt den ganzen Gegensatz auf, der zwischen dem *metaphysischen Geist* und der Arbeit der modernen *Naturwissenschaft* besteht.<sup>47</sup>

Der moderne Mechanismus ist von traditioneller Metaphysik gereinigt. Er ist erkenntnistheoretisch fundiert, und zwar durch Kant;

---

<sup>43</sup> W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorrede, GS I, XVIII.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu E. Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen 1930, 265, der auf eine fast wörtlich entsprechende Passage bei Dilthey anspielt.

<sup>45</sup> W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, GS I, 366.

<sup>46</sup> A.a.O., 370. (Hier ist sogar von der Möglichkeit einer »ganz anderen Konstruktion« die Rede.)

<sup>47</sup> A.a.O., 368.

hieran lässt die *Einleitung* gar keinen Zweifel. Diltheys eigentliches Problem mit Blick auf die Geisteswissenschaften ist daher nicht die *Begründetheit* des Mechanismus, sondern seine *Reichweite*.<sup>48</sup> Aus diesem Grund ist für ihn in der *Einleitung* auch die viel beachtete Ignorabimus-Rede Du Bois-Reymonds von 1872 wichtig und hoch willkommen. Sie ist ihm systematisch wichtig, weil nur durch eine *wesentliche* Beschränkung des Mechanismus, wie Du Bois-Reymond sie vertritt, die Eigenständigkeit geisteswissenschaftlicher Erkenntnis gezeigt werden kann. Und sie ist ihm hoch willkommen, weil es sich bei Du Bois-Reymond um einen Naturwissenschaftler handelt, der auf der Grundlage eines *ebenfalls* kantisch fundierten Mechanismus mit den anderen Mitgliedern der Berliner Gruppe ein weitreichendes physiologisches Programm vertritt, das sich auch auf eine mechanische Erklärung der sinnesphysiologischen Ausstattung des Menschen erstreckt, also die Möglichkeiten äußerer Erfahrung unmittelbar betrifft.

Hierbei ist interessant zu sehen, wie Dilthey die Ignorabimus-Rede in der *Einleitung* aufgreift: Wie für Du Bois-Reymond, sind auch für ihn die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis solche, die – was für seine Gesamtargumentation von entscheidender Bedeutung ist – durch die *Voraussetzungen des Mechanismus selber* gezogen werden. Dilthey unterscheidet dabei zwei Perspektiven, die beide auch bei Du Bois-Reymond anzutreffen sind: Die *immanente* Perspektive des Mechanismus weist zunächst nur auf, dass die Analyse und quantitative Bestimmung von Materie und Bewegung nicht hinreicht, um Empfindungen und Bewusstsein von inneren *Qualitäten* zu erklären. Du Bois-Reymond hat hier in der Tat das *epistemische Problem* der Erklärung geistiger durch physische Eigenschaften klar herausgestellt und negativ entschieden;<sup>49</sup> Dilthey macht sich diese negative Antwort zu eigen. Allerdings lässt sich das Problem auch auf eine *zweite*, metaphysische Ebene verlagern, etwa durch Annahme eines psychophysischen Parallelismus, der letztlich die Identität von geistigen und physischen Eigenschaften behauptet, weil er regelhaft psychische Zustände mit physischen koordiniert. Dadurch

<sup>48</sup> Vgl. auch hierzu seine Ausführungen am Ende der *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS I, 369.

<sup>49</sup> Vgl. M. Pauen: Die Grenzen des Erkennens: Von Du Bois-Reymond zur aktuellen Philosophie des Geistes, in: K. Bayertz et al. (Hrsg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Hamburg 2007, Bd. 3, 151–182, 181.

aber würde innere Erfahrung überflüssig oder zumindest den mechanischen Naturverhältnissen nachgeordnet, was für Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften gleichermaßen verheerend wäre.<sup>50</sup> Natürlich ist auch diese *metaphysische* Auflösung des Problems für Dilthey inakzeptabel, und auch *hier* – bei der Zurückweisung eines psychophysischen Parallelismus – stützt er sich auf Du Bois-Reymond: Keine noch so vollkommene Kenntnis eines mechanischen Systems reicht hin, um (a) die Einheit des menschlichen Bewusstseins und (b) die Spontaneität des menschlichen Willens zu erklären. Bemerkenswert ist nun, dass weder Bewusstseinseinheit noch Willensspontaneität von Dilthey transzendentalphilosophisch aufgehellt und abgesichert werden. Vielmehr stellt er sie als unhinterfragbare *Grundtatsachen des Geistes* vor und bringt sie gegen den Mechanismus in Stellung. Sie sind letztlich die »Eckpfeiler«, auf die er die Eigenständigkeit geisteswissenschaftlicher Erkenntnis in der *Einleitung* gründet. Sie lösen für Dilthey die Forderung ein, die er zuvor, in seiner Kritik des psychophysischen Parallelismus, so formuliert hatte:

Erst wenn die Beziehung zwischen den Tatsachen der geistigen Welt sich als in der Art unvergleichbar mit den Gleichförmigkeiten des Naturlaufs zeigen, daß eine Unterordnung der geistigen Tatsachen unter die, welche die mechanische Naturerkenntnis festgestellt hat, ausgeschlossen wird: dann erst sind nicht immanente Schranken des erfahrenden Erkennens aufgezeigt, sondern Grenzen, an denen Naturerkenntnis endigt und eine selbständige, aus ihrem eigenen Mittelpunkte sich gestaltende Geisteswissenschaft beginnt.<sup>51</sup>

*Bewusstseinseinheit* und *Willensspontaneität* sind für Dilthey genau die basalen geistigen Tatsachen, die *unvereinbar* mit allen Tatsachen der mechanischen Naturerkenntnis und daher auch buchstäblich *grundlegend* für seine Theorie der Geisteswissenschaften sind.

## 6. Ausblick auf spätere Schriften und kritische Zusammenfassung

Ein kurzer Ausblick auf die späteren Schriften und eine kritische Zusammenfassung sollen diesen Beitrag abschließen. Der Ausblick besteht tatsächlich nur aus einer Beobachtung zu den *Ideen über eine*

<sup>50</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Römelt: Kant-Kritik, a.a.O., 95.

<sup>51</sup> Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, GS I, 11.

beschreibende und zergliedernde Psychologie (von 1894) und dem Aufbau (von 1910): Wie gezeigt wurde, erkennt Dilthey bis zur Einleitung (von 1883) die Objektivität und Sicherheit naturwissenschaftlicher Erkenntnis an und macht es sich zur Aufgabe, die Geisteswissenschaften mit gleich hohen Erkenntnisstandards zu begründen. Seine Kritik zielt nicht auf die epistemische Qualität naturwissenschaftlicher Erkenntnis im engeren Sinne, sondern auf ihre Reichweite. In den Ideen hingegen führt Dilthey zu den Naturwissenschaften eine ausführliche Hypothesendiskussion, die deren Wissen relativiert: Hypothesen sind nicht nur wichtige heuristische Instrumente, sondern auch die unverzichtbaren Endformen von Theorie, um naturwissenschaftliches Wissen überhaupt in einen Zusammenhang zu bringen. Hier könnte sich widerspiegeln, dass der spätere Dilthey den Niedergang des Mechanismus und die Dynamisierung naturwissenschaftlicher Theoriebildung doch wahrgenommen und reflektiert hat. Es könnte sich aber auch um ein bloßes Instrument handeln, das er gegen die erklärende Psychologie einsetzt; ihr wirft er ja unberechtigte Hypothesenbildung vor und stellt ihr das unmittelbare Verstehen des Seelenlebens seiner beschreibenden Psychologie als überlegenes Verfahren gegenüber. Im Aufbau von 1910 taucht dieser Gedanke wieder auf, wenn er gegenüber dem Erleben und Nach verstehen der Geisteswissenschaften betont, dass die abstrakten und konstruktiven Naturwissenschaften ohne hypothetische Fingierungen nicht auskommen können:

Der Zusammenhang der Natur ist abstrakt, der seelische und geschichtliche aber ist lebendig, lebensgesättigt. Die Naturwissenschaften ergänzen die Phänomene durch Hinzugedachtes; und wenn die Eigenschaften des organischen Körpers und das Prinzip der Individuation in der organischen Welt bisher solchem Begreifen widerstanden, so ist doch in ihnen das Postulat eines solchen Begreifens immer lebendig, für dessen Verwirklichung ihnen nur kausale Zwischenglieder fehlen; es bleibt ihr Ideal, daß sie gefunden werden müssen [...]. Die Geisteswissenschaften ordnen ein, indem sie umgekehrt zu allererst und hauptsächlich die sich unermeßlich ausbreitende menschlich-geschichtlich-gesellschaftliche äußere Wirklichkeit zurückübersetzen in die geistige Lebendigkeit, aus der sie hervorgegangen ist. Dort werden für die Individuationen hypothetische Erklärungsgründe aufgesucht, hier dagegen werden in der Lebendigkeit die Ursachen derselben erfahren.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt, GS VII, 119f.

Es scheint, als ob nicht nur der frühe Dilthey ein »Newton der Geisteswissenschaften« werden wollte, sondern auch, als ob der späte Dilthey, vom Standpunkt selbstbewusst gewordener Geisteswissenschaften, den Naturwissenschaften ein geradezu newtonisches »Hypothesis non fingo« entgegenschleudern möchte. Für die zweite der beiden oben angeführten Erklärungsangebote bezüglich dieses Befundes spricht, dass Diltheys Argumentation *gegen* die sog. »erklärende Psychologie« und somit für seine eigene, beschreibende und verstehende Psychologie stark durch seine »Hypothetisierung der Naturwissenschaften« bestimmt ist.<sup>53</sup>

## 7. Zusammenfassung

Eine kritische Zusammenfassung des hier Dargestellten ist (wiederum) nicht ohne Kant zu haben, denn Dilthey selber kritisiert zwar Kants Intellektualismus, namentlich seine Zeittheorie, löst sich aber in seiner Theorie der Naturwissenschaften letztlich *nicht* von Kant. In der zeitgenössischen Entwicklung der Wissenschaftstheorie, besonders im Machschen Phänomenalismus, hätte er Anknüpfungspunkte für eine Theorie der Naturwissenschaften finden können, die seinem Anliegen – insbesondere seiner Absicht einer *Historisierung* aller Wissenschaften – letztlich näher standen. Diltheys halbherziger Umgang mit Kants Wissenschaftstheorie aber führt zu systematischen Problemen, die er offenbar selber nicht gesehen und jedenfalls nicht aufgelöst hat; auf sie soll abschließend eingegangen werden:

Es trifft zwar zu, dass Dilthey in der *Einleitung* Natur- und Geisteswissenschaften nicht dichotomisch gegenüberstellt und auch später keine scharfe Trennung entlang der Unterscheidung von »Erklären und Verstehen« sucht, sondern beide Bereiche abwägend aufeinander bezieht und eher »weiche« Grenzen zeichnet – Diltheys viel zitiertter Satz: »Tatsachen des Geistes sind die oberste Grenze der Tatsachen der Natur, die Tatsachen der Natur bilden die unteren Bedingungen des geistigen Lebens.«<sup>54</sup> gehört in diesen Zusammenhang.

---

<sup>53</sup> Vgl. hierzu näher U. Feest: »Hypotheses, everywhere only hypotheses!«: on some contexts of Dilthey's critique of explanatory psychology, in: Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences 38 (2007), 43–62.

<sup>54</sup> Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, GS I, 17; vgl. hierzu auch Frithjof Rodis Begriff der »Relevanzschwelle«, in: F. Rodi: Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey. Göttingen 2003, 201.

Dieses wohltuende Abwägen im Konkreten ändert aber nichts daran, dass seine grundsätzliche Argumentation für die Eigenständigkeit geisteswissenschaftlicher Erkenntnis durchaus dichotomisch angelegt und in ihren Kant-Bezügen problematisch ist: Dilthey setzt sich von der Zeit als reiner Anschauungsform ab, um Platz zu machen für ein vorgängiges, unmittelbares, inneres Erleben, auf das sich die Geisteswissenschaften (und *nur* die Geisteswissenschaften) beziehen können. Die Bewusstseinseinheit, auf die er sich mit Du Bois-Reymond stützt, ist nicht die eines kantischen Erkenntnissubjekts, sondern wurzelt in einer *intuitiven* und zugleich *objektiven* Zeiterfahrung. Hier kommt bei ihm eine Vorstellung von *Objektivität ohne Schematisierung* ins Spiel, die von einem kantischen Standpunkt aus nicht gerechtfertigt werden kann.

Man mag entgegnen, dass das Programm einer Begründung der Geisteswissenschaften nicht Kants Transzentalphilosophie verpflichtet ist. Dies ist richtig, verweist allerdings hier auf die Halberzigkeit Diltheys in Bezug auf Kant zurück: Dilthey bezieht sein Verständnis der Naturwissenschaften noch wesentlich aus dem Mechanismus seiner Zeit, und dieser wird von ihm – zumindest bis zur *Einleitung* von 1883 – in seiner Kantischen Fundierung nicht in Frage gestellt. Es ist ein »statischer« Mechanismus, der am Ende auch der Dichotomie von Natur und Geschichte zu Grunde zu liegt: Diltheys für den Menschen »stumme« Natur ist letztlich die Natur in der abstrakt-nomologischen Verfasstheit dieses Mechanismus; es ist die formale Natur der *Metaphysischen Anfangsgründe*. Wesentlich ist nun, dass Dilthey einen so abgesicherten Mechanismus nicht nur *nicht* in Frage stellt, sondern ihm in der *Einleitung* auch eine mittelbare *Begründungsfunktion* für die Geisteswissenschaften beimisst: Mit Du Bois-Reymond argumentiert er, dass Naturwissenschaften *auf seiner Grundlage* weder das epistemische Problem der Erklärung geistiger Eigenschaften aus physischen lösen noch eine metaphysische Rückführung geistiger auf physische Eigenschaften stützen können. *So erst* werden die Grundtatsachen der Geisteswissenschaften zu denjenigen, die der Mechanismus selbst für Dilthey nicht erklären kann: *Einheit des Bewusstseins, Spontaneität des Willens*. Das systematische Problem liegt darin, dass man nicht Kants Zeittheorie kritisieren und sich zugleich auf einen Mechanismus, der als durch Kant erkenntnistheoretisch begründet ausgewiesen wird, beziehen kann: Kants Grundlegung des Mechanismus hängt selber an seiner Theorie der Zeit als reiner Anschauungsform, wie das Schematismus-Kapitel

und die Analogien der Erfahrung der »Transzentalen Analytik« besonders klar vor Augen führen. Es ist, kurz gesagt, inkonsistent, einen »kantisch begründeten« Mechanismus zum Ausgangs- und Abstoßungspunkt der eigenen Theoriebildung der Naturwissenschaften zu machen und zugleich ein unmittelbares inneres Erleben, das jeder transzental-idealen Zeiterfahrung vorausgeht, zur Grundlage der eigenen Theoriebildung der Geisteswissenschaften zu erheben.

Ein hiermit zusammenhängender und systematisch ebenfalls bedenklicher Punkt zielt auf Diltheys *Realismus*: Die äußere natürliche Wirklichkeit wird von ihm immer wieder vorgestellt als das von unserem Geist Unabhängige, das ihm *Widerstehende*. Nach Diltheys Anknüpfung an Kants Metaphysik der äußeren Natur handelt es sich dabei aber doch um eine durch uns erst *erkannte Natur*, die den Strukturen des Verstandes und den Anschauungsformen unterliegt. Diese Natur ist durchaus abhängig von unserem Geist; sie immer weiter aufzuklären hieße somit auch, uns über *unseren Geist* immer weiter aufzuklären – und nicht, einem *Naturalismus* anheim zu fallen, wie ihn Dilthey stets zu vermeiden sucht.

# Epistemische Ideale bei Dilthey und Cohen<sup>1</sup>

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,<sup>2</sup> finden sich kaum Berüh-

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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,<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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).

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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-

<sup>5</sup> 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.«

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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)<sup>8</sup> der »Neuen Ära« bildet somit ein Gegengewicht zu den hausgemachten, ganz aus der deutschen Philosophietradition hervorgehenden postidealistischen Entwicklungen der Jahrzehnte nach 1830,<sup>9</sup> aber er hebt sich auch ab von den späteren Tendenzen einer erneut von den Wissenschaften losgelöst funktionierenden Philosophie, wie sie etwa

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> Es geht hier nicht darum, zu zeigen, dass und inwieweit Dil-

---

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

---

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.

<sup>12</sup> 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 Psychologietradition<sup>13</sup> 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)

---

<sup>13</sup> 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).<sup>14</sup> 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-

---

<sup>14</sup> 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«,<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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

<sup>15</sup> L. Daston und P. Galison: Objektivität. Frankfurt a. M. 2007, 17.

<sup>16</sup> 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)<sup>17</sup> sind, desto besser wird auch der Phänomenalismus entkräftet bzw. der Außenweltrealismus gestützt:

---

<sup>17</sup> 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,<sup>18</sup> 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.

<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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 Geisteswissenschaften<sup>20</sup> 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

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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«,<sup>21</sup> 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

---

<sup>21</sup> 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,<sup>22</sup> aber auch im Rahmen von eher ganzheitlich orientierten universalgeschichtlichen Studien,<sup>23</sup> 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

---

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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«.<sup>24</sup> 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«.<sup>25</sup> 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-

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

<sup>25</sup> 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 kennengelernt.<sup>26</sup> 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,

---

<sup>26</sup> 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.<sup>27)</sup>

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«.<sup>28</sup> 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«.<sup>29</sup>

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

---

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

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

<sup>29)</sup> 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.<sup>30</sup>

Auch wenn bei Cohen später die Bedeutung der Psychologie in diesem Zusammenhang in den Hintergrund trat,<sup>31</sup> 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*

---

<sup>30</sup> Cohen: Kleinere Schriften I, 104f.

<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

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 zitieren<sup>33</sup>) 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

---

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

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 1883<sup>35</sup> liefert, auch oder gerade weil es hier einen Zusammenhang gibt. Cohen wendet in der Abhandlung von 1883 das übergeordnete und insofern unabhängig 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]«.<sup>36</sup> Die Infinitesimalrechnung ist, so

---

<sup>34</sup> Ebd., 652.

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

<sup>36</sup> 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«,<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

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.<sup>39</sup>

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

---

<sup>37</sup> Vgl. Cohen: Logik, 35.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> 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.«<sup>40</sup> 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 aller 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«.<sup>41</sup>

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«.<sup>42</sup> Das »Denken des Ursprungs«, die zentrale Aufgabe der theoretischen Philosophie, ist »reines Denken«, dem »nichts gegeben sein [darf]«.<sup>43</sup> »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-

<sup>40</sup> Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 662.

<sup>41</sup> Ebd., 660f.

<sup>42</sup> Vgl. Cohen: Logik, 34–38, 79–93.

<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup>

»*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.<sup>45</sup> 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,

---

<sup>44</sup> Ebd., 81.

<sup>45</sup> 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«.<sup>46</sup>

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.<sup>47</sup> 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

---

<sup>46</sup> Vgl. Cohen: Logik, 90f.

<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup>

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 Kant<sup>49</sup> 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«.<sup>50</sup>

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

---

<sup>48</sup> Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 109.

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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 1878<sup>52</sup> – zu einer Einbeziehung der Religion als einem substanzialen Bestandteil des Systems der Philosophie.<sup>53</sup> 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«<sup>54</sup> ist Cohens Konsequenz aus der erkannten Zerbrechlichkeit des »Faktums 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.<sup>55</sup> Dilthey sieht im

---

<sup>51</sup> Vgl. K. Laßwitz: *Auf zwei Planeten*. Roman in zwei Büchern. Weimar 1897.

<sup>52</sup> Vgl. Adelmann: *Einheit des Bewusstseins*, 83–107 sowie Boehlich: *Der Berliner Antisemitismusstreit*.

<sup>53</sup> 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.

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

<sup>55</sup> 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 Religion<sup>56</sup> 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.«<sup>57</sup>

#### 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-

---

<sup>56</sup> 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).

<sup>57</sup> 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,<sup>58</sup> blind, genauso wie eine rein *a priori* aufbauende Philosophie (ohne vorangegehende empirische Untersuchungen) leer wäre.

---

<sup>58</sup> 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.

# Dilthey, Carnap, Metaphysikkritik und das Problem der Realität der Außenwelt

Gottfried Gabriel

Das Folgende ist ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte Diltheys, und zwar zu einer Wirkungsgeschichte, die schon recht früh wahrgenommen, aber nicht weiter verfolgt wurde. Sie erschien so überraschend, dass selbst der Betroffene, nämlich Rudolf Carnap, sie zunächst nicht wahrhaben wollte. Vor der Erörterung des speziellen Problems der Realität der Außenwelt wird ein allgemeiner lebensphilosophischer Rahmen mit besonderem Blick auf den Status der Metaphysik abgesteckt, der auch einen Seitenblick auf das Verhältnis von Carnap zu Heidegger erlaubt. Die Ergebnisse belegen einmal mehr, dass die Gegenüberstellung von kontinentaler und analytischer Philosophie schon aus historischen Gründen unzutreffend ist.

Günther Patzig vermutet in seinem Nachwort zur Neuausgabe von Carnaps *Scheinproblemen in der Philosophie* »eine überraschende Verbindung« zwischen der Lebensphilosophie Diltheys und der »Überwindung der Metaphysik« der logischen Empiristen.<sup>1</sup> Den Anlass zu seiner Vermutung lieferte Patzig die zentrale Verwendung des Ausdrucks »Lebensgefühl« in Carnaps radikaler Metaphysikkritik in *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Patzig beließ es bei seiner Vermutung, benennt aber auch den Mittelsmann einer möglichen Verbindung, nämlich Herman Nohl, bei dem Carnap als Student in Jena Veranstaltungen besuchte.

Nohl war ein Schüler Diltheys und als solcher ein Repräsentant der Lebensphilosophie, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Konkurrenz zu dem bis dahin in Deutschland vorherrschenden Neukantianismus trat. Der Einfluss der Lebensphilosophie auf Carnap wurde lange Zeit nicht beachtet. Dabei sind einige Besonderheiten von Carnaps Metaphysikkritik nur vor diesem Hintergrund verstehbar. Vermutlich hat die Aufbauschung des Gegensatzes zwischen analyti-

---

<sup>1</sup> R. Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. Frankfurt a. M. 1966, 100.

scher und kontinentaler Philosophie den Gedanken gar nicht erst aufkommen lassen, dass ein Klassiker der analytischen Tradition wie Carnap von einem Klassiker der kontinentalen Tradition wie Dilthey beeinflusst sein könnte. Selbst ein Kenner wie Michael Friedman, der die kontinentalen Einflüsse auf Carnap maßgeblich herausgearbeitet hat, musste erst auf die Bezüge zur Lebensphilosophie hingewiesen werden.<sup>2</sup>

Carnaps frühe Philosophie stellt sich dar als eine ›Kreuzung‹ zwischen moderner Logik, neukantianischer Konstitutionstheorie und lebensphilosophischer Metaphysikkritik. Es sind diese Elemente, die Carnap selbst in seiner Autobiographie benennt. In die moderne Logik wurde er von deren Begründer Gottlob Frege unmittelbar eingeführt. Die Philosophie Kants wurde ihm durch den Neukantianer Bruno Bauch vermittelt, bei dem er dann mit der Schrift *Der Raum* im Jahre 1921 promovierte,<sup>3</sup> und für den Einfluss der Lebensphilosophie steht Nohl. Entsprach Carnaps Verhältnis zu Frege und Bauch den üblichen (distanzierten) akademischen Gepflogenheiten der Zeit, so macht seine Erwähnung von Nohl deutlich, dass hier eine engere Beziehung bestand:

Mit besonderem Vergnügen und Dankbarkeit erinnere ich mich an die Seminare von Hermann [richtig: Herman, G. G.] Nohl (damals junger Dozent in Jena) über Philosophie, Pädagogik und Psychologie, selbst wenn der Stoff, beispielsweise Hegels *Rechtsphilosophie*, oft weitab von meinen eigentlichen Interessen lag. Meine Freunde und ich waren von Nohl darum besonders angezogen, weil er sich für das Leben und die Gedanken seiner Studenten, im Unterschied zu den meisten Professoren im damaligen Deutschland, persönlich interessierte und uns in seinen Seminaren wie in privaten Gesprächen ein tieferes Verständnis für die großen Philosophen zu vermitteln suchte, indem er von ihrer Einstellung zum Leben, ihrem »Lebensgefühl«, und deren kulturellem Milieu ausging.<sup>4</sup>

Das persönliche Moment, das hier angesprochen ist, hat seinen Sitz im Leben Carnaps selbst. Die »Freunde« (wie insbesondere der spätere Pädagoge Wilhelm Flitner) waren engagierte Mitglieder der deutschen Jugendbewegung, mit denen Carnap durch die Jenaer Wälder

<sup>2</sup> Inzwischen hat er diesem Einfluss auch zugestimmt: M. Friedman: A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger. Chicago/La Salle, IL 2000, 152, Anm. 208.

<sup>3</sup> R. Carnap: Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre. Berlin 1922 (= Kant-Studien, Ergänzungshefte, Nr. 56).

<sup>4</sup> R. Carnap: Mein Weg in die Philosophie. Übersetzt und mit einem Nachwort sowie einem Interview hrsg. von W. Hochkeppel. Stuttgart 1993, 6f.

sprang. Die Bedeutung dieser Erfahrungen unterstreichen die geradezu melancholischen Erinnerungen des alten Carnap in den bislang nicht veröffentlichten Teilen seiner Autobiographie. Sie lassen durchblicken, wie sehr Carnap die Atmosphäre dieses Freundeskreises in Wien vermisst hat, so dass er sich im Wiener Kreis, zu dessen führenden Repräsentanten er doch zählt, geradezu entfremdet fühlte.

Bestimmend für die Aktivitäten in Jena war der von dem Verleger Eugen Diederichs geförderte Sera-Kreis.<sup>5</sup> Das durch Nohl vermittelte »tiefere Verständnis für die großen Philosophen« besagt, dass als Triebfeder von deren unterschiedlichen Metaphysiken ihr jeweiliges *Lebensgefühl* freigelegt wurde. Grundlage einer solchen Einschätzung, die Carnap von Nohl übernimmt, ist Diltheys Weltanschauungslehre.

Dilthey bestimmt Metaphysik als »wissenschaftliche Weltanschauung«.<sup>6</sup> Vor dem »geschichtlichen Bewußtsein«, das in seiner vergleichenden historischen Betrachtung zur Einsicht in das Gewordensein der unterschiedlichen metaphysischen Systeme führt, erweisen diese Systeme sich ungeachtet ihres eigenen Anspruchs auf Objektivität als relativ. Dilthey spricht hier von einer »Antinomie« zwischen dem Anspruch wissenschaftlicher Weltanschauungen auf »Allgemeingültigkeit« und dem geschichtlichen Bewusstsein.<sup>7</sup> Aufgelöst werden soll diese Antinomie dadurch, dass die Philosophie sich bewusst macht, dass die »Mannigfaltigkeit ihrer Systeme« aus der Vielfalt des Lebens selbst erwachsen ist. Entstanden seien die Widersprüche, weil unterschiedliche Lebensanschauungen sich im wissenschaftlichen Bewusstsein zu metaphysischen Weltbildern mit Objektivitäts- und demgemäß Ausschließlichkeitsanspruch verselbständigt haben.<sup>8</sup> Die unter Geltungsgesichtspunkten bestehende Widersprüchlichkeit zwischen einander bekämpfenden Systemen wird von Dilthey nicht einfach durch einen *theoretischen* Relativismus ersetzt, sondern auf zugrunde liegende gegensätzliche Lebensgefühle zurückgeführt und damit einer *praktischen* Deutung zugeführt: »Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben.«<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Vgl. dazu den sehr aufschlussreichen Bericht W. Flitners: Erinnerungen 1889–1945 (= Gesammelte Schriften. Bd. 11). Paderborn u. a. 1986; ferner M. G. Werner: Moderne in der Provinz. Kulturelle Experimente im Fin de Siècle Jena. Göttingen 2003.

<sup>6</sup> W. Dilthey: GS VIII, 3.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd., 8.

<sup>9</sup> Ebd., 78.

Eine solche Verlagerung der Inhalte der Metaphysik findet sich bereits bei Kant, für den das metaphysische Bedürfnis, die »Metaphysik als Naturanlage«, erst in der praktischen Philosophie seine angemessene Erfüllung findet, während den metaphysischen Ideen von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit innerhalb der theoretischen Philosophie nur eine regulative Funktion zukommt. Diese praktische Philosophie bleibt aber für Kant – ihrem Anspruch nach – nicht auf den Ausdruck von Lebenseinstellungen beschränkt, sondern diskursiv darstellbar. Akzeptiert man dagegen die Analyse Diltheys, dann stellt sich die Frage, ob die Metaphysik durch ihre Darstellungsform nicht vorgibt, etwas zu sein, was sie inhaltlich nicht einzulösen vermag. Dilthey wendet gegen den Theorieanspruch der Weltanschauungen ein, diese seien keine »Erzeugnisse des Denkens«<sup>10</sup> und betont, dass die Metaphysiker »die in ihnen wirksame persönliche Lebensverfassung in Gültigkeitsheischenden, begrifflichen Systemen ausgedrückt haben«.<sup>11</sup> Genau diese Diagnose übernimmt und radikaliert Carnap in seiner Metaphysikkritik.

Kants Frage, wie Metaphysik als *Wissenschaft* möglich ist, wird von Dilthey bereits im Ansatz zurückgewiesen. Die Philosophie als Weltanschauung wird mit Kunst und Religion auf eine Stufe gestellt.<sup>12</sup> Andererseits erkennt Dilthey die unterschiedlichen metaphysischen Systeme in historischer Perspektive als genuine und authentische Ausdrucksformen des Lebensgefühls an. Die Wahrheit der Metaphysik wird durch die Wahrhaftigkeit der Metaphysiker ersetzt. Dies bedeutet, dass Metaphysik nicht mehr unter Geltungsgesichtspunkten als »wahr« oder »falsch« beurteilt werden kann, sondern dass die metaphysischen Systeme wie die Stile in der Kunst Ausdrucksformen von Lebensgefühlen sind. Die Philosophie nimmt danach bei Dilthey nicht mehr eine fundierende Sonderstellung ein, sondern wird zum Gegenstand (neben anderen) der Geisteswissenschaft. Diltheys Position läuft letztlich, wie Christian Damböck dargelegt hat, auf eine »Naturalisierung im Rahmen der Geschichte« hinaus.<sup>13</sup> Diese Beschreibung trifft genau das, was sonst auch »Historismus« heißt. Wenn Damböck in der »konsequente[n] Unterord-

<sup>10</sup> Ebd., 86.

<sup>11</sup> Ebd., 98.

<sup>12</sup> Vgl. bereits die Überschrift ebd., 26.

<sup>13</sup> C. Damböck: Wilhelm Diltheys empirische Philosophie und der rezente Methodenstreit in der analytischen Philosophie, in: Grazer Philosophische Studien 85 (2012), 151–185, 163.

nung der philosophischen Analyse unter die Methoden der empirischen Geisteswissenschaften« die Besonderheit von Diltheys Ansatz sieht,<sup>14</sup> so wird daran freilich auch das Problem eines solchen Ansatzes deutlich, indem die Philosophie ihres systematischen Anspruchs verlustig geht. Soweit geht Carnap gerade nicht. Dilthey löst den Geltungsanspruch der Philosophie hermeneutisch in ein Verstehen von deren Genese auf der Grundlage des Sitzes der Philosopheme im Leben auf. Carnap folgt dem lebensphilosophischen genealogischen Verstehensprogramm nur soweit, wie die Metaphysik (unter Einschluss der Wertphilosophie) betroffen ist. Er selbst hält aber an dem Geltungsanspruch der Philosophie fest. Da sich der Theorieanspruch der Metaphysik Carnap zufolge als darstellungslogisch fehlgeleiteter Ausdruck von Lebensgefühlen erweist, reduziert sich für ihn der Geltungsanspruch der Philosophie auf »Wissenschaftslogik«, also auf die heute so genannten Logik und Wissenschaftstheorie, unter Einschluss der Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften. Die Ausführungen Carnaps zur Geisteswissenschaft stehen dabei ebenfalls ganz in der Tradition Diltheys.<sup>15</sup>

Carnaps Konstitutionsprogramm in *Der Logische Aufbau der Welt* bleibt keineswegs auf den Aufbau der physischen und psychischen Welt beschränkt, sondern schließt den Aufbau »geistiger Gegenstände« ein. Nach Dilthey gehen die »höheren Bewußtseinsphänomene [...] ohne Zweifel aus den niederen hervor«, lassen sich aber nicht auf diese reduzieren.<sup>16</sup> In diesem Sinne betont Carnap mit namentlichem Bezug auf Dilthey die »Selbständigkeit der Gegenstandsart des Geistigen« und erkennt damit »die methodische und gegenstandstheoretische Eigenart des Gebietes der Geisteswissenschaften« an: »Das besagt, daß kein geistiger Gegenstand in eine Aussage über einen physischen oder einen psychischen Gegenstand mit Sinn eingesetzt werden kann.«<sup>17</sup> Dies zu tun würde auf einen Kategorienfehler, eine »Sphärenvermengung«<sup>18</sup> hinauslaufen. Von dem

<sup>14</sup> Ebd., 172.

<sup>15</sup> Vgl. auch dazu Damböck: Wilhelm Diltheys empirische Philosophie.

<sup>16</sup> W. Dilthey: GS XXII, 12.

<sup>17</sup> R. Carnap: Der logische Aufbau der Welt. Berlin-Schlachtensee 1928, §23. Vgl. auch die Tabelle der »vier wichtigsten Gegenstandsarten« in *Scheinprobleme*, §6. Die Übereinstimmungen reichen bis zu terminologischen Übernahmen. So finden sich zu Carnaps Ausdruck »Manifestationen des Geistigen« (Der logische Aufbau, §24) Entsprechungen bei Dilthey.

<sup>18</sup> Vgl. Carnap: Aufbau, §30.

späteren physikalistischen Reduktionismus, den man mit Carnap meist in Verbindung bringt, ist der frühe Carnap also weit entfernt. Mit seinem systematischen Anspruch steht Carnap den Neukantianern näher, wenn er auch den Bereich sinnvoller Geltungsansprüche auf Logik und Wissenschaftstheorie beschränkt. So war es gemeint, wenn Carnaps Position zuvor als ›Kreuzung‹ aus Lebensphilosophie, moderner Logik und Neukantianismus charakterisiert worden ist.

Indem die Geltungsprüfung der metaphysischen Systeme bei Dilthey durch die Genealogie ihres Ursprungs und ihrer Entwicklung als Weltanschauung ersetzt wird, lässt sich Metaphysik zwar nicht mehr begründen, aber doch noch verstehen. Verstehen setzt voraus, dass metaphysische Aussagen sinnvoll sind. Hier geht Carnap im Anschluss an Wittgensteins *Tractatus* noch einen Schritt weiter, indem er metaphysische Probleme als sinnlose Scheinprobleme zu entlarven versucht. Diese Sinnlosigkeit betrifft allerdings nur die propositionale Formulierung von Geltungsansprüchen, nicht deren dahinter stehende Motive, die auch Carnap nachzuvollziehen vermag. Insofern stimmen Dilthey und Carnap im Grunde darin überein, dass metaphysische Aussagen keine *kognitive* Bedeutung haben, so dass die metaphysischen Systeme den verfehlten Versuch darstellen, eine auf Lebensgefühlen basierende Weltanschauung in ein pseudo-wissenschaftliches System zu zwängen, wodurch sie gerade des Zusammenhangs mit dem Leben selbst verlustig gehen.

Das Bemühen des Dilthey-Schülers Nohl um ein »tieferes Verständnis für die großen Philosophen«, das Carnap so nachdrücklich hervorhebt, dürfte demgemäß darauf gerichtet gewesen sein, statt einer logischen *Geltungsprüfung* eine psychologische *Genese* der Systeme aus dem jeweiligen Lebensgefühl der Autoren vorzunehmen, sowie die unterschiedlichen Lebensgefühle als die treibenden Kräfte bei der Ausbildung der unterschiedlichen metaphysischen Systeme freizulegen und in diesem Sinne verstehbar zu machen. Im Unterschied zu diesen hermeneutischen Verstehensbemühungen fallen Carnaps Konsequenzen aus Diltheys Weltanschauungslehre radikaler aus. Die »historische Rolle der Metaphysik« sieht Carnap darin, als »Ersatz für die Theologie auf der Stufe des systematischen, begrifflichen Denkens« zu dienen.<sup>19</sup> Hierin folgt er (zumindest der Sa-

---

<sup>19</sup> R. Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2 (1931), 220–241, 239.

che nach) einer Deutung Friedrich Albert Langes,<sup>20</sup> der als einer der Begründer des Neukantianismus ebenfalls in diesem Zusammenhang zu nennen ist. Lange hatte (bereits vor Dilthey) Kants Auffassung, dass das metaphysische Bedürfnis eine anthropologische Konstante sei, dahingehend gedeutet, dass der Mensch mit Blick auf seine Bedürfnisse des Gemüts »einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf«.<sup>21</sup> Die metaphysische »Spekulation« habe hier ihren Ursprung. Lange bezeichnet sie als »Begriffsdichtung«<sup>22</sup> und charakterisiert sie damit als ein Zwittergebilde zwischen einem Denken in Begriffen und einer poetischen »Erhebung des Gemütes«.<sup>23</sup> Gleichzeitig fragt er kritisch an, ob die Befriedigung der Bedürfnisse des Gemüts »immer und immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft« annehmen solle, und bestimmt stattdessen die Dichtung, insbesondere diejenige Schillers, als die angemessene Ausdrucksform.<sup>24</sup> Die Rede von den »Bedürfnissen des Gemüts« geht auf Hermann Lotze zurück, der bereits betont: »Zwischen den Bedürfnissen des Gemüthes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft ist ein alter nie geschlichteter Zwist.«<sup>25</sup> Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde Lotzes Formulierung geradezu zu einem Topos der Verteidigung des Anliegens einer induktiven Metaphysik<sup>26</sup> bzw. einer eigenständigen Wertwissenschaft, die im südwestdeutschen Neukantianismus die Stelle der wissenschaftlichen Weltanschauung einnahm.<sup>27</sup> Carnap bezieht sich in einer

<sup>20</sup> F. A. Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2 Bände. Hrsg. von A. Schmidt. Frankfurt a. M. 1974, 992.

<sup>21</sup> Ebd., 987.

<sup>22</sup> Ebd., 982. Vgl. bereits F. E. Beneke: Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenschrift auf die Kritik der reinen Vernunft. Berlin 1832, 41. Dort heißt es, dass »wir in Kant's Theorie den psychischen Kräften und den psychischen Erfolgen äußerlich bleiben, in Bildern reden, wo wir eigentlich reden, uns eines Gleichnisses bedienen, wo wir die Sache selber darstellen sollten. Aber die Sache selber vermögen wir nur durch Erfahrung, nicht durch ein bloßes Dichten mit Begriffen oder durch Spekulation zu erkennen; und sobald also Kant jener den Rücken wandte, konnte er eben keine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntniß geben, sondern mußte sich mit Bildern und Gleichnissen begnügen.« Den Hinweis auf Beneke verdanke ich Christian Damböck.

<sup>23</sup> Lange: Geschichte des Materialismus, 988.

<sup>24</sup> Ebd., 987.

<sup>25</sup> H. Lotze: Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 3. Auflage. Bd. 1. Leipzig 1876, V.

<sup>26</sup> Vgl. W. Wundt: System der Philosophie. Bd. 1. Leipzig 1889, 2.

<sup>27</sup> H. Rickert: Vom Begriff der Philosophie, in: Logos 1 (1910/11), 1–34, 9.

zentralen Passage, nämlich am Ende des Vorworts zum *Logischen Aufbau der Welt*, kritisch auf diese Tradition, wobei er das metaphysische Motiv charakteristischerweise durch ein methodologisches ersetzt:

Auch wir haben »Bedürfnisse des Gemütes« in der Philosophie; aber die gehen auf Klarheit der Begriffe, Sauberkeit der Methoden, Verantwortlichkeit der Thesen, Leistung durch Zusammenarbeit, in die das Individuum sich einordnet.<sup>28</sup>

In dem abschließenden emphatischen Absatz hebt Carnap hervor, der hier angesprochene »Stil des Denkens« komme auch »in Strömungen der Kunst, besonders der Architektur, und in den Bewegungen, die sich um eine sinnvolle Gestaltung des menschlichen Lebens bemühen« zum Ausdruck.<sup>29</sup> Gemeint ist hier insbesondere die *Neue Sachlichkeit* in der Architektur. Carnap hat mehrfach am Bauhaus in Dessau vorgetragen, darunter auch eine Fassung von *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*.<sup>30</sup>

Indem Carnap die Metaphysik dem Verdikt der propositionalen Sinnlosigkeit unterwirft, radikalisiert er die Positionen Langes und Diltheys und zieht die Konsequenzen aus deren Problematisierung der Darstellungsform der Metaphysik. Diltheys Analysen ermöglichen es ihm einerseits, sich einen Rest von nachvollziehendem Verstehen zu bewahren. Andererseits ersetzt er letztlich das Diltheysche wohlwollende Verstehensprogramm durch ein aufklärerisches Erklärungsprogramm, das der »Überwindung der Metaphysik« gilt.

Dabei verkennt Carnap keineswegs, dass der Metaphysik ein berechtigtes Bedürfnis zugrunde liege. Dieses komme aber in unangemessener Form zur Sprache. Der adäquate Ausdruck des Lebensgefühls sei nicht die Metaphysik, sondern die Kunst.

Bei der Metaphysik liegt [...] die Sache so, daß sie durch die Form ihrer Werke etwas vortäuscht, was sie nicht ist. Diese Form ist die eines Systems von Sätzen, die in (scheinbarem) Begründungsverhältnis zueinander stehen, also die Form einer Theorie. [...] Der Metaphysiker glaubt sich in dem Gebiet zu bewegen, in dem es um wahr oder falsch geht. In Wirklich-

---

<sup>28</sup> Carnap: Der logische Aufbau der Welt. 2. Auflage Hamburg 1961, XX.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Vgl. H.-J. Dahms: Neue Sachlichkeit in der Architektur und Philosophie der zwanziger Jahre, in: Arch<sup>+</sup> Zeitschrift für Architektur und Städtebau 34 (2001), Heft 156, 82–87, 83 f.

keit hat er jedoch nichts ausgesagt, sondern nur etwas zum Ausdruck gebracht, wie ein Künstler.<sup>31</sup>

Als historischen Beleg für seine These führt Carnap Nietzsche an, denjenigen Metaphysiker, »der vielleicht die stärkste künstlerische Begabung besaß« und daher fähig war, das Lebensgefühl in der Form der Dichtung (*im Zarathustra*) zum Ausdruck zu bringen.<sup>32</sup>

An dieser Stelle zeigt sich eine überraschende Berührung zwischen den Positionen von Carnap und Heidegger. Erklärbar wird diese dadurch, dass Heidegger demselben philosophischen Kontext entstammt wie Carnap, nämlich der Auseinandersetzung zwischen Neukantianismus und Lebensphilosophie. Während für Carnap darüber hinaus die Fregesche Logik bestimend wurde, war es für Heidegger die Husserlsche Phänomenologie. Aber selbst hier gibt es Teilübereinstimmungen. So hat sich der frühe Heidegger im Ausgang von der Logik Lotzes auch mit Frege befasst, und der Einfluss Husserls auf den frühen Carnap ist inzwischen nachgewiesen. Ist der historische Kontext für beide Autoren auch derselbe, so endete die Beziehung zwischen Carnap und Heidegger doch in wechselseitigen Polemiken, die Anlass bieten, auf die Frage möglicher Darstellungsformen der Philosophie einzugehen, da deren Beantwortung wesentlich für die Beurteilung des Status der Metaphysik ist. In den Vergleich zwischen Carnap und Dilthey lässt sich Heidegger gewissermaßen als *tertium comparationis* einbeziehen.

Wenn wir den historischen Bestand der philosophischen Darstellungsformen betrachten, so finden wir das ganze Spektrum zwischen den Polen Wissenschaft und Poesie. Die Frage ist stets, woran man sich orientiert. Carnap orientiert sich methodisch an der Wissenschaft, d. h. an der Begründung von Aussagen. Bei ihm geht die Philosophie in Wissenschaftslogik auf. Eigene Inhalte hat sie nicht mehr.

---

<sup>31</sup> Carnap: Überwindung der Metaphysik, 239f. Carnap hat seine Beziehung zur Lebensphilosophie auch in die Programmschrift des Wiener Kreises eingebracht: Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis. Hrsg. vom Verein Ernst Mach. Wien 1929, 16. Gekürzter Wiederauflage in H. Schleichert (Hrsg.): Logischer Empirismus – Der Wiener Kreis. München 1975, 201–222, 208: »Der Metaphysiker und der Theologe glauben, sich selbst mißverstehend, mit ihren Sätzen etwas auszusagen, einen Sachverhalt darzustellen. Die Analyse zeigt jedoch, daß diese Sätze nichts besagen, sondern nur Ausdruck etwa eines Lebensgefühls sind. Ein solches zum Ausdruck zu bringen, kann sicherlich eine bedeutsame Aufgabe im Leben sein. Aber das adäquate Ausdrucksmittel hierfür ist die Kunst, zum Beispiel Lyrik und Musik.«

<sup>32</sup> Carnap: Überwindung, 241.

Diese werden an die Dichtung weitergegeben, wo sie ihre angemessene Form finden. Bei Carnap liegt sozusagen Freges *Begriffsschrift* auf dem Schreibtisch und Nietzsches *Zarathustra* auf dem Nachttisch. Für die Zwischenform einer »Begriffs dichtung« ist auf beiden Tischen kein Platz. Das Ergebnis ist eine problematische Dichotomie von Erkenntnis und Gefühl. Abgesehen von dieser dichotomischen Zuspitzung scheint Heidegger von demselben Befund eines Widerstreits zwischen Form und Inhalt der Metaphysik auszugehen. Da ihm aber an den Inhalten liegt, verlässt er die wissenschaftliche Form und nähert sich (wie Nietzsche) konsequenterweise der Form der Dichtung an: »Philosophie entsteht nie aus und nie durch Wissenschaft. Philosophie lässt sich nie den Wissenschaften gleichordnen. [...] In derselben Ordnung ist die Philosophie und ihr Denken nur mit der Dichtung.«<sup>33</sup> Carnap und Heidegger sowie die von beiden begründeten Traditionen der so genannten »analytischen« und der »kontinentalen« Philosophie haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt, gehen von da aus aber in entgegengesetzte Richtungen und kommen so zu polar konträren Darstellungsformen der Philosophie.<sup>34</sup> (Nebenbei gesagt ist die Gegensatzbildung »analytisch-kontinental« schon terminologisch ›schieß‹. Kommen doch maßgebliche Klassiker der analytischen Philosophie wie Frege, Wittgenstein und Carnap gerade vom Kontinent.) In unserem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass die polemische Auseinandersetzung erst mit Carnaps Kritik an Heideggers Freiburger Antrittsvorlesung beginnt, der sprachlich ein neuer Stil eigen ist. Der Heidegger von *Sein und Zeit* scheint Carnap durchaus beeindruckt zu haben. Die Beurteilungen des hier im Fokus stehenden Außenweltproblems in den nahezu gleichzeitig erschienenen Schriften *Sein und Zeit* (1927) und *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928) stimmen denn auch noch in wesentlichen Punkten überein. Bevor ich darauf zu sprechen komme, sei

---

<sup>33</sup> So Heidegger in Reaktion auf Carnaps Kritik in: Einführung in die Metaphysik (1953), in: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 40. Frankfurt a. M. 1983, 28.

<sup>34</sup> Vgl. ausführlicher G. Gabriel: Carnap und Heidegger. Zum Verhältnis von analytischer und kontinentaler Philosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (2000), 487–497. Die vorausgegangenen Textpassagen greifen auf diesen Beitrag zurück. Parallelen zwischen Carnap und Heidegger haben bereits F. Kam bartel (Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus. Frankfurt a. M. 1968) und Th. Rentsch (Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart 1985) benannt.

noch der Nachweis erbracht, dass der lebensphilosophische Einfluss Nohls auf Carnap nicht nur von allgemeiner Art ist, sondern sich auch in Details zeigt.

Nachweisen lässt sich dieser Einfluss z. B. an Hand von Carnaps Bemerkungen zur Musik in *Überwindung der Metaphysik*. Im Anschluss an das allgemeine Zugeständnis »Wie sich in Stil und Art des Kunstwerkes das Lebensgefühl kundgibt, ist von verschiedenen schon klargelegt worden (z. B. von Dilthey und seinen Schülern)« fügt Carnap kritisch hinzu, dass hierbei häufig der Ausdruck »Weltanschauung« verwendet werde, der aber den »Unterschied zwischen Lebensgefühl und Theorie« verwische.<sup>35</sup> Dies ist der Grund, warum man im Wiener Kreis statt von »wissenschaftlicher Weltanschauung« programmatisch von »wissenschaftlicher Weltaufassung« sprach. Die Verbindung von »Stil« und »Weltanschauung« ist in Nohls *Stil und Weltanschauung* bereits im Titel angesprochen.<sup>36</sup> Neben Nohls Habilitationsschrift bringt dieses Buch den Vortrag *Typische Kunststile in Dichtung und Musik* zum Wiederabdruck. Was Dilthey für die *Inhalte* (von Dichtung, Kunst und Philosophie) im Rahmen seiner Typologie der Weltanschauungen zu zeigen versuchte, dass sie letztlich Ausdruck von Lebensgefühlen sind, überträgt sein Schüler Nohl hier auf die *Formen*, verstanden als »Stile«. Einen solchen Übergang von den Inhalten zu den Formen legt besonders die eher ›inhaltslose‹ Musik nahe. Allgemein spricht Nohl (unter Berufung auf Schiller) davon, dass dem »künstlerischen Gegensatz« ein »allgemeinmenschlicher« zugrunde liege, indem »die verschiedene Stellung des Menschen zur Welt« die »künstlerische Form« bestimme.<sup>37</sup> Daher meint er, den Gegensatz zwischen verschiedenen miteinander im Widerstreit liegenden Kunstformen in eine Komplementarität einander notwendig ergänzender Ausdrucksformen des Menschen überführen zu müssen. In seiner lebensphilosophischen Typologie der Musikstile unterscheidet Nohl insbesondere ein »pantheistisches« Lebensgefühl, das sich in »harmonischen Verhältnissen« ausdrückt,<sup>38</sup> und ein »dualistisches« Lebensgefühl, das durch »eine unausgesetzte innere Anspannung auf ein Ziel zu« charakterisiert wird.<sup>39</sup> Zur Verdeutlichung

<sup>35</sup> Carnap: Überwindung der Metaphysik, 239.

<sup>36</sup> H. Nohl: *Stil und Weltanschauung*. Jena 1920. Für Hinweise auf die angeführten Textdetails habe ich Dr. Sven Schlötter zu danken.

<sup>37</sup> H. Nohl: *Typische Kunststile in Dichtung und Musik*. Jena 1915, 4.

<sup>38</sup> Ebd., 21.

<sup>39</sup> Ebd., 18, 26.

der Unterschiede zwischen diesen beiden Grundtypen werden als Beispiele Mozart und Beethoven angeführt.<sup>40</sup> Nohls Unterscheidung macht sich Carnap zu Nutze, um im Sinne der Reinheit der Ausdrucksformen die Musik gegen die Metaphysik als deren Surrogat auszuspielen, wobei er lediglich eine »säkularisierende«, sachlich aber durchaus zutreffende terminologische Umbenennung von »pantheistisch« in »monistisch« vornimmt:

Das harmonische Lebensgefühl, das der Metaphysiker in einem monistischen System zum Ausdruck bringen will, kommt klarer in Mozartscher Musik zum Ausdruck. Und wenn der Metaphysiker sein dualistisch-heroisches Lebensgefühl in einem dualistischen System ausspricht, tut er es nicht vielleicht nur deshalb, weil ihm die Fähigkeit Beethovens fehlt, dieses Lebensgefühl im adäquaten Medium auszudrücken? Metaphysiker sind Musiker ohne musikalische Fähigkeit.<sup>41</sup>

Wie sich durch einen genauen Textvergleich zeigen lässt, reichen die Übereinstimmungen zwischen Nohl und Carnap noch weiter. So betonen beide etwa den leib-seelischen Zusammenhang zwischen dem Lebensgefühl und der körperlicher Haltung eines Menschen.<sup>42</sup>

Sein eigenes jugendliches Lebensgefühl beschreibt Carnap in seiner Autobiographie selbst noch als »eine Art Pantheismus«. Dabei betont er, dass dieser Pantheismus weniger aus den Werken Spinozas als vielmehr aus denjenigen Goethes stammt, »also mehr von dichterischen als von philosophischen Werken beeinflusst wurde« und »mehr ethischer als theoretischer Art« war, nämlich »eine Sache der Einstellung zur Welt und zu den Mitmenschen«, eine »gefühlsmäßige, ethische Haltung«, die »nicht wissenschaftlich begründbar war«.<sup>43</sup> Diese Tendenz, Metaphysik durch Dichtung (und andere Formen der Kunst) zu ersetzen, ist ein Charakteristikum des Carnapschen Denkens, das außer den logischen, wissenschaftstheoretischen und semantischen Aspekten seines Werkes Beachtung verdient. An anderer Stelle habe ich, sozusagen Diltheys Methode des Verstehens auf Carnap anwendend, dargelegt, wie Carnaps Lebenseinstellung aus seiner pietistischen Erziehung erwachsen ist, in den lebensreformerischen

---

<sup>40</sup> Ebd., 11, 18, 26, 36.

<sup>41</sup> Carnap: Überwindung der Metaphysik, 240.

<sup>42</sup> Nohl: Typische Kunstsstile, 9; Carnap: Überwindung der Metaphysik, 239 (»Haltung seines Ganges«).

<sup>43</sup> Carnap: Mein Weg in die Philosophie, 12.

Bemühungen seine säkulare Ausprägung erfahren hat, und schließlich in der Lebensphilosophie ihre theoretische Untermauerung fand.<sup>44</sup> Aus einer diltheyschen Perspektive könnte man daher sagen, dass Carnaps wissenschaftliche Weltauffassung ihrerseits Ausdruck eines Lebensgefühls und insofern eine Weltanschauung ist oder zumindest weltanschauliche Wurzeln hat.

Die große Übereinstimmung Carnaps mit Ansätzen der Lebensphilosophie hat Nohl auf einer im Carnap-Nachlass befindlichen Postkarte nachträglich bestätigt.<sup>45</sup> So bedankt er sich für die Zusendung von *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* mit den Worten: »Danach stehen Sie uns gar nicht so fern, wie es zunächst scheint. Richtig gerührt hat mich der Schluß, in dem so Nachklänge unserer alten Beziehungen motivisch auftauchen.« Dieser Schluss ist genau der hier ausgewertete Abschnitt mit der Überschrift »Metaphysik als Ausdruck des Lebensgefühls«. Nohl fügt dann noch hinzu: »Daß Sie den Heideggeraufsatz ganz richtig interpretieren, glaube ich aber nicht und deswegen trifft Ihre Kritik ihn wohl auch nicht, ganz so wenig wie die Hilberts.«<sup>46</sup>

In diesem Nachsatz kommt eine Distanzierung von Carnaps Konsequenzen zum Ausdruck. Was Dilthey selbst anbelangt, so verwendet auch er Langes Ausdruck »Begriffsdichtung« in kritischer Absicht,<sup>47</sup> die Sätze der Metaphysik dem Verdikt der Sinnlosigkeit zu unterwerfen, ist ihm allerdings fremd. Carnap hat diese Auffassung erst in der Umgebung des Wiener Kreises, beeinflusst durch Wittgensteins *Tractatus*, entwickelt. (Einschränkend ist anzumerken, dass es sich letztlich um eine Sinnlosigkeit im Bereich des Theoretischen handelt.) Festzuhalten bleibt, dass in Carnaps Metaphysikkritik Dilthey und seine Schule nicht nur »schonend« behandelt, sondern geradezu belegend herangezogen werden. Gleichwohl ist es doch zwischenzeitlich zu einer Abkühlung der Freundschaft mit Flitner ge-

<sup>44</sup> G. Gabriel: Introduction: Carnap Brought Home, in: S. Awodey, C. Klein (Hrsg.): Carnap Brought Home. The View From Jena. Chicago/La Salle, IL 2004, 3–23, 17–20. Der vorliegende Text ist teilweise eine deutschsprachige Fassung des genannten Beitrags.

<sup>45</sup> Signatur: RC 029–21–02, Postkarte ohne Datum. Alle Quellen aus dem Carnap-Nachlass werden mit freundlicher Erlaubnis des Special Collection Departments der Universität Pittsburgh zitiert. Alle Rechte vorbehalten.

<sup>46</sup> Die Erwähnung des Mathematikers David Hilbert bezieht sich auf dessen in *Überwindung der Metaphysik* (241) angeführten Aufsatz.

<sup>47</sup> GS VIII, 201.

kommen. Aufschluss hierüber geben zwei Briefe<sup>48</sup> aus der Zeit von *Überwindung der Metaphysik*:

Lieber Flitner!

Ich freue mich, im Januar nach langer Zeit wieder von Euch zu hören. Nach Davos konnte ich aber nicht kommen, wenn ich mich auch gefreut hätte, Euch wiederzusehen. Uebrigens hätte ich mich unter den vielen Metaphysikern dort kaum wohlgefühlt. Früher einmal habe ich ja in Davos auch versucht, mit ihnen zu diskutieren. Aber allmählich komme ich durch Erfahrung immer mehr zu der Einsicht, dass meine Freunde hier [in Wien, G. G.] doch vielleicht nicht ganz Unrecht haben, wenn sie sagen, dass das Sprechen mit den Gegnern blosse Zeitvergeudung ist. Ich tue es ja immer noch oft, in dem sokratischen Irrwahn, ein Mensch müsse doch durch klare Verstandesgründe beeindruckt werden können. Wenn ich dann immer wieder die Erfahrung mache, dass die Metaphysiker dabei ausweichen oder in tönen Phrasen daherreden, muss ich mir wieder klar machen, wie sehr alles Tun der Menschen und so auch oder erst recht das Philosophieren, hauptsächlich durch Gefühle und unbewusste Tendenzen bestimmt wird. Lies mal den Beitrag von Dietrich im Februarheft der »Deutschen Rundschau«! der scharf gegen uns und für Heidegger Stellung nimmt. Ich meine, jeder, dem Echtheit und Solidität lieb sind, müsste, auch wenn er von den erörterten Fragen gar nichts versteht, sich durch diese hohle Sprache schon rein menschlich abgestossen fühlen.

Du verstehst, dass ich betrübt bin, dass auch Du geneigt bist, für die Metaphysiker und gegen uns Stellung zu nehmen. Ich muss es mir so erklären, dass irgendwelche Gefühlsbedürfnisse Dich dorthin treiben, dass der Verzicht auf liebgewordene und gefühlbehängene Vorstellungen Dir als zu schweres Opfer erscheint. Da aber in Dir neben dem Künstler, der Du hauptsächlich und auch als Pädagoge bist, doch auch noch ein Erkenntniswollender steckt, so meine ich immer wieder, Du müsstest es auch mal fertig bringen, die Dinge nüchtern und klar anzuschauen, losgelöst von dem Gefühlsbehang. Aber vielleicht stecke ich da schon wieder im genannten Irrwahn.

Vielelleicht wäre uns ein menschliches Fühlungnehmen möglich, unter Beiseitelassen der wissenschaftlichen Kämpfe. Die Schwierigkeit liegt aber darin, dass diese Gegensätze nicht nur im Theoretischen liegen, sondern auf viele andere Lebensgebiete hinübergreifen. Die theoretische Frage: Metaphysik oder nicht, ist ja an sich selbst gar nicht so wichtig. Aber die Stellungnahme des Einzelnen in diesem Punkt ist ein aufschlussreiches Symptom. Und so wird bei einem Gegensatz hier auch die menschliche Ver-

---

<sup>48</sup> Brief Carnap an Flitner, Wien, 9. April 1931 (RC 102–29–30) und Brief Flitner an Carnap, Hamburg-Kl. Flottbeck, 1. Mai 1931 (RC 102–29–29, für die freundliche Genehmigung zum Abdruck danke ich Professor Andreas Flitner).

ständigung erschwert. Dies ist aber nicht gemeint als Ablehnung Deiner Aufforderung, wieder Fühlung zu nehmen; ich möchte nur, dass wir uns nicht über die Schwierigkeit täuschen.

Ja, ich gebe mit Reichenbach die »Erkenntnis« heraus. Ich liess Dir im September das erste Heft schicken.

Ich freue mich, dass es Euch und den Kindern gut geht. Dir u[nd] Lisi herzliche Grüsse

Dein C.

Der von Carnap erwähnte Beitrag von Albert Dietrich, einem rechtsgerichteten Anhänger Diltheys, der sich später unter dem Einfluss von Alfred Baeumler der Nationalsozialistischen Bewegung anschloss, ist überaus aufschlussreich für die Einschätzung der philosophischen Situation im deutschsprachigen Raum zu Beginn der 30er Jahre. Er liefert einen Beleg für die These von M. Friedman, dass in der Auseinandersetzung zwischen Carnap und Heidegger auch politisch-ideologische Differenzen im Spiel waren.<sup>49</sup> Dietrich schlägt sich emphatisch auf die Seite der »weltanschaulichen Philosophie«,<sup>50</sup> als deren Repräsentanten er u.a. Dilthey und seine Schüler hervorhebt. In seiner Kritik am »Positivismus« bezieht er sich auf das erste Heft der Zeitschrift *Erkenntnis* und spricht – unter namentlicher Erwähnung von Carnap – davon, dass hier »die Logik zum Agitationsmittel der Ideologie« werde.<sup>51</sup> Heidegger bescheinigt er dagegen »die Würde eines Meisterdenkers«<sup>52</sup> und hebt besonders dessen Freiburger Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* mit den Worten hervor: »Alle Entscheidungen der gegenwärtigen Philosophie geschehen auf bloßen Verlust, wenn sie nicht in der Tiefe dieser Philosophie wuzeln.«<sup>53</sup> Flitner beantwortet Carnaps Brief in dem Bemühen, die Freundschaft trotz der philosophischen Unterschiede zu bewahren:

Lieber Carnap!

Deinen Brief bekam ich nach Davos. Es waren schöne Tage, die mir besonders durch die neue Bekanntschaft mit Gi[e]dion<sup>54</sup> wertvoll waren. Dass Du mir wieder ein Zeichen gegeben hast, war mir eine grosse Freunde,

---

<sup>49</sup> M. Friedman: A Parting of the Ways, XIII.

<sup>50</sup> A. Dietrich: Philosophische Rundschau, in: Deutsche Rundschau 226 (1931), 166–169, 166.

<sup>51</sup> Ebd., 167.

<sup>52</sup> Ebd., 168.

<sup>53</sup> Ebd., 169.

<sup>54</sup> Der Kunsthistoriker Sigfried Giedion (1888–1968), Mitbegründer der Internationalen Kongresse für Neues Bauen (CIAM) und deren langjähriger Generalsekretär.

wenn auch Dein Brief etwas traurig klingt. Ich fürchte, dass Dich Dein Positivismus in einer lebenswichtigen Frage im Stich lassen könnte<sup>55</sup> und möchte doch etwas auf Deinen Brief eingehen: Natürlich nehme ich in Deinem Kampfe mit der Gefühlsbehangenheit gegen Dich Stellung. Ich finde im Unterschied zu Dir, dass die wissenschaftlichen Kämpfe mit Freundschaft und Liebe gar nichts zu tun haben, wenn man die Fähigkeit gewinnt, sie einzuklammern und mit Humor sie zu ertragen. Ich will nicht sagen, dass ich diese Fähigkeit in hinreichendem Masse besitze, aber ich besitze wenigstens keine Theorie, die mir die Einklammerung und den Humor zu vernichten strebt.<sup>56</sup> Siehst Du, das ist ein Fehler Eurer im übrigen von mir respektierten und vielleicht von mir dank mathematischer Unverständlichkeit auch nur halb verstandenen Philosophie. Kommst Du nicht einmal wieder ins nördliche Reich, dass man sich unter günstigeren Umständen wie seinerzeit in Garmisch einmal besprechen und aushören könnte? Ich habe die »Erkenntnis« erhalten und durchgesehen und wünsche Euch einen guten Fortgang.

Mit herzlichen Grüßen Dein  
Flitner

Deutlich wird in Carnaps Brief und an seinen Anstreicherungen in Flitners Brief, wie zentral die Artikulation von Gefühlen und deren Thematisierung für ihn waren. Dies belegen auch überdeutlich seine (unveröffentlichten) Tagebücher. Andererseits scheint er einen diskursiv-argumentativen Umgang mit Gefühlen für ausgeschlossen zu halten. Die gegenwärtig viel diskutierte kognitive Funktion von Gefühlen dürfte Carnap entschieden zurückgewiesen haben. So kommt es zu der bereits angesprochenen Dichotomie zwischen Kognition und Emotion mit der Konsequenz einer behavioristischen Behandlung des Fremdpsychischen (in *Scheinprobleme in der Philosophie*) und schließlich der extremen Position einer physikalistischen Einheitswissenschaft. Oberflächlich betrachtet könnte man den Eindruck gewinnen, und viele haben diesen Eindruck gewonnen, dass Carnap die Gefühle nicht ernst nimmt. Das Gegenteil ist der Fall. Er nimmt sie so ernst, dass er nicht einmal bereit ist, ihnen als *Gegenstand* der Wissenschaft einen Platz einzuräumen.

Eingangs wurde bemerkt, dass Carnap der Einfluss der Lebensphilosophie auf sein Denken selbst gar nicht bewusst gewesen ist und dass er diesen zunächst auch nicht wahrhaben wollte. Darüber gibt

---

<sup>55</sup> Dieser Satz ist von Carnap unterstrichen worden.

<sup>56</sup> Dieser Satz ist von Carnap unterstrichen und mit einem »?!« versehen worden.

ein Brief Carnaps an Flitner und seine Frau Elisabeth<sup>57</sup> Auskunft, der Bezug auf die eingangs erwähnte Beobachtung Patzigs nimmt:

Jetzt faellt mir noch etwas ein[,] was Euch vielleicht interessieren koennte, besonders Dich, Wilhelm. Vorigen Sommer traf ich in Hamburg den jungen Philosophen Guenther Patzig aus Goettingen. Er hat einige aeltere Sachen aus den zwanziger Jahren von mir im Suhrkamp Verlag herausgegeben, mit ausfuehrlicher Einleitung. Darunter auch den Aufsatz »Die Ueberwindung der Metaphysik«.<sup>58</sup> Patzig sagt dort, dass meine Auffassung, dass die Metaphysik nicht Erkenntnisgehalt bringe[,], sondern nur ein Ausdruck des Lebensgefuehls sei, offenbar sehr stark von Dilthey beeinflusst sei. Ich sagte ihm[,] das schiene mir sehr zweifelhaft, denn ich habe soweit ich mich erinnern kann selbst nichts von Dilthey gelesen, sondern nur bei Nohl gelegentlich Hinweise auf Dilthey gehoert. Kuerzlich war nun mein Freund Arne Naess aus Oslo, Norwegen, hier und brachte mir sein neues Buch »Vier Philosophen«. Eines der vier Teile des Buches ist ueber mich (die anderen sind ueber Wittgenstein, Heidegger und Sartre), da bin ich in etwas seltsamer Umgebung.

Naess bringt da Zitate von Nohl und von Dilthey, und hieraus ersah ich mit Erstaunen wie stark wirklich der Einfluss von Dilthey, ueber Nohl, auf mich in diesem besonderen Punkt gewesen ist. (Der ganze Unterschied liegt natuerlich aber darin, dass Dilthey und Nohl aus dieser Einsicht nicht die Konsequenz zogen, dass die Metaphysik unwesentlich sei.)

Naess hebt vor allem hervor, dass Carnap und Dilthey trotz der lebensphilosophischen Umdeutung des Anliegens der Metaphysik mit den metaphysischen Systemen eines gemeinsam haben: »They are ›totalizing‹ views of reality, in Dilthey's sense; they ›set‹ certain values and represent decisions.«<sup>59</sup> Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine Anmerkung zur englischen Übersetzung von *Überwindung der Metaphysik*, in der Carnap betont, er gebrauche den Ausdruck ›Metaphysik‹ »for the field of alleged knowledge of the essence of things which transcends the realm of empirically founded, inductive science. Metaphysics in this sense includes systems like those of Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Heidegger. But it does not include endeavors towards a synthesis and generalization of the re-

<sup>57</sup> Brief Carnap an Wilhelm und Elisabeth Flitner, Los Angeles, 11. Dezember 1968 (RC 102–28–07). Den Hinweis auf diesen Brief, von dem hier nur ein Auszug wiedergegeben ist, und auf weitere Dokumente aus dem Carnap-Nachlass verdanke ich Dr. Brigitte Parakenings (Philosophisches Archiv der Universität Konstanz).

<sup>58</sup> Tatsächlich kam nur *Scheinprobleme in der Philosophie* zum Abdruck.

<sup>59</sup> A. Naess: Four Modern Philosophers. Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre. Chicago/London 1968, 46, Anm. 48.

sults of the various sciences.«<sup>60</sup> Mit dem Zusatz (im letzten Satz) ist offensichtlich das (im Kantischen Sinne) erkenntnisregulative (und nicht konstitutive) Moment angesprochen, insbesondere das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, »die Natur a priori als qualifiziert zu einem *logischen System* ihrer Mannigfaltigkeit unter empirischen Gesetzen anzusehen«.<sup>61</sup> Zurückzuweisen versucht Carnap damit anscheinend den möglichen Verdacht einer Nähe zwischen der Idee der *Einheits-Wissenschaft* und der Idee des metaphysischen Systems. Die von Naess angesprochene »Totalisierung« kommt in dem Programm der »Wissenschaftlichen Weltaufassung« schon sprachlich zum Ausdruck, indem auch hier – wie in Diltheys Rede von »Weltanschauung« – die Welt als ganze in den Blick genommen wird. Die Ersetzung von »Weltanschauung« durch »Weltauffassung« ist denn auch vor allem eine wortpolitische Maßnahme, um sich von der weltanschaulichen Philosophie abzusetzen.<sup>62</sup>

In dem abschließenden Satz des zuletzt zitierten Briefes Carnaps ist die eigentliche Differenz zwischen Carnap und der Dilthey-Schule angesprochen. Für Dilthey bleibt die Metaphysik ein legitimer Ausdruck von Lebensgefühlen, für Carnap dagegen ist sie der Versuch, legitime Lebensgefühle in der unangemessenen Darstellungsform einer Theorie begründen zu wollen. Diese Einstellung nimmt Carnap auch in der Beurteilung des klassischen erkenntnistheoretischen Problems der Realität der Außenwelt in *Scheinprobleme in der Philosophie* ein. Nach den bisher aufgewiesenen Parallelen zwischen Carnap und der Lebensphilosophie in der Tradition Diltheys liegt es nahe, Carnaps Text mit Diltheys Schrift *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glauben an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* zu vergleichen.<sup>63</sup>

Dilthey versucht den Glauben an die Realität der Außenwelt voluntaristisch »aus einem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zu-

---

<sup>60</sup> Carnap: The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language, in: A. J. Ayer (Hrsg.): Logical Positivism. Glencoe, IL 1959, 60–81, 80.

<sup>61</sup> I. Kant: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von G. Lehmann. 2. Aufl. Hamburg 1970, 20.

<sup>62</sup> F. Stadler zufolge geht diese Maßnahme wahrscheinlich auf O. Neurath zurück: Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext. Frankfurt a.M. 1997, 372. Wie oben bereits erwähnt, betont allerdings auch Carnap (Überwindung der Metaphysik, 239), dass der Ausdruck »Weltanschauung« zu vermeiden sei, und zwar »wegen seiner Zweideutigkeit, durch die der Unterschied zwischen Lebensgefühl und Theorie verwischt wird«.

<sup>63</sup> GS V, 90–138.

sammenhang des Lebens«<sup>64</sup> zu erklären und führt ihn auf die »Erfahrungen von Impuls und Widerstand«<sup>65</sup> zurück, wobei in Umkehrung der sonst in der Erkenntnistheorie üblichen Hierarchie dem Tastsinn der Vorrang vor dem Sehsinn eingeräumt wird.<sup>66</sup> Diese Erklärung der Genese des Glaubens liefert noch keine Begründung (Rechtfertigung) von dessen Geltung. Diesen Unterschied macht auch Dilthey, indem bereits im Titel einerseits vom »Ursprung« und andererseits vom »Recht« die Rede ist. Dilthey widerspricht allerdings allen intellektualistischen Versuchen, die Realität der Außenwelt »durch Schlüsse zwingender Art« beweisen zu wollen.<sup>67</sup> Ohne dass er ein solches Ansinnen explizit als Scheinproblem charakterisiert, verwirft er es doch, »indem das Bewußtsein von der Realität der Außenwelt den Tatsachen des Willens, der Triebe und Gefühle eingeordnet wird, welche das Leben selber ausmachen«.<sup>68</sup> Damit läuft Diltheys Position zwar nicht auf eine naturalisierte Erkenntnistheorie im Sinne W. V. O. Quines, aber doch auf einen Naturalismus des Lebens hinaus. Wie steht es nun mit Indizien, die auch in der Frage des Realitätsproblems für einen Einfluss Diltheys auf Carnap sprechen?

Nur am Rande sei vermerkt, dass sich bei Carnap derselbe aus gefallene terminologische Gebrauch des Ausdrucks »Phänomenalismus« findet wie bei Dilthey, indem darunter auch die Kantische Position mit ihrer Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung subsumiert wird.<sup>69</sup> Normalerweise dient dieser Ausdruck als Bezeichnung für Positionen wie diejenige Ernst Machs, der das Ding an sich gerade ablehnt und eine Beschränkung auf die Phänomene fordert.

Bezogen auf *empirische* Aussagen gibt Carnap als Kriterium für sinnvolle Aussagen deren »Sachhaltigkeit« an.<sup>70</sup> Mit Blick auf die Realitätsfrage heißt dies zu prüfen, ob Realismus und Idealismus un-

---

<sup>64</sup> Ebd., 95.

<sup>65</sup> Ebd., 98.

<sup>66</sup> Ebd., 105.

<sup>67</sup> Ebd., 128.

<sup>68</sup> Ebd., 133.

<sup>69</sup> Ebd., 92; Carnap: Der logische Aufbau, §175: »Der Phänomenalismus lehrt wie der Realismus die Existenz von Wirklichem außerhalb des Eigenpsychischen, spricht aber wie der Idealismus dem Physischen diese Wirklichkeit ab; sie kommt nach dieser Lehre den unerkennbaren »Dingen an sich« zu, deren Erscheinungen die physischen Gegenstände sind.« Die Position Machs nennt Carnap »Positivismus« (ebd., §176, in den ersten Angaben zur Literatur).

<sup>70</sup> Carnap: Scheinprobleme, §7.

terschiedliche »Sachverhalte« aussprechen, deren Wahrheit oder Falschheit zwar nicht unbedingt faktisch, aber *prinzipiell* nachprüfbar ist. Carnap stellt sodann fest, dass *beide* Positionen im genannten Sinne nicht sachhaltig sind. Erläutert wird dies an folgendem Beispiel: Zwei Geographen, ein Realist und ein Idealist, ziehen aus, um zu prüfen, ob ein an einem bestimmten Ort in einem fernen Land vermuteter Berg »wirklich existiere«.<sup>71</sup> Beide werden nach den üblichen empirisch-wissenschaftlichen Kriterien zu *demselben* Ergebnis kommen, dass dieser Berg entweder wirklich existiert oder nicht existiert. Ein über die Anerkennung eines solchen ›internen‹ Wirklichkeitsbegriffs – Carnap spricht von »empirischer Wirklichkeit« – hinausgehender Streit für oder wider die Anerkennung einer ›externen‹ Wirklichkeit an sich sei dagegen sinnlos, weil keine Sachverhalte benannt werden können, deren Bestehen oder Nichtbestehen diese Frage entscheiden könnte. Bemerkenswert ist hier eine Übereinstimmung zwischen Carnap und Heidegger, der ebenfalls betont, dass die Realitätsfrage »ohne Sinn« ist. Das »Reale« sei »wesentlich nur als innerweltliches Seiendes zugänglich«,<sup>72</sup> also im Sinne des ›internen‹ Wirklichkeitsbegriffs zu verstehen, wobei die Anerkennung eines solchen Realen – freilich nicht in seiner *Vor-*, sondern *Zuhandenheit* – die selbstverständliche Voraussetzung unseres »In-der-Welt-seins« und mit diesem unauflöslich verwoben ist: »Mit dem Dasein als In-der-Welt-sein ist innerweltliches Seiendes je schon erschlossen.«<sup>73</sup>

Ich denke, Carnap und Heidegger haben beide – jeder auf seine Weise – darin Recht, das Realitätsproblem als Scheinproblem zu beurteilen. Über die Anerkennung einer phänomenalen oder empirischen Wirklichkeit hinauszugehen und für oder wider die Möglichkeit eines ›externen‹ Bezugs auf eine Welt an sich zu argumentieren, ist aus kategorialen Gründen unmöglich. Festzuhalten ist aber gegen jede Form des Panfunktionalismus am Begriff der innerweltlichen Wirklichkeit und damit an einem innerweltlichen Begriff der Referenz und der ›internen‹ Unterscheidung zwischen Fakten und Fiktionen. Im »internen« Sinne ist jeder empirische Wissenschaftler Vertreter eines empirischen Realismus im Sinne Kants, ungeachtet der Frage, ob er im ›externen‹, metaphysischen Sinne an einer unabhängig vom erkennenden Subjekt bestehenden Realität an sich festhält oder nicht. Ein

---

<sup>71</sup> Ebd., § 10.

<sup>72</sup> M. Heidegger: Sein und Zeit. 15. Aufl. Tübingen 1979, 202.

<sup>73</sup> Ebd., 207.

solcher empirischer (interner) Realismus ist, was häufig übersehen wird (und auch von Kant übersehen wurde), selbst dem Idealismus des guten Bischofs Berkeley zuzugestehen.<sup>74</sup>

Ein über den empirischen Wirklichkeitsbegriff hinausgehender Anspruch in Sachen Realismus oder Idealismus ist nicht einlösbar, und damit ist das Realitätsproblem *insofern* als sinnlos zu beurteilen. Diese Beurteilung setzt freilich das gängige Verständnis voraus, dass beide Positionen einander *propositional* widersprechen. Carnap deutet an, »daß die Aufstellung der theoretisch sinnlosen These« des Realismus »eine begleitende Gegenstandsvorstellung«, nämlich eine, wie man heute sagen würde, emotive Konnotation »zum Ausdruck« bringe: »Man könnte etwa bei der realistischen These an gewisse *emotionale Begleitmomente* denken, z. B. an das Fremdheitsgefühl gegenüber dem Berge, an das Gefühl, daß er sich in vielem meinem Willen entzieht oder gar ihm widersteht, und Ähnliches.«<sup>75</sup> Hier ist das von Dilthey hervorgehobene Moment des Widerstandserlebnisses explizit angesprochen. In dessen Bewertung lassen sich wiederum Parallelen zwischen Carnap und Heidegger ausmachen. Heidegger betont mit Bezug auf Diltheys *Beiträge*, dass das »Wider« und das »Gegen« bereits »das erschlossene In-der-Welt-sein« voraussetzen<sup>76</sup> und »Trieb« und »Wille« ihrerseits »Modifikationen der Sorge« seien.<sup>77</sup> Damit unterstreicht er in daseinsanalytischer Sprache, was auch Carnap im empiristischen Sinne meint, dass nämlich Widerstandserlebnisse keine Entscheidung in der Realitätsfrage herbeizuführen vermögen. Als Phänomene gehören sie (wie andere), geradezu im Sinne von Diltheys »Satz der Phänomenalität«<sup>78</sup> zu den Erfahrungen einer internen empirischen Wirklichkeit, und als emotionale Begleitmomente beschreiben sie keine Sachverhalte in ihrem Sosein, sondern charakterisieren unsere Einstellungen zu ihnen. Sie liefern keinen wahrheitswertrelevanten Beitrag für die Entscheidung der

<sup>74</sup> Die Rede von »internem Realismus« geht wohl auf H. Putnam zurück, der ihn dem (externen) »metaphysischen Realismus« gegenüberstellt (vgl. z. B. Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit. Hrsg., eingeleitet und übersetzt von V. C. Müller. Reinbek bei Hamburg 1993, 156–173). Die Unterscheidung ergibt sich aus der Übertragung von Carnaps Unterscheidung zwischen internen und externen Existenzfragen auf das Realitätsproblem.

<sup>75</sup> Carnap: Scheinprobleme, § 10.

<sup>76</sup> Heidegger: Sein und Zeit, 110.

<sup>77</sup> Ebd., 111.

<sup>78</sup> GS V, 90f.

Wahrheit oder Falschheit einer Aussage oder These und sind daher *theoretisch* sinnlos. Sie sind allerdings nicht sinnlos in dem Sinne, dass wir sie nicht verstehen könnten. Wären sie dieses, so ließe sich ja ihre Funktion gar nicht benennen. Wenn der Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus in unterschiedlichen emotionalen Begleitmomenten besteht, dann ist dieser Gegensatz nicht sinnvoll in Form gegensätzlicher propositionaler Thesen mit Wahrheitsanspruch formulierbar, sondern einzig als Unterschied nicht-propositionaler Einstellungen zur Welt beschreibbar. Die theoretischen Formulierungen und die Begründungsversuche der Thesen des Idealismus und des Realismus beruhen daher für Carnap auf dem für die Metaphysik charakteristischen Missverständnis, den Ausdruck eines Lebensgefühls in eine Theorie überführen zu wollen. Demnach betrifft die Differenz gar nicht innerweltliche Sachverhalte, sondern ist Ausdruck unterschiedlicher Lebensgefühle, die fälschlicherweise in diskursiver Form gegeneinander antreten.

Dies mag eine zu einseitige emotivistische Sicht sein, zumal Carnap die Frage damit praktischer Dezision im Rahmen eines wissenschaftlichen Instrumentalismus überantwortet. Zu bedenken ist aber, dass dieser Instrumentalismus nicht für sich steht, sondern seinerseits noch einmal lebensphilosophisch in dem Bemühen »um eine sinnvolle Gestaltung des menschlichen Lebens« verortet wird.<sup>79</sup> Diese Sicht hat Carnap auch in die Programmschrift des Wiener Kreises eingebracht, deren emphatischer Schlussatz (des Haupttextes) lautet: »*Die wissenschaftliche Weltauffassung dient dem Leben und das Leben nimmt sie auf.*«<sup>80</sup> Daher gilt auch für Carnap letztlich ein »*Instrumentalismus des Lebens*«, wie ihn etwa C. F. Gethmann für Dilthey benennt und als Hintergrund für Heideggers »*pragmatische Umformulierung* des Realitätsproblems« ausweist.<sup>81</sup> Freilich wird der *Instrumentalismus* des Lebens bei Heidegger durch einen *Heroismus* des Lebens – durch »*Entschlossenheit*« und »*Eigentlichkeit*« – überhöht.

---

<sup>79</sup> Carnap: Der Logische Aufbau, Vorwort (Schluss).

<sup>80</sup> Wissenschaftliche Weltauffassung, 30.

<sup>81</sup> C. F. Gethmann: Das Realitätsproblem: ein Skandal der Philosophie? Überlegungen im Anschluß an § 43 von *Sein und Zeit*, in: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Hrsg. von A. Gethmann-Siefert. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 45–79, 52f; Gethmann weist auch bereits auf die Übereinstimmung zwischen Heidegger und Carnap hin, dass beide das Realitätsproblem als Scheinproblem einstufen (a. a. O., 45).

Abschließend erlaube ich mir eine Beurteilung der Diskussion um die Realität der Außenwelt, die die Auffassungen Diltheys und Carnaps über die erörterten Parallelen hinaus in systematischer Perspektive noch ein Stück näher bringt. Der letztlich nicht-propositionale Charakter der Positionen des Realismus und Idealismus impliziert nicht, dass jeder kognitive Zugang zu ihnen versperrt ist. Vielmehr lassen sich Idealismus und Realismus als Einstellungen deuten (oder umdeuten), die sich nicht auf Sachverhalte *in* der Welt erstrecken, sondern für Sichtweisen *von* Welt stehen, von Sichtweisen, welche die Welt als Ganzes betreffen. Die Frage ist dann nicht mehr, ob der Realismus *oder* der Idealismus Recht hat. Vielmehr können beide als Sichtweisen nebeneinander bestehen, ohne sich auszuschließen: als einander ergänzende Aspekte der *conditio humana*, etwa als komplementäre Einstellungen von realistisch-pragmatischem ›In-der-Welt-sein‹ und idealistisch-kontemplativem ›Aus-der-Welt-sein‹. Dilthey deutet die idealistisch-kontemplative Einstellung in seinem Beispiel der Eisenbahnfahrt an:

Das Verhältnis, nach welchem erst das Zusammenwirken mehrerer Sinne und der von ihnen stammenden Vorstellungen den Objekten volle Realität verleiht, lässt sich auch an anderen einfachen Fällen beobachten. Selbst wenn wir vom Eisenbahnwagen aus die Bilder fremder Gegenstände auf-fassen, finden wir, daß diese wie Kulissen an uns vorüberziehen; hier werden die Gesichtseindrücke weniger von Erinnerungen an Tastempfindungen, Widerstand und sinnliches Genießen unterstützt. Ferne Berge, Seen, die sich vorherrschend nur optisch genießen lassen, bezeichnen wir als bloße Dekoration.<sup>82</sup>

Der Ausdruck »bloße Dekoration« ist vielleicht nicht ganz passend, obwohl Dilthey ihn vermutlich gar nicht negativ meint, sondern die Ungegenständlichkeit hervorheben will. Ich würde die kontemplative Einstellung während der Zugfahrt eher so beschreiben, dass man die Landschaft phänomenalistisch ohne Widerstandserlebnis wie einen impressionalen Film betrachtet.

Eine besondere Aufgabe der Philosophie besteht darin, diese und andere Einstellungen in einer Phänomenologie der Sichtweisen – unter Einschluss besonderer »Stimmungen«<sup>83</sup> – kognitiv zu vergegenwärtigen und damit im Sinne Diltheys verstehbar zu machen. Der

---

<sup>82</sup> GS V, 118.

<sup>83</sup> Zur Phänomenologie der »Stimmungen« verweise ich auf die grundlegende Studie von O. F. Bollnow: Das Wesen der Stimmungen. 8. Aufl. Frankfurt a. M. 1995.

Sprachmodus der Vergegenwärtigung ist freilich ein ganz anderer als derjenige propositionaler Diskursivität. Insofern kognitive Vergegenwärtigungsleistungen der Literatur eigen sind, wäre dann auch für die Philosophie außer der argumentativ *beweisenden* Darstellung eine ›Begriffsdichtung‹ im Modus *aufweisender* Rede eine legitime Sprachform. Dies weiter auszuführen, ist hier allerdings nicht der Ort.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Vgl. dazu G. Gabriel: Erkenntnis. Berlin/Boston 2015, besonders Kap. 10.

# Vom Objektiven Idealismus zur Hermeneutik. Trendelenburg und Dilthey

Kurt Walter Zeidler

Trendelenburg skizziert im Vorwort zur 2. Auflage seiner *Logischen Untersuchungen* (1862) den Zeitgeist mit den Worten: »Da man sich an Hegel übersättigt hat und Herbart zu nüchtern oder in der Metaphysik zu künstlich und zu arm findet, ergreift man Schopenhauer« (LU I, IX).<sup>1</sup> Die Worte charakterisieren trefflich die philosophische Grundkonstellation in Deutschland Mitte des 19. Jahrhunderts und erklären zudem, warum uns heute die akademische Philosophie aus dem zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts so weit entrückt ist: mit der Erinnerung an den Philosophen Johann Friedrich Herbart ist auch die Erinnerung an all jene verblasst, die von den 30er bis in die 60er Jahre des 19. Jahrhunderts ihren Weg zwischen Hegelschem Idealismus und Herbartschem Realismus suchten. Dem Philosophen Trendelenburg geht es in dieser Hinsicht nicht besser als seinen übrigen Fachkollegen. Man kennt zwar dem Namen nach den Aristotelesforscher und Hegelkritiker Trendelenburg, kennt aber kaum den Philosophen, obwohl die Philosophie Trendelenburgs für den Denkweg seiner beiden Meisterschüler Hermann Cohen und Wilhelm Dilthey von schwerlich zu überschätzender Bedeutung ist.

Dilthey selbst hat in der *Rede zum 70. Geburtstag* (1903) im Rückblick auf seine Studienzeit in Berlin Mitte des 19. Jahrhunderts die Bedeutung Trendelenburgs für seinen Denkweg mit den Worten gewürdigt:

Und hier ist mir nun mein Lehrer und Freund Trendelenburg vor allen gegenwärtig, der auf mich den größten Einfluß gewann. Von seiner Machtstellung damals macht man sich heute keine Vorstellung mehr. Sie lag darin, wie er die sorgfältig erforschten Tatsachen der Geschichte der Philosophie zu einem Ganzen verknüpfte, das dann als lebendige Kraft in seinen Zuhörern wirkte. Er verkörperte in sich die Überzeugung, daß die gesamte

---

<sup>1</sup> F. A. Trendelenburg: Logische Untersuchungen. 2 Bde. 2. ergänzte Aufl. Leipzig 1862.

Geschichte der Philosophie dasei und fortgehe, um das Bewußtsein vom idealen Zusammenhang der Dinge zu begründen. Aristoteles und Plato waren hiervon die Grundlage. Die Unerschütterlichkeit dieser Überzeugung, die ruhige gediegene Begründung gaben ihm etwas Herrscherliches. (GS V, 7f.)

Die in »Aristoteles und Plato« gegründete »Überzeugung, daß die gesamte Geschichte der Philosophie dasei und fortgehe, um das Bewußtsein vom idealen Zusammenhang der Dinge zu begründen«, wurde Friedrich Adolf Trendelenburg (1802 – 1872) schon früh vermittelt. Trendelenburg, der neben seinem Hauptstudium, der Philologie, auch Philosophie studierte, erfuhr die philosophisch prägenden Anregungen bereits in den ersten Semestern in Kiel (1822/23) durch Carl Leonhard Reinhold (1757 – 1823) und Johann Erich v. Berger (1772 – 1833). Beide vermittelten Trendelenburg einen religiös geprägten und philologisch orientierten kritischen Realismus und objektiven Idealismus. Durch Carl Leonhard Reinhold trat Trendelenburg, wie Ernst Bratuscheck in seinem ausführlichen biographischen Nachruf betont,<sup>2</sup> »die Philosophie als Religion der Wissenschaft entgegen; sie ist dies für ihn bis an sein Ende geblieben. Das Resultat, zu welchem Reinhold durch seine Forschungen geführt war, hielt auch er als Wahrheit fest: das Ziel der Philosophie blieb für ihn, das Ideale im Realen fest zu begründen und thatkräftig zu verwirklichen« (Bratuscheck, 308). Dieses Ziel, »das Ideale im Realen fest zu begründen«, das man ja auch Kant und den spekulativen Idealisten nicht wird absprechen können, gewinnt schärfere Konturen, wenn man berücksichtigt, dass Reinhols Spätphilosophie durch den »rationalen Realismus« Christoph Gottfried Bardilis und die Glaubensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis beeinflusst ist, die übereinstimmend den Subjektivismus der Kantischen Philosophie und des spekulativen Idealismus kritisierten. Die realistische Weltlogik Bardilis und die Glaubensphilosophie und Idealismuskritik Jacobis haben solcherart, vermittelt über den sprachphilosophischen Ansatz des späten Reinhold, den Denkweg Trendelenburgs mitbestimmt und insofern geht, wie Bratuscheck in seiner Würdigung Trendelenburgs festhält, »der positive Grund seiner verneinenden Stellung gegen Kant und Hegel [...] bis auf Reinhold zurück« (Bratuscheck, 395). Einen noch bestimmenderen Einfluss als Reinhold hatte Johann Erich von Berger, seit

---

<sup>2</sup> E. Bratuscheck: Adolf Trendelenburg, in: Philosophische Monatshefte 8 (1872), 1–14, 305–510.

1814 Prof. der Astronomie und seit 1816 Prof. der Philosophie in Kiel. Der dänische Offizier und holsteinische Gutsbesitzer v. Berger hatte in Jena Reinhold, Fichte und Schelling gehört, sich dann unter dem Einfluss Schellings sowie seines Landsmannes und Freundes, des Schellingianers Henrik Steffens (1773 – 1845), den Naturwissenschaften zugewandt und bei Gauß in Göttingen Astronomie studiert. Berger formuliert »Gedanken, an welchen Tr. stets festgehalten hat und welche die Keime seiner ganzen späteren Weltanschauung enthalten; nur vertiefte er dieselben«, wie Bratuscheck nahezu entschuldigend hinzufügt, »dadurch, dass er sie auf ihre eigentliche Quelle, die Philosophie des Alterthums, zurückführte« (Bratuscheck, 311; vgl. 395).

Die entscheidenden Anregungen empfing Trendelenburg durch v. Bergers Vorlesung *Über das Princip des Wissens*, sein Colleg über das Weltsystem und den zweiten Teil seiner *Allgemeinen Grundzüge zur Wissenschaft* (1821). In dieser Vorlesung »stellte Berger die Philosophie als ›das gemeinsame Band aller Einzel-Wissenschaften‹ dar insofern sie die ›Wissenschaft der Prinzipien‹ ist. Alle Prinzipien der einzelnen Disziplinen soll die Philosophie in ihrem Zusammenhange erkennen, und so schließlich auf ein Princip zurückführen« (Bratuscheck, 309). Die Frage, was unter diesem Einen Prinzip aller Prinzipien der Einzelwissenschaften zu verstehen sei, beantwortet eine etymologischen Betrachtung. Ebenso wie der späte Reinhold,<sup>3</sup> misst auch v. Berger der Erforschung der Sprache besondere Wichtigkeit bei. Die Sprache ist für ihn ein sinnliches Gegenbild des übersinnlichen Gedankens, das sich gesetzmäßig entwickelt und über dessen bildlichen Charakter sich der Geist durch Vergleichung zu dem unbildlichen Begriff zu erheben hat. Die etymologische Untersuchung des Begriffs »Prinzip« ergibt, dass unter dem gemeinsamen Prinzip allen Wissens »das allem zeitlichen Werden zu Grunde Liegende« zu verstehen sei. Das allem zeitlichen Werden zu Grunde Liegende könne jedoch kein ruhendes oder totes Substantielles oder Materielles sein, vielmehr sei selbst der entschiedenste Materialist genötigt, eine »ursprüngliche Bewegung« anzunehmen. Diese Annahme einer *ursprünglichen Bewegung* mündet bei Johann Erich von Berger in eine Entwicklungsgeschichte des Weltganzen, in ein Stufenreich der physikalischen Kräfte, des Lebens und der Intelligenz, und da

---

<sup>3</sup> C. L. Reinhold: Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften. Kiel 1812.

die Erkenntniss selbst ein Werdendes ist, selbst als ein Phänomen in den unendlichen Cyclus der Entwicklung des Universums gehört, so kann Sein und Denken nicht absolut gesondert sein. Die grosse Aufgabe der Wissenschaft ist es, den Zusammenhang zwischen dem *natürlichen* Werden und dem *idealen* Werden innerlich anzuschauen, das erste Werden der Dinge mit dem höchsten Endziel der Geisterwelt in Gedanken zu verknüpfen. So erkennt man in der gesammten Welt mehr und mehr das Gegenbild des göttlichen Gedankens und nähert sich dadurch beständig der Erkenntniss des der ganzen Entwicklung zu Grunde liegenden Ewigen. [...] So verklärt sich durch den logischen Blick die ganze Natur; der Geist schaut in ihr das Allgemeine, die ewigen Begriffe, das unveränderliche Gesetz der Dinge, und diese erscheinen ihm, wie Plato es ausgesprochen, als Gegenbild von Urbildern, die im eigenen Geiste schlummerten. (Bratuscheck, 309 f.)

Trendelenburg blieb diesen Grundgedanken eines *objektiven Idealismus* um so mehr verpflichtet, als er die – wie er in der Sprache des 19. Jahrhunderts sagt – »organische Weltanschauung« durch seine historischen Untersuchungen in der Philosophie Platons und Aristoteles' bestätigt fand. Darum wendet er sich im Vorwort zur 2. Auflage seiner *Logischen Untersuchungen* (1862) nachdrücklich gegen

das Vorurtheil [...], als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formulirtes Princip müsse gefunden werden. Das Princip *ist* gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß (LU I, IX).

Die *Logischen Untersuchungen* sind genau diesen Aufgaben gewidmet, sie wollen – der Anregung v. Bergers folgend, die »ohne Zweifel seit seinen Kieler Studien die ganze Gedankenarbeit Tr.'s [...] beherrschte« (Bratuscheck, 396) – die *Bewegung* als das allen Wissenschaften gemeinsame, weil dem Denken und dem Sein gemeinsame, *Princip* zur Darstellung bringen. Die *Logischen Untersuchungen* zielen auf eine »Wissenschaft, welche die Betrachtung des Denkens und des Seienden als solchen einigt« und »mit Plato Dialektik genannt« werden könnte, wenn der Terminus *Dialektik* nicht all zu sehr an Hegel erinnerte, weshalb Trendelenburg den Hilfsbegriff einer »*Logik im weitern Sinne*« vorzieht (LU I, 11 f.; vgl. LU II, 489). Der Titel *Logische Untersuchungen* erklärt sich somit aus einer terminologischen Verlegenheit; er verdankt sich dem Bemühen, jede Andeutung einer Verwandtschaft mit der Dialektik Hegels zu vermeiden, denn

die *Logischen Untersuchungen* haben zwar ebenso wie Hegels *Wissenschaft der Logik* eine Onto-Logik, d. i. die Einheit von Logik und Metaphysik zum Thema, sie erstreben aber nicht eine spekulativ-logische Vermittlung von Logik und Metaphysik, sondern wollen ihre Einheit mit Blick auf den Zusammenhang zwischen den Gegenständen und den Methoden der Wissenschaften herstellen. Trendelenburg versteht »Logik und Metaphysik als grundlegende Wissenschaft« (LU I, 4–14), weil sich der »besondere Gegenstand jeder Wissenschaft [...] als die Verzweigung eines allgemeinen Seins und die eigenthümliche Methode [...] als eine besondere Richtung des erkennenden Denkens [kundthut]. Jene Beziehung führt von jeder Wissenschaft aus zur *Metaphysik* und diese Beziehung zur *Logik*.« (LU I, 6) M. a. W., weil die besonderen Gegenstände und die besonderen Methoden der Einzelwissenschaften zu ihrer Vollendung der Metaphysik und der Logik bedürfen, da mithin »alle Wissenschaften insgesamt hier auf die Logik, dort auf die Metaphysik hinweisen, [...] so wird diejenige Erkenntniss, welche die Wissenschaft in ihrem Wesen begreifen und *Theorie der Wissenschaft* sein will, die Metaphysik und die Logik gemeinsam umfassen müssen.« (LU I, 10)

Der Forderung nach einer »*Theorie der Wissenschaft*«, welche »die Metaphysik und die Logik gemeinsam« umfasst, widerspricht allerdings nach Trendelenburgs Auffassung die *formale Logik* (LU I, 15–35), die mit Kant »steht und fällt«, weil sich »erst in Kant's kritischer Philosophie, in welcher die Unterscheidung von Form und Materie durchgreift, [...] die *formale Logik* scharf heraus[bildet]« (LU I, 15). Die *formale Logik* – und mit ihr Kants Philosophie – repräsentiert für Trendelenburg ein isolierendes und statisches Denken, das Denken und Sein trennt und die Natur nur insoweit akzeptiert, als ihr das Denken das »Gesetz vorschreibt«. Nach Trendelenburg können die logischen Formen aber nicht isoliert, sondern immer nur mit Bezug auf den Gegenstand entwickelt werden, bestehe doch »die erste That unseres Denkens« darin, »dass es sich in eine Anschauung kleidet« (LU I, 335). Da somit »das menschliche Denken kein reines Denken« ist (ibid.), verwirft Trendelenburg auch Hegels *dialektische Methode* (LU I, 36–129), die darzustellen versucht, wie »das sich selbst entfaltende Denken aus eigener Macht die innerste Natur der Dinge entfaltet«. Da aus dem »blossen Denken« kein Fortschritt erfolgen kann, könne nicht aus »dem reinen Sein, einer zugestandenen Abstraktion, und aus dem Nichts, ebenfalls einer zugestandenen Abstraktion, [...] urplötzlich das Werden entstehen, diese concrete, Leben

und Tod beherrschende, Anschauung«; vielmehr werde die »Anschauung des Werdens« und somit »die Bewegung von der Dialektik, die nichts voraussetzen will, unerörtert vorausgesetzt.« (LU I, 38 f.)

Während also die *formale Logik* »den fertigen Begriff auf sich beschränkt und nur sich selbst gleichsetzt, damit aber jede Entwicklung und Begründung abschneidet«, verfehlt die *dialektische Methode* ihren Anspruch, die Vermittlung von Denken und Sein zu leisten, weil »sie nichts empfangen, sondern alle Wahrheit aus sich selbst schöpfen will und das Denken gleichsam sich selbst bebrüten lässt« (LU I, 130). Mit Blick auf die formale Logik, die »leer bleibt«, und die dialektische Methode, die »anschauungslos und unbestimmt« bleibt, formuliert Trendelenburg daher die Aufgabe, »ein Princip zu suchen [...], das als eine Grundthätigkeit des lebendigen Denkens unmittelbar in die Anschauung führt«, wobei er etwaigen Zweifeln an der Durchführbarkeit dieser Aufgabe mit dem Hinweis auf die »Thatssache der Wissenschaften« begegnet, die »der Skepsis ein Factum [...], dem bedenklichen Zweifel eine wachsende, schöpferische That« entgegenstellen und, indem sie »allenthalben nach den Gründen« fragen, auch nach ihren eigenen Gründen fragen und solcherart die »logische Aufgabe« legitimieren. Da die Logik, im Unterschied zur Psychologie, nicht »nur die subjectiven Bedingungen«, sondern die »reale Bedeutung des Denkens« darzustellen und »das Erkennen in seinen objektiven Ansprüchen« aufzufassen sucht (LU I, 130 f.), besteht ihre vornehmste Aufgabe darin, den im Erkennen hervortretenden (LU I, 132), wenn auch in jeder Erkenntnis immer schon ausgeglichenen »Gegensatz zwischen Denken und Sein zu vermitteln« (LU I, 136). Die Aufgabe der Logik bestimmt Trendelenburg darum näherhin als Suche nach »etwas [...], das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde«, zumal ein »solches Gemeinsame« bereits »in den frühesten Versuchen, das Erkennen zu begreifen, stillschweigend vorausgesetzt« worden sei und »die Griechen« genau in diesem Sinne »den Grundsatz aus[gesprochen hätten], dass Ähnliches durch Ähnliches erkannt werde.« (LU I, 136) Das Gemeinsame, Denken und Sein Vermittelnde, könne freilich »keine ruhende Eigenschaft sein«, sondern eine »dem Denken und dem Sein gemeinsame Thätigkeit« (LU I, 138), die als »elementare Vermittelung« drei Bedingungen zu genügen hat: sie muß eine *ursprüngliche*, eine *allgemeinste* und eine *einfache Tätigkeit* sein (LU I, 139).

Trendelenburg nennt diese ursprüngliche, allgemeinste und ein-

fache Tätigkeit, die Denken und Sein vermittelt, im Anschluss an Johann Erich von Berger – wir ahnen es bereits – die *Bewegung* (LU I, 141–154). Er koordiniert der Bewegung in der Natur die »konstruktive Bewegung« des Denkens, indem er behauptet, dass die Bewegung »im innern Denken der Art nach dieselbe Bewegung [ist], wie in der äussern Natur« (LU I, 142 f.), und versucht nun im Einzelnen darzustellen, inwiefern die Bewegung den drei genannten Bedingungen der Ursprünglichkeit, der Allgemeinheit und der Einfachheit genügt. Seine Ausführungen sind freilich weniger argumentativer als behauptender und beschreibender Natur, da Trendelenburg den grundlegenden Mangel seiner Überlegungen anscheinend als Vorzug auffasst: er versucht, die Vermittlung von Denken und Sein als Prinzip zu *denken* und zugleich als »etwas [...], das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet«, *vorzustellen*, macht sich aber keine Gedanken darüber, wie beides zugleich möglich sein soll. Trendelenburg stellt keine spekulativ-logische oder transzentallogische Untersuchung an: weder fragt er mit Hegel, wie *Vermittlung* als solche gedacht werden kann, noch fragt er mit Kant, wie ein vorfindbares Etwas zustande kommen könnte. Nachdem er sich die Aufgabe gestellt hat, »ein Princip zu suchen [...], das als eine Grundthätigkeit des lebendigen Denkens unmittelbar in die Anschauung führt« (LU I, 130), stehen seine prinzipientheoretischen Überlegungen von vornherein unter dem Anspruch der Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit einer »elementaren« Vermittlung, die vor allem den Bedingungen der Ursprünglichkeit und Einfachheit zu genügen hat. Da er somit keine Theorie der Vermittlung von Denken und Sein entwickelt, bleibt die von Trendelenburg behauptete Identität der inneren Denkbewegung und der Bewegung in der äusseren Natur denn auch eine bloße Behauptung. In einem nicht bloß metaphorischen Sinne kann Trendelenburg von der »konstruktiven Bewegung« nur mit Bezug auf ein Sein sprechen, das sich einer bewussten Konstruktion verdankt: Nur mit Bezug auf die Gegenstände der Mathematik kann er darum die Frage beantworten, wie das Denken der »Wahrheit« und damit der »Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein [...] gewiss wird« (LU I, 135). Spricht er zu Beginn der *Logischen Untersuchungen* in Andeutungen von der »Nothwendigkeit, welche das gemeinsame Räthsel der Logik und Metaphysik ist« (LU I, 11) und von der »Kraft des Denkens«, die allein »das Wirkliche zum Nothwendigen« erheben kann (LU I, 13), so nimmt er später unter Hinweis auf die »mathematische Wissenschaft«, die »ihre Gegenstände aus der Con-

struction« bildet, ausdrücklich das »Recht« in Anspruch, »die mathematischen und physikalischen Grundbegriffe, inwiefern sie in der Bewegung wurzeln, in eins zu fassen« (LU I, 332).

Soweit Trendelenburg die *konstruktive Bewegung* als »ursprünglich erzeugende Thätigkeit« (LU I, 233) auffasst, sind die Bezüge zum kantischen und neukantianischen Kritizismus mit Händen zu greifen. Seine Auffassung rückt Kants Anschauungslehre in größte Nähe zur Methodenlehre und weist damit voraus auf die Ursprungslogik Hermann Cohens. Trendelenburg betont jedoch nicht nur die *methodische Ursprünglichkeit*, sondern stärker noch die *sachliche Ursprünglichkeit* und Einfachheit der Bewegung und verlangt dementsprechende Modifikationen an Kants Anschauungslehre. Ist die Bewegung »eine einfache Thätigkeit«, dann dürfen wir nicht »die Bewegung in zwei Momente, Raum und Zeit, [...] zerfallen« und sie hernach aus Raum und Zeit zusammensetzen (LU I, 148f.). Werden nämlich Raum und Zeit zu Voraussetzungen der Bewegung erklärt, dann kann sie nur als Ortsveränderung oder »Bewegung eines Objekts im Raume« und somit, wie Kant zurecht feststellt, »nur durch Erfahrung erkannt werden«. An eben dieser Stelle, im §24 der B-Deduktion, spricht Kant allerdings auch noch in ganz anderer Bedeutung von Bewegung: »Aber Bewegung als *Beschreibung* eines Raumes ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transcendentalphilosophie« (KrV B 155, Anm.). In letzterer Bedeutung, so Trendelenburg, geht »für das Bewusstsein die Bewegung dem Raum und der Zeit voran. Die Consequenz dieser Anschauung führt über Kant hinaus, indem sie die Bewegung zum Frühern, zum Ursprünglichen macht« (LU I, 165f.). Diese Konsequenz führt freilich nicht nur über Kant hinaus, sie führt laut Trendelenburg auch wieder zu ihm zurück, denn sofern »Raum und Zeit als das nächste Erzeugniß aus der Bewegung entstehen, so fallen sie der Anschauung anheim, für die sie entstanden sind, und Kant hat Recht, sie [sc. die Anschauung] von der Weise des Begriffs zu trennen« (LU I, 167).

Sofern Raum und Zeit aus der »Bewegung« entstehen, die als *ursprüngliche Tätigkeit* den Gegensatz zwischen Denken und Sein vermittelt, kann sich Trendelenburg jedoch keineswegs damit einverstanden erklären, dass Raum und Zeit subjektive Formen der Anschauung seien. In diesem Punkt muss er nicht allein Kant, sondern

auch Aristoteles widersprechen, der »die Zeit für nichts anderes [hielt] als für die Zahl an der Bewegung und die Zahl für nichts ohne diezählende Seele« (LU I, 156; vgl. Aristoteles: *Physica* IV 14). Für Trendelenburg sind beide Auffassungen, die Kants und die des Aristoteles, völlig unannehmbar, da er im Sinne eines handfesten Realismus daran festhält, dass wir »in allem Erkennen [...] das Ding erreichen wollen, wie es ist«; wenn aber »Raum und Zeit nur und ausschliessend Subjektives sind, so [...] erkennen [wir] nichts an sich«, ja es würde sogar die Gewissheit der Naturwissenschaften zweifelhaft (LU I, 160 f.). Genau diese »ausschliessende« Subjektivität von Raum und Zeit, habe Kant jedoch gar nicht begründet (LU I, 162), denn auch wenn man zugesteht, dass seine Argumente »den Raum und die Zeit als subjektive Bedingungen darthun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen: so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objektive Formen sein können« (LU I, 163). Die Tatsachen in Raum und Zeit seien »darum nicht zu einer Erscheinung herabzusetzen, die lediglich von der menschlichen Auffassung abhinge, weil Raum und Zeit auch die nothwendigen Formen des Denkens sind«, vielmehr sei die Möglichkeit, dass diese »Formen objektiv und subjektiv zugleich seien, in der kantischen Beweisführung schlechthin übersehen.« (LU I, 163 f.)

Trendelenburgs Kantkritik hat durch Kuno Fischer eine beredte, den Sachproblemen aber wenig angemessene Gegenkritik erfahren. Die von 1865 bis 1870 zunehmend hitziger ausgetragene Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer erscheint rückblickend als Streit um die richtige Kantinterpretation, genauer, als Streit um die richtige Interpretation von Kants *transzendentaler Aesthetik*, ist aber im Kern eine unter idealistischen Vorzeichen geführte Idealismus-Realismus-Debatte bzw. eine Kontroverse zwischen objektivem und subjektivem Idealismus: Während der *objektive Idealist* Trendelenburg auf »eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit« hinweist und vor den skeptizistischen Konsequenzen des Subjektivismus warnt,<sup>4</sup> tritt Kuno Fischer als Repräsentant eines *subjektiven Idealismus* auf, der Fichtesche, Hegelsche und Schopenhauerische Motive amalgamiert und in seine Interpretation und Verteidigung der Kantischen Anschauungslehre

---

<sup>4</sup> F. A. Trendelenburg: Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit, in: ders.: Historische Beiträge zur Philosophie. 3. Bd. Berlin 1867, 215–276.

hineinträgt. Trendelenburg wies auf die daraus resultierenden literarischen Freizügigkeiten mit den Worten hin, »Kuno Fischer's Darstellung ist keine eigentlich historische, keine durch und durch urkundliche« (ibid., S. 258), wogegen Fischer das Recht des »philosophischen Geschichtsschreibers« in Anspruch nahm, der »in jedem Satze den Philosophen ganz vor Augen [hat], und [...] deßhalb aus dem bewegenden Grundgedanken heraus die Entwicklung des Philosophen zu geben [vermag]«.<sup>5</sup> Insofern hat die Fischer-Trendelenburg-Debatte in der Formationsphase des Neukantianismus nicht nur Kants Anschauungslehre, sondern auch die Frage nach der systematischen Bedeutung der Philosophiegeschichte ins Zentrum des aktuellen philosophischen Interesses gerückt.

Genau diese beiden Interessen dokumentiert Hermann Cohens Aufsatz *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* (1871), wobei sich Cohen sowohl der Kritik Trendelenburgs an der »frei nachbildenden Methode« Fischers anschließt (S I, 269 ff.),<sup>6</sup> wie auch seine Bemühung um eine Objektivität unterstützt, die »von unserer Subjektivität *nicht abhängig* sei« (S I, 235). Hermann Cohen argumentiert hier weitgehend zugunsten seines Lehrers Trendelenburg und er hat denn auch in der Folge seine eigene systematische Position – und damit die Grunddoktrin der Marburger Schule – an dem Leitfaden einer Kantinterpretation entwickelt, die Trendelenburgs latenten *Platonismus*, seine Lehre von der *ursprünglichen Tätigkeit* und *konstruktiven Bewegung* sowie den wissenschaftstheoretischen Ansatz seiner *Logischen Untersuchungen* gleichsam als Hebel einsetzt, um Kants Lehre von allen Anmutungen eines *empirischen oder subjektiven Idealismus* zu befreien.

Während Hermann Cohen im Jahre 1871 öffentlich Bilanz zog und durch die »Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer« zu eindringlicher Analyse und tiefgreifender Umgestaltung der Kantschen Lehre motiviert wurde, war Dilthey, der andere Meisterschüler Trendelenburgs, von Anbeginn – offenbar unter dem Siegel der Verschwiegenheit – an der Seite Trendelenburgs in die Kontroverse mit Kuno Fischer verstrickt. In einem Brief an seinen Bruder Karl schreibt Wilhelm Dilthey zu Weihnachten 1866:

---

<sup>5</sup> K. Fischer: Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung. Heidelberg 1869, XV.

<sup>6</sup> H. Cohen: Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer, in: Ders.: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Hrsg. v. A. Görland u. E. Cassirer. Berlin 1928, I 229–275.

Inzwischen hatte mich Trendelenburg noch näher kennengelernt. (Von dem Folgenden darfst *Du unbedingt niemand ein Wort sagen.*) Er giebt einen neuen Band historischer Beiträge heraus. Die beiden großen Abhandlungen drin sind über Kants Raum- und Zeittheorie [siehe oben Anm. 4] und über Spinoza. Er hatte mir schon lange davon gesagt daß er sie mir vor dem Druck vorlegen möchte, um mein Urtheil und meine Bemerkungen zu hören. Es lag ihm offenbar viel daran daß der erste Aufsatz (und der zweite zum Theil) mit Kuno Fischer so anbinde daß dieser antworten muß, wenn er seine Reputation retten will. Sie sind beide methodisch wundervoll gearbeitet, wie er ja hierin für kritische Geschichte der Philosophie seit Schleiermacher der anerkannteste Meister ist. Er war sichtlich überrascht, als ich ihm zeigte daß er in einigen schwierigen Punkten Versehen begangen, die ich zur Evidenz zu bringen im Stande war, und ihm hie und da Zusätze gab.<sup>7</sup>

Gleichwohl wurde die Fischer-Trendelenburg-Debatte für Dilthey nicht zum Ausgangspunkt für eine eingehendere Analyse der Kantschen Anschauungslehre; denn zwar lehnt er ebenso wie Trendelenburg und Cohen eine bloß subjektivistische Auffassung der Zeit ab, doch verhärtet sich bei ihm diese Ablehnung zu einer pauschalen Kritik der Anschauungslehre Kants:

Sollte die Realität der geistigen Welt gerechtfertigt werden, so bedurfte es dazu vor allem einer Kritik der Lehre Kants, welche die Zeit zu einer bloßen Erscheinung mache und damit das Leben selbst. [...] Mit der Kritik dieser Lehre setzte ich ein. So entstand der Satz: hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen. (GS V, 5)

Dilthey bezieht sich an dieser prominenten Stelle – der nachgelassenen »Vorrede« (1911) zum V. Band seiner *Gesammelten Schriften* – bezeichnenderweise nicht auf die einschlägige Fischer-Trendelenburg-Kontroverse, sondern auf Rudolf Hermann Lotze, seinen Vorgänger auf dem Berliner Lehrstuhl, dessen »ältere Lehre [...] auf dieser [sc. Kantischen] Lehre von der Zeit« beruhe und »so deutlich als möglich die Konsequenz« der Kantischen Zeitlehre demonstriert habe (GS V, 5). Die »Konsequenz«, die Lotze in seiner »älteren Lehre« gezogen hatte,<sup>8</sup> verdankte sich freilich weniger einem intensiven Kant-Studium als vielmehr metaphysischen Überlegungen im Horizont des *Spekulativen Theismus*, meint Lotze doch vor allem mit

<sup>7</sup> W. Dilthey: Briefwechsel 1852–1911. Band I: 1852–1882. Göttingen 2011, 381.

<sup>8</sup> Zum Wandel der Lotzeschen Zeitauffassung siehe R. Falckenberg: Die Entwicklung der Lotzeschen Zeitlehre, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 105 (1895), 178–210.

Rücksicht auf die christliche Schöpfungslehre, den bloßen »*Schein einer Succession der Dinge in der Zeit*«<sup>9</sup> und mithin die alleinige Realität einer »unzeitlichen Wirklichkeit«<sup>10</sup> behaupten zu müssen. Diese »ältere Lehre« Lotzes, die sich zwar ausdrücklich auf Kants Lehre von der »Idealität« der Anschauungsformen Raum und Zeit bezieht, die »transzendentale« Idealität jedoch in vorkritischer Manier in eine »metaphysische« umdeutet, bot Dilthey offenkundig den willkommenen Argumentationshintergrund, vor dem er sich von den gleichermaßen philologisch wie systematisch orientierten Untersuchungen Trendelenburgs emanzipieren und sein eigenes Projekt einer »Hermeneutik des Lebens« in Angriff nehmen konnte. So setzt Dilthey im Zeichen seines hermeneutischen Interesses »[m]it der Kritik dieser [sc. Lotzeschen] Lehre [...] ein« (GS V, 5) und betont dementsprechend an den Stellen, an denen er eine systematische Klärung des Zeitbegriffs ins Auge fasst, dass

die Lehre von der bloßen Idealität der Zeit überhaupt keinen Sinn in den Geisteswissenschaften hat. Denn sie könnte nur besagen, daß hinter dem Leben [...] ein schattenhaftes Reich der Zeitlosigkeit liege, ein Etwas, das nicht gelebt wird. In diesem unserem Leben aber liegt die Realität, von welcher die Geisteswissenschaften wissen. (GS VII, 194; vgl. GS XIX, 215 f.; GS XX, 153 f., 188 f., 289).

Rückblickend bleibt mithin festzuhalten, dass Trendelenburg nicht allein biographisch, sondern auch systematisch gleichsam auf halbem Wege zwischen Kant und dem Deutschen Idealismus und seinen beiden Meisterschülern Cohen und Dilthey steht: weist seine Konzeption einer ontologischen Logik auf den Deutschen Idealismus zurück, so weist der wissenschaftstheoretische Ansatz seiner *Logischen Untersuchungen* auf den wissenschaftslogischen Neukantianismus der Marburger voraus; insoweit die Verschränkung von Logik und Ontologie und Wissenschaftstheorie systematische Probleme anspricht, die weder anhand wissenschaftslogischer Rekonstruktionen des Apriori, noch im Rahmen kulturphilosophischer Erweiterungen des Kantianismus zu bewältigen sind, weisen die *Logischen Untersuchungen* aber auch neben und über den Neukantianismus hinaus auf Problemdimensionen, die auf vielfältigste Weise die Interessen Wilhelm Dil-

---

<sup>9</sup> R. H. Lotze: Metaphysik. Leipzig 1841, 161.

<sup>10</sup> R. H. Lotze: Grundzüge der Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen. Leipzig 1883, 54.

theys berühren und die im Ausgang des Neukantianismus unter lebensphilosophischen, metaphysischen, phänomenologischen und realistischen Vorzeichen in das Zentrum der aktuellen Diskussionen rückten.

# The syntax, pragmatics and semantics of life.

## Dilthey's hermeneutics of life in light of contemporary biosemiotics<sup>1</sup>

Jos de Mul

Seitdem ich aber in der Struktur des Lebens die Grundlage der Psychologie erkannte, mußte ich den psychologischen Standpunkt zu dem biologischen erweitern und vertiefen.

Wilhelm Dilthey (1995/96)

### Introduction

Does Dilthey's hermeneutics of life (*Lebensphilosophie*) have any relevance for contemporary discussions in the philosophy of biology? In this contribution, I will argue that it does. In order to substantiate this claim, I will relate Dilthey's hermeneutic philosophy of life to contemporary developments in biosemiotics. In this context, I will focus in particular on the specific space the life sciences (*Lebenswissenschaften*) occupy in-between the natural sciences (*Naturwissenschaften*) and the human sciences (*Geisteswissenschaften*).

Unlike most other contributions to this volume, I will approach my subject from a systematic rather than a historical perspective. In connecting Dilthey's philosophy to *contemporary* developments in the life sciences and biosemiotics my approach resembles the one Christian Damböck takes in his recent analysis of Dilthey's empirical philosophy in relation to recent methodological and ontological disputes in analytical philosophy on the role of philosophy vis-à-vis the

---

<sup>1</sup> This article has been written as part of the research project *Hermes' Hormones. Biomics and Biohermeneutics*, which is attached to the program *What Can the Humanities Contribute to Our Practical Self-Understanding?*, funded by the Netherlands Organisation for Scientific Research (NWO-grant 317-20-010). It continues a line of argument which I began in J. de Mul: Understanding nature. Dilthey, Plessner, and biohermeneutics, in: G. D'Anna/H. Johach/E. S. Nelson (Hrsg.): Dilthey, Anthropologie, und Geschichte. Würzburg 2013, 459–78.

natural sciences.<sup>2</sup> The debates in the contemporary life sciences and biosemiotics which I will address are connected with methodological and ontological issues and the relationship between philosophy and the natural sciences too.

Mainstream Neo-Darwinian biology is characterized by a »*greedy reductionism*«<sup>3</sup> and a *mechanistic naturalism*, but in the past few decades Neo-Darwinist orthodoxy has been criticized increasingly from various sides.<sup>4</sup> Partly, this critique was formulated within the prevailing reductionist and mechanistic paradigm. In those cases, it primarily aims at a broadening of this paradigm. We may think, for example, of the debates on *top-down causation* in systems biology.<sup>5</sup> However, oftentimes the critique is more radical, aiming at nothing less than a paradigm shift in the life sciences, which would lead these sciences beyond orthodox Neo-Darwinism. Examples of this critique can be found, for example, in (the recent re-emergence of) *emergentism* in the so-called sciences of complexity, such as chaos theory, network theory, nonlinear systems, self-organizing and –constructing systems theory<sup>6</sup> and also in the fast expanding field of *epigenetics*, which studies non-genetic systems and processes of inheritance, which has given rise to a remarkable rehabilitation of Lamarck in the life sciences.<sup>7</sup> Finally, orthodox Neo-Darwinism has been criticized by *biosemiotics*, which analyzes the role codes, signals, signs and their

---

<sup>2</sup> Chr. Damböck: Wilhelm Diltheys empirische Philosophie und der rezente Methodenstreit in der analytischen Philosophie, in: Grazer Philosophische Studien 85 (2012), 151–185.

<sup>3</sup> The phrase is taken from D. C. Dennett: Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life. London 1995, 82. Although reductionism is a fruitful scientific method, in the case of Neo-Darwinism this reductionism has an ontological character as well. This strong form of reductionism is characterized by »the assertion that the whole *really is*, in the final analysis, nothing but the sum of the parts, and that the formulation of concepts, theories, and experimental procedures in terms of higher-level concepts is merely a convenience«. Ph. Clayton/P. C. W. Davies: The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Oxford 2006, xii.

<sup>4</sup> See for a more detailed account of this critique: J. de Mul: Philosophical anthropology 2.0. Reading Plessner in the age of converging technologies, in: J. de Mul (ed.): Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects. Amsterdam/Chicago 2014, 457–475.

<sup>5</sup> D. Noble: The Music of Life. Biology Beyond the Genome. Oxford 2006; P. Davies: The Epigenome and Top-Down Causation, in Interface Focus 2 (2012), 42–48.

<sup>6</sup> Ph. Clayton/P. C. W. Davies, The Re-Emergence of Emergence, xii.

<sup>7</sup> J. Maynard Smith: Models of a Dual Inheritance System, Journal of theoretical biol-

interpretation play in living matter.<sup>8</sup> Although these approaches point to various differences, they all share the fundamental claim that the mechanistic principles that govern the micro-level are inadequate in their ability to take account of the behavior and activity of living matter.

Although these different critiques are connected in several ways, in the following I will focus in particular on biosemiotics, because this field presents striking similarities with Dilthey's empirical philosophy. Let me begin with a short overview of my paper. In the *first* part I will elucidate the similarities between recent biosemiotics and Dilthey's philosophy of life, as expressed in the *Berliner Entwurf* for the second Volume of the *Critique of Historical Reason* (1893), especially in the fragment entitled *Leben und Erkennen*. Within this context I will also discuss some recent contributions to Dilthey Studies. Besides the aforementioned article of Christian Damböck's on the empirical character of Dilthey's philosophy, I will refer to Matthias Jung's interpretation of Dilthey's philosophy of life in his article »*Das Leben artikuliert sich*«. Diltheys performativer Begriff der Bedeutung Artikulation als Fokus hermeneutischen Denkens<sup>9</sup> and his book *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*.<sup>10</sup> I will defend the thesis that both Dilthey and biosemiotics defend an emergent evolutionary theory proclaiming that life develops itself through a series of qualitatively different stages characterized by increasingly complex forms of semiosis.

In the *second* and final part I will analyze these stages in more detail, with the help of the semiotic distinction between syntax, pragmatics and semantics. Furthermore, I will elucidate Dilthey's developmental model of life by referring to Marcello Barbieri, one of the leading biosemioticians. The resulting layered biohermeneutics functions as a »ladder of understanding«, which helps us to better fathom

---

ogy 143 (1990), 41–53; J. Maynard Smith/Eörs Szathmáry: The Major Transitions in Evolution. Oxford 1995; N. Çabej: Epigenetic Principles of Evolution. London 2012.

<sup>8</sup> M. Barbieri: Introduction to Biosemiotics: The New Biological Synthesis. Dordrecht 2007.

<sup>9</sup> M. Jung: »*Das Leben artikuliert sich*«. Diltheys performativer Begriff der Bedeutung Artikulation als Fokus hermeneutischen Denkens, in: Revue internationale de philosophie (2003/4), 439–54.

<sup>10</sup> M. Jung: Der Bewusste Ausdruck: Anthropologie der Artikulation. Berlin/New York 2009.

the subsequent stages in the process in which life understands life,  
»Leben erfaßt hier Leben«.<sup>11</sup>

### Three postulates Dilthey and biosemiotics share

Although the word »biosemiotics« was introduced at the beginning of the 1960s, only quite recently has it become an umbrella term that refers to a number of related, partly overlapping and partly complementary approaches at the border of the natural sciences (the life sciences in particular) and the humanities (semiotics and hermeneutics in particular), such as Darwinian semiotics<sup>12</sup>, zoosemiotics<sup>13</sup>, semantic biology<sup>14</sup>, and biohermeneutics.<sup>15</sup>

Although the theoretical background and sources of inspiration vary – ranging from Peirce, Von Üexküll, Schrödinger, Von Neumann and Bateson to Aristotle, Heidegger, and Merleau-Ponty, most biosemioticians share at least three<sup>16</sup> postulates:

1. The first postulate is that *all life forms are characterized by semiosis*, that is: processes, activities or conduct which involve the produc-

---

<sup>11</sup> W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, GS VII, 136.

<sup>12</sup> T. W. Deacon: The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain. New York 1997.

<sup>13</sup> T. A. Sebeok: Zoosemiotics, in: American Speech 43 (1968), 142–44.

<sup>14</sup> M. Barbieri: The Organic Codes: An Introduction to Semantic Biology. Cambridge, UK 2003.

<sup>15</sup> S. V. Chebanov: Biohermeneutics and Hermeneutics of Biology, in: Semiotica 127 (1999), 215–26; A. Markoš: Readers of the Book of Life: Contextualizing Developmental Evolutionary Biology. New York 2002.

<sup>16</sup> The first two postulates were taken from Marcello Barbieri: What Is Biosemiotics?, in: Biosemiotics 1 (2008), 1–3. The third postulate expresses the evolutionary emergentism that not only characterizes Barbieri's biosemiotics, but that can also be found in the following programmatic article of five prominent representatives of biosemiotics, in which they articulate a set of eight assumptions – including, in a slightly different formulation, Barbieri's two postulates – which are shared among most researchers in the field: K. Kull, T. W. Deacon, C. Emmeche, J. Hoffmeyer, & F. Stjernfelt: Theses on Biosemiotics – Prolegomena to a Theoretical Biology, in: Biological Theory 4 (2009), 167–173. The decision to restrict myself to these three postulates is not only that they are the most fundamental ones, but also that they are the most relevant for the comparison with Dilthey's philosophy of life.

tion and interpretation of codes, signals and signs.<sup>17</sup> In other words, semiosis is a defining characteristic of life. In the words of theoretical biologist Howard Pattee: »Life is matter controlled by symbols«.<sup>18</sup> The basic unit of life is the sign, not the molecule.<sup>19</sup> Semiosis is closely intertwined with functionality and interrelated notions such as organization, agency, teleology, inheritance, the creation of *Umwelt* and normativity (semiosis can succeed or fail, e.g. in cases of misinterpretation or dysfunction). The presupposition that semiosis is a defining characteristic of life, which cannot be found in inanimate matter, distinguishes biosemiotics from both pansemiotics and reductionist physicalism. As Barbieri puts it:

The first postulate [...] sharply differentiates biosemiotics from pansemiotics<sup>20</sup>; the doctrine that accepts the existence of semiosis even in the physical world. And it also differentiates it from physicalism, the doctrine that denies the existence of semiosis both in the physical world and in the organic world.<sup>21</sup>

2. The second postulate is that *semiotic elements, such as codes, signals, their decoding, reading and interpretation are natural phenomena*. Although biosemiotics is a strongly interdisciplinary school that draws upon the insights of quite different fields, varying from physics and biochemistry to zoology, systems theory, philosophy, and cultural studies – they share a strong empirical and at the same time anti-reductionist orientation. Although biosemiotics opposes the physicalism of orthodox Neo-Darwinism, it is no less critical of metaphysical speculations with regard to the phenomenon of life, as found, for example, in 19<sup>th</sup> century vitalism, or, more recently, in creationism. As Barbieri puts it: »This [second postulate – JdM]

---

<sup>17</sup> Cf. the formulation of this first postulate by Kull et al.: »The semiosic–non-semiosic distinction is coextensive with the life–nonlife distinction, i.e., with the domain of general biology« *Ibid.*, 168.

<sup>18</sup> H. H. Pattee: The Physical Basis of Coding and Reliability in Biological Evolution, in: C. H. Waddington: Towards a Theoretical Biology 1. Prolegomena. Edinburgh 1968, 67–93; H. H. Pattee: Physical and Functional Conditions for Symbols, Codes, and Languages, in: Biosemiotics 1 (2008), 147–68.

<sup>19</sup> J. Hoffmeyer: Signs of Meaning in the Universe. Advances in Semiotics. Bloomington 1996.

<sup>20</sup> At present, pansemiotics in particular seems to be flourishing in so-called object oriented ontology. See for example: G. Harman: Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects. Chicago 2002.

<sup>21</sup> M. Barbieri: What Is Biosemiotics?, in: Biosemiotics 1 (2008), 1–3.

sharply divides biosemiotics from the doctrine of ›intelligent design‹, and from all other doctrines that maintain that the origin of life on earth was necessarily the product of a supernatural agency«.<sup>22</sup> For that reason, when biosemioticians talk about life in teleological terms, they use this concept in a Kantian sense, referring to an immanent form of self-organization in organisms. As Kull, Deacon, Emmeche, Hoffmeyer, and Stjernfelt have expressed in their programmatic article ›Theses on Biosemiotics – Prolegomena to a Theoretical Biology‹:

Kant's *Kritik der Urteilskraft*, one of the early masterpieces of theoretical biology, provides some interesting definitions of teleology in biology. Kant has described organisms as possessing a ›formative power‹ to construct themselves as an ›organized and self-organized being‹ in which ›every part is reciprocally both ends and means‹.<sup>23</sup>

It is important to underline that in making these definitions of teleology, Kant is, as so often, criticizing naive metaphysics where the idea of a *telos* is treated as something external to nature, which by means of strange, unknown powers affects natural processes. By contrast, his definition of *telos* is functional and thus *internal* to nature and characterizes a specific class of natural processes. It is a concept of *telos* that does not refer to unknown vitalistic forces but rather defines *telos* by a specific class of causal processes.<sup>24</sup> In other words, the ambition of biosemioticians is to become the ›Newtons of the grasshalm‹.<sup>25</sup>

3. The third postulate of biosemiotics is that *life is characterized by an emergent evolutionary history, in which the semiosis becomes increasingly more differentiated and more complex*. The first of these emergent phenomena is life itself, in the manner in which it develops out of inanimate nature. Often the emergence of life is seen as a sudden transition where the many properties defining life (like cellularity, reproduction and metabolism) arise together or are tightly interconnected. However, in accordance with present research into the

---

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe Band X, Frankfurt 1968, B295–296. Quoted after the English translation by J. C. Meredith: I. Kant: *The Critique of Judgment*. Oxford 1952.

<sup>24</sup> K. Kull, T. W. Deacon, C. Emmeche, J. Hoffmeyer, & F. Stjernfelt: *Theses on Biosemiotics. Prolegomena to a Theoretical Biology*, 170.

<sup>25</sup> I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, B338.

origins of life, biosemioticians regard emergence as a heterogeneous and gradual process.<sup>26</sup> Referring to the idea of a sudden transition, Kull et al state:

However, this appears to be both too simple and implausible. There is no simple dividing line where all the interconnected properties of living systems, as we know them, emerge. Instead we observe what we call a threshold zone, probably involving incremental stages in which different component processes emerge.<sup>27</sup>

But also the subsequent transformations in which semiosis gradually differentiate, and phenomena like consciousness and self-consciousness emerge, are taking place in what biosemioticians refer to as threshold zones rather than single events. ›Mind‹ is not a single homogeneous phenomenon, but a complex, embodied phenomenon, which is enacted, embedded in and extended to its environment. Our mind expresses itself in a variety of functions, such as memory, awareness, feelings, language etc. And in each stage in this development the foregoing elements are being integrated into a more complex whole.

Let me, following this concise description of the three main postulates of biosemiotics, compare these postulates with comparable elements in Dilthey's philosophy of life. That human life is inherently connected with signs – expressions that have a meaning and can be interpreted – is a postulate that evidently connects biosemiotics with Dilthey's hermeneutics. However, there seems to be an important difference. Whereas according to biosemiotics semiosis begins with the emergence of life in the first primitive cells, Dilthey often seems to restrict understanding and interpretation to the human world. Unlike Plessner, who expanded Dilthey's view in such a way that expressivity appears as a characteristic of life as such, Dilthey was reluctant to extend his hermeneutics to non-human life.

Thus we read in the *Einleitung in die Geisteswissenschaften*:

Die Tatbestände in der Gesellschaft sind uns von innen verständlich, wir können sie in uns, auf Grund der Wahrnehmung unserer eigenen Zustände, bis auf einen gewissen Punkt nachbilden, und mit Liebe und Haß, mit lei-

---

<sup>26</sup> R. M. Hazen: *Genesis: The Scientific Quest for Life's Origin*. Washington DC 2005.

<sup>27</sup> K. Kull, T. W. Deacon, C. Emmeche, J. Hoffmeyer, & F. Stjernfelt: *Theses on Biosemiotics – Prolegomena to a Theoretical Biology*, 168.

denschaftlicher Freude, mit dem ganzen Spiel unserer Affekte begleiten wir anschauend die Vorstellung der geschichtlichen Welt. Die Natur ist uns stumm.<sup>28</sup>

And also in a late work such as *Der Aufbau*, Dilthey still explicitly denies the possibility of a human understanding of plant life: »Bedeutung oder Wert kann etwas nicht haben, von dem es kein Verstehen gibt. Ein Baum kann niemals Bedeutung haben«.<sup>29</sup> The possibility of understanding or interpretation by non-human agents such as animals, plants, tissues or cells is not even considered by Dilthey.<sup>30</sup>

In the last quote, concerning the tree that lacks meaning, Dilthey seems to have mainly higher expressions of human life (*Erlebnisausdrücke*) in mind. However, when we think of what Dilthey in his later *Entwürfe zu einer Kritik der historischen Vernunft* calls *technical understanding*, the situation seems to be more nuanced. Technical understanding, Dilthey argues, does not contain the whole nexus of life in which an action takes place but only the purposive system, which lies embodied in the action.<sup>31</sup> The purposive nature of the behavior of a person who picks up a hammer and knocks a nail into the wall can be understood irrespective of that person's feelings and motives. The »inner« that is understood here concerns the internal relation between the different acts that constitute this action (cf. Heidegger's analysis of tools in *Sein und Zeit*<sup>32</sup>). This kind of pragmatic understanding, if we may call it thus, we can also have of animals. I can perfectly understand the behavior of my dog when he invites me to play. I do not so much reconstruct or re-experience what is going on in its head, but I grasp his embodied intention in our »second entity perspective« interaction.<sup>33</sup>

Moreover, in the middle period of his development, and especially in *The Berliner Entwurf* and some related texts, Dilthey seems to be more open to the idea of an evolutionary continuity of meaning. In *Leben und Erkennen* (1892/93), for example, we read:

---

<sup>28</sup> GS I, 36.

<sup>29</sup> GS VII, 259.

<sup>30</sup> Cf. J. de Mul: Understanding Nature. Dilthey, Plessner and Biohermeneutics, 468 ff.

<sup>31</sup> GS VII, 206; cf. J. de Mul: The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life. New Haven 2004, 250 f.

<sup>32</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, 68 ff.

<sup>33</sup> Cf. J. de Mul: Understanding Nature. Dilthey, Plessner and Biohermeneutics.

Die Struktur und Artikulation des Lebens überall, wo psychisches Innen auftritt, sonach in der ganzen Tier- und Menschenwelt dieselbe. [...] Die Entwicklung der Lebewesen zu höheren Formen ist also nach der Innenseite angesehen eine Artikulation; das Leben artikuliert sich. Und dieser inneren Artikulation entspricht die äußere des tierischen, organischen Körpers in einer Reihe von Stufen.<sup>34</sup>

In this quote, the articulation of life, which implies both self-expression and the possibility of understanding these expressions, seems not to be restricted to human life.

With the remark on the »Reihe von Stufen« we already enter the territory of the third postulate concerning the evolution of life. However, before discussing this in more detail, I will first discuss the second postulate concerning the empirical and anti-metaphysical stance in Dilthey. Here it seems to be evident that Dilthey and biosemiotics are in accordance with each other. I only have to call to mind Dilthey's famous dictum »Empirie, nicht Empirismus«.<sup>35</sup> Just like the biosemioticians, Dilthey advocates an empirical approach, both as a historian and as a philosopher. The affinity goes even deeper, since both Dilthey and biosemiotics explicitly reject empiricism when it quasi-a priori and dogmatically declared one specific form of experience (namely the outer, which is characteristic of the reductionist natural sciences) to be the only possible form thereof.

In his aforementioned article on Dilthey's empirical philosophy, Christian Damböck also emphasizes the non-reductionist character of Dilthey empirical approach:

Die logischen Formen, die Begriffe, die Werte, kurz: die »geistigen Gegenstände« sind empirisch, aber weder in dem naiv platonischen Sinn der empirischen Wahrnehmung von Ideen noch im Sinne einer materialistischen Theorie, die diese Dinge letztlich physiologisch zu analysieren versucht.<sup>36</sup>

In his philosophy of life Dilthey – not without reason referred to by Habermas as the first post-metaphysical philosopher in modern philosophy – is utmost critical of metaphysical explanations. After all, the second book of the *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (and as such an integral part of the planned *Kritik der historischen Vernunft*) is even devoted to what Dilthey – using an interesting biolo-

---

<sup>34</sup> GS XIX, 345.

<sup>35</sup> GS XIX, 17.

<sup>36</sup> Chr. Damböck: Wilhelm Diltheys empirische Philosophie, 162.

gical metaphor! – calls an »Euthanasie der Metaphysik«.<sup>37</sup> Finally, with regard to the Kant-inspired notion of immanent teleology, Dilthey's position is close to the position of the biosemioticians too. In the context of his descriptive psychology, but also in his ethical writings and in the later *Aufbau*, Dilthey emphasizes again and again the immanent character of »dem teleologischen Charakter des Seelenlebens«.<sup>38</sup>

This brings us back to the crucial third postulate on the emergent evolution of life. Here, too, the affinity between Dilthey's historicized Kantianism, which foreshadows developments in evolutionary epistemology and psychology, and the biosemioticians is remarkable.

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 Empfindungs inhalte.<sup>39</sup>

Discussing Dilthey's historicization of the Kantian a priori, Christian Damböck also emphasizes the developmental dimension in Dilthey's thinking: »In Wahrheit sind die logischen Formen keine naturgegebenen ewigen Vorgaben, die Logik ist nicht analytisch oder transzendental, sondern die logischen Formen sind das Produkt ›bloßer Anpassung‹ [...] (XVIII, 199)«.<sup>40</sup>

However, according to Damböck, we should not understand this adaption (*Anpassung*) as an evolutionary phenomenon. The just quoted passage continues: »eine Anpassung, die bei Dilthey jedoch nicht *evolutionsbiologisch* gedacht ist, sondern *soziologisch-psychologisch-historisch*, als das Produkt unserer (über Jahrtausende gehenden) *Erfahrungen des Denkens* bzw. der Geschichte unserer Sprache und Kultur«.<sup>41</sup>

Although it is certainly true that the sociological, psychological and historical dimension of life received most attention in the published works of Dilthey, in my view Damböck underestimates the importance Dilthey ascribes to the role of biological evolution and to biology as part of the planned *Kritik der historischen Vernunft*. Espe-

<sup>37</sup> GS I, 405.

<sup>38</sup> GS IX, 185, cf. GS VII, 57.

<sup>39</sup> GS XIX, 44, cf. 51.

<sup>40</sup> Chr. Damböck: Wilhelm Diltheys empirische Philosophie, 162.

<sup>41</sup> Ibid.

cially in the middle period, Dilthey frequently refers to biological evolution in a Darwinian sense. Damböck himself quotes several passages from the Nachlass in which Dilthey explicitly uses the word »evolution«. For example, in one of the preparatory texts for the *Ideen* Dilthey remarks: »Die Ausdrücke Entwicklung, Evolution, Entfaltung spechen zutreffend die Art von Kausalität aus, welche hier walten.«<sup>42</sup>

Furthermore, in the *Berliner Entwurf* Dilthey explains:

[3.] Die Wechselwirkung zwischen dem Selbst, das gleichsam von einem Körper umschlossen ist, und den Objekten hat ihren Ausdruck in der Struktur alles inneren Lebens. Diese erfahren wir in uns, und wir finden sie wieder in anderen Lebewesen. Sie beruht darin, daß inmitten der Reize, welche aus dem Milieu auf ein Lebewesen eindringen, dieses entsprechend der Befriedigung seines Trieb- und Gefühlssystems in Reaktion auf diese Objekte dieselben seinen Erfordernissen anpaßt, bezüglich sich dem Unveränderlichen anpaßt.

Diese Struktur finden wir in jedem Lebewesen verwirklicht. Sie vollzieht aber die Aufgabe, welche subjektiv als Triebbefriedigung und Gefühlsgleichgewicht, objektiv als individuelle Erhaltung und Fortpflanzung bezeichnet werden kann, in verschiedenen Graden von Vollkommenheit der Anpassung vermittelt verschiedener Stufen der Differenzierung der Funktionen und ihrer Verbindung.

Dies ist das große Gesetz aller Lebens, welches die ganze tierische Welt durchwaltet. Dieses ist dasselbe, ob man ihm die Erklärung von Aristoteles oder Cuvier, Goethe, Lamarck oder Darwin unterlegt. Es selbst unterliegt keinem Streit und ist keinem Zweifel ausgesetzt.<sup>43</sup>

In the *Berliner Entwurf*, Dilthey even explicitly states that he wishes to expand his psychology with a complementary aspect of biology, since the biological constitution of man is the foundation of the human mind: »Seitdem ich aber in der Struktur des Lebens die Grundlage der Psychologie erkannte, mußte ich den psychologischen Standpunkt zu dem biologischen erweitern und vertiefen«.<sup>44</sup> Now, one could object that these quoted statements belong to the period in which Dilthey still intended to make psychology the foundation of the humanities, but that after his hermeneutic turn of around 1900 he rejected the biological dimension together with his earlier descrip-

<sup>42</sup> GS XXII, 12. Quoted in Chr. Damböck: Wilhelm Diltheys empirische Philosophie, 155.

<sup>43</sup> GS XIX 309.

<sup>44</sup> GS XIX, 345.

tive psychology. However, for several reasons this objection is questionable. As most Dilthey scholars seem to agree nowadays, Dilthey's hermeneutic turn does not so much imply a complete abandonment of his descriptive psychology, but rather an integration of its findings into a broader hermeneutic framework. One obvious indication for this continuity is that Dilthey included many passages of earlier descriptive-psychological writings *ad verbum* in his later writings. Moreover, Dilthey continues to refer to the role of evolution in later writings, such as the *Aufbau*: »Auf dem Boden des Physischen tritt das geistige Leben auf; es ist der Evolution als deren höchste Stufe auf der Erde eingeordnet«.<sup>45</sup>

In »Das Leben artikuliert sich«. Diltheys performativer Begriff der Bedeutung Artikulation als Fokus hermeneutischen Denkens, Matthias Jung proposes an interesting explanation for theses persistent references to biological evolution. Since the subsequent stages of the evolution of life can be comprehended as an integration and transformation of earlier structures on a new emergent level, the hermeneutic trias of *Erlebnis*, *Ausdruck* and *Verstehen* should, according to Jung, be understood as a transformation of an earlier biological structure: »Diese Basisstruktur, wie sie im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* immer wieder variiert und erläutert wird, kann man als eine Rückübertragung des Reflexbogenschemas Reiz-Verarbeitung-Reaktion auf die kulturelle Spähere verstehen«.<sup>46</sup>

Given the developmental and differential character of Dilthey's concept of life, this does not surprise. After all, as we have already seen, Dilthey claims in the *Berliner Entwurf* that the structure of life realizes itself »in verschiedenen Graden von Vollkommenheit der Anpassung vermittelst verschiedener Stufen der Differenzierung der Funktionen und ihrer Verbindung«.<sup>47</sup>

In order to elucidate this transformational model of the evolution of life I will return to semiotics and more particularly to a basic distinction that is generally made between the syntactical, pragmatic and semantic dimension of the sign.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> GS VII, 196.

<sup>46</sup> M. Jung: »Das Leben artikuliert sich«, 447.

<sup>47</sup> GS XIX 309.

<sup>48</sup> In his article, and – in more detail – in his book *Der bewusste Ausdruck: Anthropologie der Artikulation*, published in 2009, Jung argues that in the process of articulation »dem nichtmethodische individuelle Erfahrung in einen symbolischen Ausdruck

## The syntax, pragmatics and semantics of life

The distinction, commonly made in semiotics, between syntax, pragmatics and semantics, refers to three different though structurally related dimensions of the process of semiosis. The syntactic dimension concerns the formal relationships within and between the signs being used; the pragmatic dimension concerns the relationship between the sign and the user, and the semantic dimension concerns the meaning (sense and reference) of the sign. Their structural relationship can be made clear by defining semiosis as a process that a) occurs with a certain probability or frequency within a sequence or arrangement of physical events, b) contains the potential to modify the mental and/or physical actions or behavior of the recipient in a particular way, and to which c) a specific reference and meaning is ascribed by a recipient.<sup>49</sup> A simple example: when during my stay in Vienna I read in the newspaper that there will probably be rain in the capital tomorrow. This relates to the specific arrangements of the letters printed in the newspaper (syntax), the effect these signs have on my behavior, for example resulting in me taking my umbrella with me when I go outside (the pragmatic dimension) and this presupposes that I know what the words »rain« »probably« and »tomorrow« refer to (semantics).<sup>50</sup> Moreover, all kinds of connotations may be connected with this, depending on my horizon of experience, for example reading the weather forecast I may realize that the boat to Bratislava will probably not depart due to the heavy rainfall and the resulting rise of the water level of the Donau.

In biosemiotics the same distinction can be made – sometimes

---

transformiert wird, dessen Verständlichkeit sich intersubjektiv geltenden und eben deshalb immer explizierbaren Erzeugungsregeln verdankt«. M. Jung, »Das Leben artikuliert sich«, 441. »Bedeutung für Dilthey bekanntlich »die umfassende Kategorie, unter welcher das Leben auffassbar wird« (GS VII, 232), ist Resultat von leiblichen Artikulationen endlicher Menschen, die sich lebensweltlich zumeist aus der Teilnehmerperspektive sozialer Werte auf die objektive Welt beziehen«. M. Jung, »Das Leben artikuliert sich«, 442. »Verständlich ist das Leben, insofern es objektive Ausdrucksgestalten erzeugt. Deren Sinn wird erschlossen im Zusammenwirken semantischer, syntaktischer und pragmatischer Regeln«. Ibid. 452.

<sup>49</sup> J. de Mul: The Informatization of the Worldview, in: Information, Communication & Society, 2 (1999), 604–29.

<sup>50</sup> Because of the semantic compositability of human language, the syntax also has its influence on the (semantic) meaning. »Mary hits John« does not have the same meaning as »John hits Mary«.

named biosyntax, biopragmatics and biosemantics. A dog, for example, may understand the specific behavior of another dog, e.g. bearing its teeth, as a sign of aggression and may act accordingly. Cells and organs produce many different transmitters and hormones which enable the communication between the different parts of the body. However, it is clear that the dog's interpretation or the communication between organs is of a different order than a human person interpreting the weather forecast in the newspaper. In order to understand the differences in these various kinds of semiosis, both a precision and a historicization of the phenomenon semiosis is necessary.

The definition I gave of semiosis was a very general one, making it possible to apply it to a wide variety of phenomena. The definition of the pragmatic dimension, for example, may refer to a human being, an animal, a plant or a machine. After all, the thermostat, which on the basis of temperature switches the central heating on or off is also changing its behavior because of the signals it gets from the environment. In this respect, even this simple device is involved in semiosis, in contrast to, for example, the thermometer, which reads the temperature but does nothing with that information. And this even applies to simple molecules, the so-called replicators, which with the assistance of smaller molecules in their vicinity make copies of themselves.<sup>51</sup>

However, with regard to the semantic dimension, important distinctions must be made. Per definition, a sign refers to something outside itself. However this reference can take place in different ways. It can, as in the case of the indexical sign, be determined causally (for example, when a catalyst causes a chemical reaction in an organ), but it can also take place iconically on the basis of an analogy (the dog recognizing certain movements as playful behavior and interpreting them as an invitation to play) or symbolically, based on conventional signs. In order to distinguish between these different kinds of semiosis, often different words are used, for example codes, signals and signs in a more restricted sense (understood as arbitrary symbols).

In general, three basic types of semiosis can be distinguished. As Marcello Barbieri aptly expresses it:

Life is essentially about three things: (1) it is about manufacturing objects, (2) it is about assembling objects into functioning structures and (3) it is about interpreting the world. The discovery that these are all semiotic pro-

---

<sup>51</sup> R. Dawkins: The Selfish Gene. Oxford 1976.

cesses, tells us that life depends on semiosis much more deeply and extensively than we thought on the basis of the interpretive semiotics of Peirce. This approach, in other words, is not wrong, but too limited, too restrictive. There are three distinct types of semiosis in Nature and interpretive semiosis is only one of them.<sup>52</sup>

It's not difficult to recognize the semiotic division between the syntax, pragmatics and semantic dimension of semiosis in the three dimensions mentioned by Barbieri.

It is important to keep these differences in mind, as in the crypto-semiotic terminology of Neo-Darwinism semiotic terms are often used in a very loose way, which easily causes considerable conceptual confusion. In genetics, for example, it is common to use semiotic terms like »information«, »adaptation«, »signal«, »cue«, »code«, »messenger«, »fidelity«, and »cross talk«. However, »these uses are seldom well defined and are often applied in an allegedly metaphoric way, with the implicit assumption that they can be reduced to mere chemical accounts if necessary«.<sup>53</sup> Barbieri gives a concrete example of this confusion:

The genetic code is often compared to the Morse code because both can be described by a set of »transformation rules«, but in reality this is only a superficial analogy. For one thing, the Morse code is perfectly *reversible*, or *invertible*. It transforms the letters of the alphabet into dots and dashes and, vice versa, dots and dashes into letters of the alphabet, whereas nothing of the kind takes place in the cell. The genetic code is absolutely *irreversible*, or *non-invertible*. It goes from genes to proteins and absolutely not vice versa. The reverse transformation is not just avoided, it is physically impossible. Another major difference is that the messages written in Morse are perfectly equivalent to those of the Alphabet world. They carry exactly the same information and are simply two different ways of expressing the same reality. The Morse code, in short, transforms a world of entities into a world of equivalent entities. In the case of the genetic code, instead, the situation is totally different. Genes and proteins are not at all equivalent objects, they belong to completely different worlds. This is because protein synthesis is not just a semiosis, but a manufacturing semiosis, i.e., a type of semiosis whose function is to produce objects that cannot come into existence in any other way (the manufacturing processes of the cell should not

---

<sup>52</sup> M. Barbieri: A Short History of Biosemiotics, in: *Biosemiotics* 2 (2009), 234.

<sup>53</sup> K. Kull, T. W. Deacon, C. Emmeche, J. Hoffmeyer, & F. Stjernfelt: *Theses on Biosemiotics – Prolegomena to a Theoretical Biology*, 169.

be assimilated to those of our machines because cells have an internal code-maker, whereas in our machines the codemaker is outside them).<sup>54</sup>

Signaling semiosis plays another role; it is not about generating objects, but it organizes them into functional wholes. Interpretive semiosis has yet another function, as it plays a crucial role in the self-maintenance of an organism. And just as in the case of manufacturing and signaling semiosis there are distinct forms. The way an amoeba interacts with its *Umwelt* is quite different from the way a chimpanzee interprets its *Umwelt*, and in the case of human beings endowed with language yet another layer of semantics comes into existence, changing the *Umwelt* of the animal into a *Welt*. The ongoing process of differentiation, which characterizes the evolution of semiosis, here results in a gradual transcending of the pragmatic dimension by the semantic one. In »Diesseits der Pragmatik. Semiotische und hermeneutische Aspekte der Reflexivität des Lebens« Frithjof Rodi offers an interesting analysis of what he calls the »transfunktionale Realisation«, a term which refers to the phenomenon »daß innerhalb des handelndes Lebens immer wieder der Ablauf zielgerichteter, zweckrationaler Vorgänge transzendent wird auf Bedeutung hin.«<sup>55</sup> Here we enter the domain of what Dilthey terms the *Erlebnisausdruck*, and which – at least for human beings – can be regarded as the final stage of semiosis.

If we consider the history of semiosis, there seems to be a certain order in which the three dimensions of semiosis appear. There is no semiosis without the material stuff needed for the spatial and temporal arrangement of the signs: the atoms and molecules, which appeared after the Big Bang, 13.8 billion years ago. The pragmatic dimension is connected with the origin of life, about 3.8 billion years ago, whereas in the case of human beings the semantic function developed itself in various sub stages, ranging from the implicit understanding of the intentions of others to the explicit interpretation of the meaning of thoughts expressed with the help of arbitrary symbols. And each new stage is characterized by a reconfiguration of the whole structure of life. The territorial attitude of animals, for example, finds its expres-

<sup>54</sup> M. Barbieri: A Short History of Biosemiotics, 233.

<sup>55</sup> F. Rodi: Diesseits der Pragmatik. Semiotische und hermeneutische Aspekte der Reflexivität des Lebensßblockakßßblockakß, in: Ders.: Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. Und 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1990, 68–87.

sion in the higher semantic domains as patents and copyrights on ideas.

Each of the dimensions of semiosis seems to be connected with a particular type of experience. The syntax of life – as studied in the natural sciences – is experienced from a third-person perspective (what Dilthey calls outer experience, *äussere Erfahrung*). The pragmatic dimension of life is predominantly experienced from a second-person perspective, which we could call interactive experience (*interaktive Erfahrung*). The semantics of life, finally, is experienced when we take a first-person perspective (*innere Erfahrung*). In human communication we often combine these perspectives, for example when we try to understand the inner life of another person (inner experience) via his expressions (given in outer experience) or interactions with us (interactive experience).

In the first part of this chapter I discussed the objections semioticians have raised against the reductionistic method and mechanistic ontology of Neo-Darwinism, in which there is no place for semiosis. However, within the biosemiotic movement there is also a tension between the position Barbieri defends and the biohermeneutics of authors like Anton Markoš. In his book *Readers of the Book of Life: Contextualizing Developmental Evolutionary Biology*, Markoš, inspired by the philosophical hermeneutics of Heidegger and Gadamer, and motivated by a similar critique of orthodox Neo-Darwinism, as found in Barbieri's work, develops a framework for a general biohermeneutics that emphasizes the role of interpretation in living nature and in which he proposes studying the history of life as a ›narrative‹, just as we study the history of culture.<sup>56</sup>

However, according to Barbieri, Markoš overstretches the role of symbolic interpretation by claiming that even single cells are capable of interpretation. In reality, says Barbieri, manufacturing semiosis only requires coding and decoding,

and there is no need to assume anything more complicated than that in single cells. Hermeneutic biosemiotics, in conclusion, wants to turn biology into a field of the humanities, whereas code biosemiotics wants to keep it within science, because meaning is a natural entity and we must introduce it in science just as we have introduced the concepts of energy and information. And this is not because science is superior to the humanities. It is

---

<sup>56</sup> A. Markoš: *Readers of the Book of Life: Contextualizing Developmental Evolutionary Biology*. New York 2002.

because organic meaning exists in the organic world just as cultural meaning exists in the cultural world.<sup>57</sup>

Although Barbieri – trained as a natural scientist and working as an embryologist at the University of Ferrara, Italy – sometimes seems to be inclined to comprehend biosemiotics on the whole as an objectivist science – he certainly has a point in his critique of Markoš overstretching the role of symbolic interpretation in nature.<sup>58</sup> The question remains, however, how in the interdisciplinary project of biosemiotics the relationship between the different disciplines involved should be conceptualized. Herein lies an important task for biosemiotics, including biohermeneutics. Biohermeneutics and biosemiotics are not only methods within the life sciences and humanities to interpret concrete expressions of life (as occurs for example in zoosemiotics, neurosciences and the human sciences), but they can also play a role as an auxiliary science for each of the three classes of sciences in the study of life. By explicating the basic semiotic and hermeneutic structures and processes that characterize life, they not only help to establish the basic vocabulary for life sciences and human sciences, but they can also help to reconstruct the emergence of the subsequent stages in the evolution of life and to conceptualize the relationship between the three classes of sciences.

In this context, Dilthey's remark on the relationship between the natural sciences, life sciences and human sciences in his essay *>Die Entstehung der Hermeneutik<* (1900) is highly relevant. In the *>Zusätzen aus den Handschriften<* we read:

Es sind selbstverständlich [...] dieselben elementaren logischen Operationen, die in den Geistes- und Naturwissenschaften auftreten. Induktion, Analysis, Konstruktion, Vergleichung. Aber darum handelt es sich nun, welche besondere Form sie innerhalb des Erfahrungsgebiets der Geisteswissenschaften annehmen. Die Induktion, deren Data die sinnlichen Vorgänge sind, vollzieht sich hier wie überall auf die Grundlage eines Wissens von einem Zusammenhang. Dieser ist in den physikalisch-chemischen Wis-

---

<sup>57</sup> M. Barbieri: A Short History of Biosemiotics, 235–6.

<sup>58</sup> The distinction Dilthey makes between the technical understanding of the purposive nature of action and the understanding of expressions of lived experience (*Erlebnisausdrücke*) is relevant here. Whereas we may attribute technical understanding to animals, for example when a predator *>understands<* the escape behavior of its prey and acts accordingly, they will not – probably with some exceptions, such as the great apes – have a theory of mind and as a consequence will not re-experience the first-person perspective experiences of their prey.

senschaften die mathematische Kenntnis quantitativer Verhältnisse, in den biologischen Wissenschaften die Lebenszweckmäßigkeit, in den Geisteswissenschaften die Struktur der seelischen Lebendigkeit.<sup>59</sup>

In light of this three-part division of the sciences we should rephrase Dilthey's dictum from the *Einleitung* that »Die Tatsachen des Geistes sind die oberste Grenze der Tatsachen der Natur, die Tatsachen der Natur bilden die unteren Bedingungen des geistigen Lebens«.<sup>60</sup> We could reformulate this as follows: the various aspects of the phenomenon of life, such as having a boundary, reproduction, metabolism, structure, development and teleology, designate the upper limits of the natural sciences, whereas the facts of inanimate nature constitute the basic conditions for living matter. And the various aspects of (self) consciousness, such as language, meaning, memory and anticipation, designate the upper limits of the life sciences, whereas the facts of the life sciences constitute the basic conditions for mental life.

In this context, we could, following Theo de Boer in his book *Foundations of a Critical Psychology*, speak of a »ladder of understanding«<sup>61</sup>, which we could climb or descend, depending on the context of the problems we are dealing with. De Boer himself, in the context of psychotherapy, proposes that in a therapeutic context one should always start high up on the ladder and assume that everything the patient says is meaningful. Only when the communication breaks down, does one go one step down and – in our terminology – approach the words of the patient from a pragmatic point of view and resort to a functional explanation. And should a functional explanation fail, one should go back to the level of causal explanation.<sup>62</sup>

Although biosemiotics and biohermeneutics can help us to understand the developmental patterns that underlie the different subsequent stages in nature, from inanimate matter to self-conscious life, one may wonder whether we will ever be able to fully understand the major transformations from inanimate matter to living matter and

---

<sup>59</sup> GS V, 334–335.

<sup>60</sup> GS I, 17.

<sup>61</sup> Th. De Boer: Foundations of a critical Psychology, Pittsburgh 1983.

<sup>62</sup> Often stepping down the ladder of understanding is the result of a failed downward causation. For example, in a compulsive neurosis, the patient is not able to (downwardly) control his drives. His behavior can only be explained by directing our attention to its function within the survival of life. And, when this fails, a psychiatrist may try to explain the behavior of his patient by determining the cause (e.g. a lack of a certain chemical substance).

from living matter to self-conscious matter. Maybe it is at this juncture that we stumble upon what Dilthey terms the *Unergründlichkeit* des *Lebens*. However, this unfathomability should not prevent us from the examination of our lives in the spirit of Socrates. After all: »Philosophie ist gar nicht eingeschränkt auf irgendeine bestimmte Antwort auf die Frage des Lebensrätsels, sie ist dieses Fragen und Antworten überhaupt«.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> GS V, cxiii.

# Diltheys Kritik an der Wissenschaftstheorie der Neukantianer und die Konsequenzen für seine Theorie der Geisteswissenschaften. Das Problem des Historismus

*Sebastian Luft*

## Einleitung

Eine moderne Wissenschaftstheorie kann nicht umhin, die Dominanz der Naturwissenschaften anzuerkennen, und jede wissenschaftstheoretische Überlegung der Moderne geht von diesem Faktum aus. So ist Kants Vernunftkritik in maßgeblicher Hinsicht eine Reaktion auf die Naturwissenschaft seiner Zeit, sowohl als deren Rechtfertigung als auch als Gegenstand der Nachahmung seitens der Metaphysik, die fortan ebenso als Wissenschaft würde auftreten können. Was man später als »Geisteswissenschaft« oder »Kulturwissenschaft« bezeichnete, gab es zu Kants Zeiten nicht – nicht dem Begriff nach, der Sache natürlich schon. Sie sind im Entstehen und bilden sich institutspolitisch im Zuge der Humboldt'schen Universitätsreform im 19. Jahrhundert heraus. Mit der Entstehung einer von den Naturwissenschaften verschiedenen und zunehmend eigenständigen Wissenschaftsart muss eine Wissenschaftstheorie auch letztere in die Überlegung mit einbeziehen und das Verhältnis dieser Wissenschaftstypen bestimmen. Hierbei ist, bedingt durch die moderne Wissenschaftsgeschichte, die Bestimmung der gegenüber den Naturwissenschaften anderen »Wissenschaften« das größere Problem. Um was für »Wissenschaften« handelt es sich hier? Wie kommt es dazu, dass die dem Geistesleben gewidmeten Disziplinen zum Problem werden?

Man kommt weiter, wenn man fragt, was diese Fragen motiviert. Hier kann man historisch feststellen, dass sich das *Problem* einer bei-de Wissenschaftarten bedenkenden Wissenschaftstheorie überhaupt erst in dem Moment stellt, als die Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert mit ihrem naturwissenschaftlich-positivistischen Weltbild als das Nonplusultra von Erkenntnis schlechthin gelten. Damit war die Forderung nach strenger Wissenschaftlichkeit endlich eingelöst, und alle anderen intellektuellen Unternehmungen, inklusive der Phi-

losophie selbst, mussten sich vor diesem strengen Ideal rechtfertigen. Das ist der Hintergrund, vor dem sich die Frage nach dem Status aller dieser anderen intellektuellen »Projekte« allererst stellen konnte. So-wohl die Frage danach, wie man diese Projekte überhaupt nennen sollte, als auch, ob der Begriff »Wissenschaft« mit im Titel sein sollte, standen zur Debatte. Diese Unklarheit galt *a fortiori* für die *Thematik*, die diesen der Naturwissenschaft entgegengestellten Disziplinen eigen war. In diesem Sinn ist die Vielfalt im Begriffsangebot vor einem Jahrhundert – Geisteswissenschaften, Humanwissenschaften, Geschichtswissenschaften, Kulturwissenschaften, »moral sciences« – paradigmatisch für die Unsicherheit in der Behandlung des zugrunde liegenden Problems. Um was für ein Problem handelt es sich?

Philosophisch gesehen ging es um die Frage nach dem Wahrheitswert, den diese Wissenschaften leisten sollten. Dieses Problem erwächst aus dem Anspruch der Naturwissenschaften, »objektive Wahrheit« hervorzubringen. Denn die Rechtfertigung der Geisteswissenschaften als Wissenschaften *sui generis* kann nur erbracht werden, wenn der Status des in ihnen Geleisteten geklärt wird. Kann es, kantisch gesprochen, eine Deduktion der Geisteswissenschaften geben in der Weise, wie Kant dies in der ersten Vernunftkritik für die Naturwissenschaften getan hat? Und was bedeutet dies für die Art von Wissen, die für Kant den einzigen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen kann: notwendiges und allgemeingültiges? Kann man auch im Bereich des Geistes auf Allgemeingültigkeit hoffen oder ist dieses Erkenntnisideal gleich ganz aufzugeben oder etwa – wie immer dies zu machen sei – zu modifizieren? Dies ist die Problemkonstellation um 1900, und wie sich zeigen wird, ist sie für uns heute auch noch, wenn auch in modifizierter Weise, aktuell. Sie zu studieren hat mehr als philosophiehistorischen Wert.

Die Neukantianer der Südwestdeutschen Schule – Windelband und Rickert – und Dilthey waren hierbei bekanntlich die ersten Ideengeber, die die Rechtfertigung der Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften vorantrieben. Der intellektuelle Charakterunterschied zwischen den Neukantianern und Dilthey ist hierbei richtungweisend; während die Neukantianer das Problem der Geisteswissenschaften von Kants transzentalphilosophischem Standpunkt aus angingen, war Dilthey dem transzentalen Ansatz gegenüber im Ganzen kritisch eingestellt. Die geplante »Kritik der historischen Vernunft«, wie Dilthey sein Projekt unmissverständlich kantisch formulierte, war eindeutig *nicht* als transzentalphilosophisches Projekt kon-

zipiert, sofern die Betrachtung des menschlichen Lebens als geschichtlichen, also faktischen, im Vordergrund stand. Damit war auch eine apriorische Lehre – sei es der Vernunft oder des Menschen – zurückgewiesen. Dennoch aber nahm er für seine Theorie in Anspruch, allgemeingültige Erkenntnis des historisch-geistigen Seins zu produzieren, womit eine Spannung schon anklingt.

Diltheys Selbstverständnis nach tat er für die Geisteswissenschaften, was Kant für die Naturwissenschaften geleistet hatte. Sofern die Naturwissenschaften in der Nachfolge Kants immer positivistischer wurden, verstand Dilthey seine Theorie der Geisteswissenschaften als eine Befreiung von der rigiden Naturkausalität der Naturwissenschaften. Im Verstehen des aus der Natur erwachsenen, aber davon befreiten geistigen Lebens konnte der Mensch endlich seines »eigensten Seins« innewerden. Dennoch bleibt trotz des Primats des hermeneutischen Verstehens gegenüber dem naturwissenschaftlichen Erklären seine Hermeneutik insofern einseitig, als sie nach wie vor der Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften verpflichtet bleibt. Das große Thema des reifen Dilthey, »das Leben zu verstehen«, Leben als geistiges (nicht biologisches) Ereignis.<sup>1</sup> ist das eigentliche Thema der Geisteswissenschaften, oder Hermeneutik ist Geisteswissenschaft, also rechtmäßige, gegenüber der Naturwissenschaft sich behauptende Wissenschaft mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Den *Wissenschaftsstatus* der Geisteswissenschaften zu klären, ist damit die Kernaufgabe Diltheys. Damit wird er zum Philosophen der Geisteswissenschaften; dennoch will Dilthey aber kein Kantianer oder Neukantianer sein. Aber kann er mit der Forderung nach Allgemeingültigkeit der kantischen Forderung nach apriorischer Erkenntnis entgehen? Diese Frage kann erst sinnvoll diskutiert werden, wenn wir uns Diltheys Projekt vergegenwärtigen, welches er maßgeblich vor dem Hintergrund der Neukan-

---

<sup>1</sup> Zu Diltheys potentiell problematischem Begriff des Geistes, vgl. R. Schnepf: Von der Seele zum Geist? Diltheys Versuch einer Grundlegung der Geschichtswissenschaft und seine Probleme, in: K. Crone, R. Schnepf, J. Stolzenberg (Hrsg.): Über die Seele. Frankfurt a. M. 2010, 231–253. Entgegen einer Hypostasierung dieses Begriffes plädiert Schnepf dafür, ihn als etwas zu verstehen, »das in Erklärungen eine bestimmte Funktion übernehmen soll: Es wird gleichsam ein unsere Handlungen, Äußerungen, Bewusstseinszustände, Überzeugungen und auch Körperzustände vereinheitlichendes Erklärungsprinzip konstruiert, das aber auch selbst Gegenstand von Erklärungen werden kann« (Ebd., 252).

tianischen (Windelband'schen) Wissenschaftstheorie, und in kritischer Zurückweisung derselben, entwickelt.

Dieser Beitrag hat dementsprechend zwei Teile. Im ersten Teil wird zunächst die *Windelband'sche* Unterscheidung in idiographische und nomothetische Wissenschaften referiert, um im Anschluss daran Diltheys Zurückweisung dieser Unterscheidung und seine hermeneutische Bestimmung der Geisteswissenschaft als Lebensphilosophie darzustellen. Im darauf folgenden zweiten Abschnitt unterziehe ich Diltheys Gedanken einer kritischen Untersuchung, die herausstellt, wie Dilthey für uns heute interessant sein kann. Dilthey bleibt damit für uns heute relevant weniger auf Grund der Weiterschreibung seines Projekts, sondern sofern seine Theorie des geistigen Seins ein Plädoyer gegen den Naturalismus ist.

Mein Fazit ist sowohl negativ wie positiv. Das negative Resultat wird sein, dass sich Dilthey aus den »Verstrickungen« mit dem Historismus, wie es bereits Gadamer kritisiert hat, in der Tat nicht befreien kann. Positiv schließe ich hieraus, dass dies kein Generaleinwand sein muss, sofern der Anspruch auf Allgemeingültigkeit als Maßstab für geisteswissenschaftliches Verstehen der Sache selbst unangemessen ist. Diesen Schluss hat Dilthey allerdings nicht gezogen. Ein möglicher Weg aus dem Problem wird kurz angedeutet; der Name hierfür lautet Cassirer. Obwohl die Forderung nach Allgemeingültigkeit für viele Aspekte der Geisteswissenschaften unangemessen ist, muss damit die Grundidee der Transzentalphilosophie, allgemeingültiges Wissen zu verbürgen, nicht aufgegeben werden. Ich meine, Cassirer hat dies im Blick gehabt mit seiner Philosophie der symbolischen Formen, die Diltheys Leistung integrieren kann.

## I. Die Windelband'sche Unterscheidung der Wissenschaftsarten in »idiographisch« und »nomothetisch« und Diltheys Zurückweisung dieser Unterscheidung. Geisteswissenschaften als allgemeine Beschreibung von Wirkungszusammenhängen

Die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften ist paradigmatisch für die Wissenschaftstheorie des 20. Jahrhunderts geworden, v. a. seitens der Verteidiger der Geisteswissenschaften, die sich als »echte«, jedoch *sui generis* von den Naturwissenschaften verschiedene Wissenschaften gegenüber der Dominanz der letzteren be-

haupten mussten. So ist die Debatte auch einseitig geführt worden, sofern die Naturwissenschaftler ihrerseits ihren Status nie in Frage gestellt sahen. Die Weise, wie man beide Wissenschaften überzeugend voneinander unterscheidet, so, dass die Geisteswissenschaften ihren stetig schwindenden Status behaupten können, hat sicher auch, im Kampf um finanzielle Zuweisungen innerhalb einer Universität, institutionspolitische Hintergründe. Es schien, dass nur mit dem Status »Wissenschaft« mit dem Geistesgut Staat zu machen war, was auch an der Geschichte deutscher Bildungsanstalten und deutscher Philosophie seit Kant, Fichte und Hegel lag, bei denen der Begriff »Wissenschaft« immer schon einen »höheren« Beiklang hatte als der englische Begriff »science« und einen unhinterfragten, nicht in Frage zu stellenden Eigenwert andeutete. Und doch, trotz der nunmehr über einem Jahrhundert zurückliegenden Debatte werden wohl alle gegenwärtigen Geisteswissenschaftler – inklusive Philosophen – die Sparzwänge innerhalb ihrer Institutionen nur zu gut kennen, die Ressourcen so verteilt, dass die sogenannten Geisteswissenschaftler zumeist wie Bettler gegenüber den Naturwissenschaftlern dastehen. Diese historische Erinnerung zeigt, dass diese Debatte alles andere als antiquiert ist. Sehen wir uns die wissenschaftstheoretischen Entwürfe um 1900 an.

Der bekannteste Vorschlag war wohl der Windelband'sche von idiographisch-nomothetisch. Es ist hilfreich, die historische Dimension dieser Debatte anzudeuten. Die Windelband'sche Unterscheidung im bekannten Aufsatz von 1894 (mehrfach später abgedruckt) hat zum Ziel, Abgrenzungskriterien zwischen verschiedenen Wissenschaftsarten zu formulieren. Windelbands Ausgangspunkt ist die mangelhafte Abgrenzung des menschlichen Wissens und die problematische »Klassifikation der Wissenschaften«, die »metaphysische Gesichtspunkte« anlegt, die die »Autonomie der einzelnen Wissenschaftsgebiete« verkennt.<sup>2</sup> Hierbei ist interessant, dass Windelband statt, wie es *prima facie* am Plausibelsten wäre, einer sachhaltigen Einteilung in Geistes- und Naturwissenschaften orientiert an den ontischen Regionen »Natur« und »Geist«, für ein rein methodologisches Unterscheidungskriterium plädiert. Für ihn zählt allein

der formale Charakter ihrer Erkenntnisziele. Die einen suchen allgemeine Gesetze, die anderen besondere geschichtliche Tatsachen: in der Sprache der

---

<sup>2</sup> W. Windelband: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. 2. Tübingen <sup>5</sup>1924, 139.

formalen Logik ausgedrückt, ist das Ziel der einen das generelle, apodiktische Urteil, das der anderen der singulare assertorische Satz. [...] Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die anderen Ereigniswissenschaften: jene lehren, was immer ist, diese was einmal war.<sup>3</sup>

Auch wenn es Windelband nicht im besonderen Maße auf Terminologie anzukommen scheint, gesteht er zu, dass man unter gewissen Kautelen »von dem Gegensatz naturwissenschaftlicher und historischer Disziplinen reden [kann], vorausgesetzt, dass wir in Erinnerung behalten, in diesem methodischen Sinne die Psychologie durchaus zu den Naturwissenschaften zu zählen«.<sup>4</sup> Auch wenn Windelband seine Ausführungen nicht direkt als Kritik an der Dilthey'schen Bestimmung der Psychologie als »beschreibender oder zergliedernder« Disziplin in der Abhandlung vom selben Jahr formuliert, nahm Dilthey hieran doch Anstoß und Windelbands Unterscheidung zum Anlass, sein eigenes Unterscheidungskriterium zu formulieren.

Es ist die Zuordnung der Psychologie zu den Naturwissenschaften, die Diltheys Widerstand erregt. Die Crux bei der Windelband'schen Unterscheidung ist die Psychologie deswegen, weil sie laut Windelbands eigenem Eingeständnis zwei sich widersprechende Einteilungsprinzipien verwendet: das sachliche und das formale. Sachlich gesehen, ist die Psychologie Geisteswissenschaft; formal gesehen, ihrem Erkenntnisziel nach, ist sie Naturwissenschaft. Windelbands methodologische Unterscheidung in das nomothetische und idiographische Verfahren, was der Sachhaltigkeit gegenüber indifferent ist, löst für ihn das Problem insofern, als der Untersuchungsgegenstand irrelevant für die Bestimmung der jeweiligen Wissenschaft ist: Gesetzeswissenschaft ist schlachtweg das, was Allgemeinheiten festlegt. »Die« Psychologie gibt es damit nicht; es gibt eine ereignishafte und gesetzmäßige, oder individuelle und allgemeine Behandlungsart des Seelenlebens.

Laut Windelband kann man den Unterschied der Wissenschaftsarten nicht sachhaltig durchhalten, sondern allenfalls methodisch, weil man sich sonst gegenüber den jeweils konkreten und abstrakten Eigenschaften der Sachen, sofern *wir* als Forscher an Abstraktem und Konkretem interessiert sind, blind machen würde. Die Unterscheidung zwischen idiographischen und nomothetischen Wissenschaften sagt nichts über den Untersuchungsgegenstand aus, sondern über die

<sup>3</sup> Ebd., 144 f.

<sup>4</sup> Ebd.

Weise, wie man sich ihm nähert. So etwas wie die Französische Revolution mag den Historiker in seiner Einzigartigkeit interessieren; aber man kann auch ausgehend von ihr allgemeine Eigenschaften von Revolutionen anstellen. Dass ein Historiker beides tut, ist legitim und billig; nur ein sehr beschränkter Historiker würde sich einem Aspekt gegenüber aus Prinzip verschließen. Er betreibt einmal Ereignis-, das andere Mal Gesetzeswissenschaft.

Damit ist Windelbands Position klassisch neukantianisch. Husserl hat in seiner Darstellung dieser Unterscheidung daher Recht, wenn er das südwestdeutsche Vorgehen eine »transzendentale Methode«<sup>5</sup> nennt. Sie ist eine rein methodologisch bestimmte Behandlungsweise einer Sache, die diese nur nach dem auffasst, was man in sie hineinlegt: Was man herausholt, ist relativ zum Auffassungskriterium, was nach dem Wesen des menschlichen Geistes einmal das Besondere, das andere Mal das Allgemeine herausheben will. Dies ist »die Grundbeziehung alles wissenschaftlichen Denkens [...] : das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen«,<sup>6</sup> wodurch »dieselben Gegenstände zum Objekt einer nomothetischen und daneben auch idiographischen Untersuchung gemacht werden können«.<sup>7</sup> Als solches sind sie relativ bestimmte Hinsichtnahmen. Das heißt, dass idiographisch und nomothetisch die Extrempunkte der zwei Auffassungsarten des menschlichen Gemüts sind und dass das Erkenntnisinteresse sich immer irgendwo auf der fließenden Skala dazwischen befindet. Das eine ist die »Neigung zur Abstraktion«, das andere »diejenige zur Anschaulichkeit«,<sup>8</sup> welche man auf beliebige Gegenstände applizieren kann. Das sind die beiden polaren Interesserichtungen des menschlichen Gemüts und beide haben ihr Recht. Man kann dies auch als eine originelle Ausdeutung der Zwei-Stämme-These Kants interpretieren: Das menschliche Gemüt strebt einmal nach Anschaulichkeit, das andere Mal nach Intelligiblem, und entsprechend bilden sich auch zwei Wissenschaftstypen heraus.

Die Originalität dieser Position besteht darin, der transzendentalen Methode zur Auffindung von Allgemeingültigkeit (Kant) nun-

<sup>5</sup> Vgl. E. Husserl: Natur und Geist (Vorlesungen 1927), in: Husserliana XXXII. Hrsg. von M. Weiler. Dordrecht/Boston/London 2001, 96. Hier übt Husserl eine bislang wenig beachtete phänomenologische Kritik an Windelbands (und Rickerts) Unterscheidung in ihre Wissenschaftstypen.

<sup>6</sup> Windelband: Präludien, a.a.O., 145.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd., 150.

mehr diejenige der Aufsuchung von Individualität hinzuzufügen und für letztere – also den Stamm der Sinnlichkeit, die nur Individuelles erfährt – auch einen Erkenntniswert zu reklamieren. Dennoch ist zu sagen, dass die Windelband'sche Unterscheidung wahrscheinlich nur einen einzigen prominenten Fürsprecher fand, der jedoch die ursprüngliche Unterscheidung nicht unbedeutend weiterentwickelte, nämlich Rickert, nach dem der Erkenntniswert des Einzelnen nur durch eine Beziehung auf einen zeitlosen Wert garantiert werden konnte, wobei er sich in der Grundposition, wie wiederum Husserl ganz richtig erkennt, ganz Windelband unterordnet.<sup>9</sup> Kritik kam von den bedeutenden Vertretern seiner Zeit, nämlich Husserl, Natorp und eben auch Dilthey,<sup>10</sup> die auf unterschiedliche Weise mit ihren Theorien antworteten, aber in der Kritik übereinkamen, dass dem Individuellen für sich kein Erkenntniswert zukommen und daher auch die »Idiographie« keinen Status als Wissenschaft haben konnte. Uns interessiert hier Dilthey.

Aus der Dilthey'schen Kritik an dieser Konzeption lässt sich nun sein eigenes wissenschaftstheoretisches Programm entwickeln. In seiner Abhandlung »Beiträge zum Studium der Individualität« von 1895/96, nur ein Jahr nach Windelbands »Geschichte und Naturwissenschaft«, unternimmt es Dilthey, seine bereits bekannte Unterscheidung zwischen beschreibender und zergliedernder Psychologie weiter zu entwickeln, indem er eine neue Forschungshinsicht einführt, nämlich die *vergleichende* Methode, die sich an beide vordem eingeführten Methoden anschließt. Hierbei fungiert die Psychologie und ihr Status nur als Übergang von der Diskussion Windelbands zu Diltheys größerem Projekt, nämlich zu seiner Bestimmung von Geisteswissenschaften im Allgemeinen. Die Psychologie ist dabei für Dilthey eindeutig eine Geisteswissenschaft.

Die erste Methode der Psychologie ist die allgemeine Hinsichtnahme, die nunmehr um die vergleichende ergänzt wird. Die *allgemeine* Psychologie sucht die »Gleichförmigkeiten des Seelenlebens« auf, die *vergleichende* die »individuellen Differenzen«.<sup>11</sup> Das

<sup>9</sup> Vgl. Natur und Geist, a.a.O., 95.

<sup>10</sup> Rickerts Weiterentwicklung findet sich in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen 1913. Natorps Entwurf einer »kritischen Psychologie« findet sich in seiner *Allgemeinen Psychologie nach kritischer Methode* von 1912. Neu hrsg. von S. Luft. Darmstadt 2013. Zu Husserl vgl. Fußnote 5 oben.

<sup>11</sup> Beiträge zum Studium der Individualität, GS V, 241.

Verhältnis von allgemeiner und vergleichender Psychologie ist damit ein dialektisches; beide fordern einander bezüglich der gleichen Sache. Die Tendenz zu verallgemeinernder und individueller Betrachtung – also zum Nomothetischen und Idiographischen, könnte man sagen – wird bei Dilthey als zwei Teile von *Wissenschaft an sich* integriert. Denn dieses Verhältnis ist in beiden bei der *Psychologie* nachweisbaren Aspekten bei *allen Wissenschaften* vorhanden. Insofern sind *alle Wissenschaften*, die diesen Namen verdienen, methodisch identisch. Es geht nicht um die Abgrenzung zwischen idiographischen und nomothetischen Wissenschaften, sondern um die Integration beider in die Definition von Wissenschaft und die Abgrenzung gegenüber dem, was *nicht Wissenschaft* ist.

Mit dieser Bestimmung von Wissenschaft im Allgemeinen erläutert Dilthey nun die Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften. Was rechtfertigt statt des Windelband'schen Kriteriums das Dilthey'sche? Hierzu charakterisiert Dilthey zunächst eine Reihe von Gemeinsamkeiten beider Wissenschaftstypen. Natur- und Geisteswissenschaften können formal zwar dadurch voneinander abgegrenzt werden, dass Natur etwas Äußeres, Geist etwas Inneres ist – hierin liegt aber kein metaphysisch aufgeladenes Kriterium, wie wir gleich sehen werden –, wichtig ist für Dilthey aber das ihnen Gemeinsame. Trotz der Unterschiede von Innen und Außen ist beiden Wissenschaften gemeinsam, dass sie beide von einem *Faktum*, einer *Tatsache* ausgehen, einmal dem Faktum der Natur, das andere Mal dem des Geistes.

Wird Natur in äußerer Wahrnehmung erfahren, kann man den Geist zwar nicht ebenso mit *sui generis* eigenen Sinnesorganen erfahren, aber es gibt ein eigenständiges Innenerwerden des Geistigen, welches ebenso sinnlich aufgefasst werden kann; etwas, was später im Begriff des »objektiven Geistes« konkretisiert wird. Beiderseits handelt es sich um ein unbestreitbares Faktum. Dass hier, beim Geistigen, ein anderes Auffassen der Tatsache statthat, eben das Verstehen, ist zweitrangig. Es geht Dilthey eher um die Gemahnung – gegenüber einem Kantianer – an das jeweils nicht wegdiskutierbare Faktum, das Anlass zur jeweiligen Untersuchung gibt. Die Apodiktizität des Geistigen demonstriert Dilthey mit einer rudimentären Theorie der Intersubjektivität, die stark an Husserl erinnert: Die Möglichkeit der »Transposition«, also Übertragung, des Seelenlebens des anderen auf mich und umgekehrt verbürgt die Tatsächlichkeit der Realität des Geistigen. Es ist hier bemerkenswert, dass die erkenntnistheoretische

Frage nach der Erfassung beider Tatsachenbereiche relativ unbekümmert abgehandelt wird. Dilthey beruft sich auf das unzweifelhafte Faktum, dass Naturvorgänge wie Geistesvorgänge erfahren werden, ohne besondere erkenntnistheoretische Verrenkungen zu vollziehen, wie dies geschieht. Es gibt zwei Fakta, und dementsprechend zwei Wissenschaften davon. Das ist eine neukantianische (Marburgische) Entgegnung an einen Neukantianer.

Der kantische Charakter dieser Entgegnung wird weiterhin deutlich, wenn Dilthey betont, dass es sich hier nicht um eine ontologische Unterscheidung, sondern eine erkenntnistheoretische handelt, wie es in Diltheys Rede von der Beziehung der jeweiligen Tatsachenbereiche auf das erkennende Subjekt<sup>12</sup> klar wird, und ferner, dass die inhaltliche Unterscheidung »mit dem erkenntnistheoretischen Unterschiede, nämlich dem der Art, wie diese beiden großen Systeme von Inhalten gegeben sind, zusammenhängt«.<sup>13</sup> Die unterschiedliche Tatsachenart des natürlichen und geistigen Seins in ihrer unterschiedlichen *Gegebenheitsweise* rechtfertigt den Unterschied zweier *sui generis* verschiedener Wissenschaftsarten. Diesen Unterschied einzuebnen, hieße, die phänomenologische »Evidenz«, dass es einmal kausale Naturvorgänge, einmal nachverstehbare Geistesvorgänge gibt, zu übersehen.

Die Kritik an Windelband ergibt sich durch eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Natur- und Geisteswissenschaften. Dies hängt für Dilthey an dem, was der Begriff »Wissenschaft« enthält, nämlich die Feststellung von Wissen, und dies bedeutet, überall »Gleichförmigkeiten«, »gesetzliche Beziehungen« festzuhalten. Wissenschaft ist nur da vorhanden, wo solche Allgemeinheiten festgestellt werden, so dass auch für die Behandlung des »geistigen Seins« zutrifft, dass es sich nur dann als Wissenschaft bezeichnen lassen darf, wo es vom Individuellen zum Allgemeinen fortschreitet, auch wenn Dilthey später die wichtige Bemerkung hinzufügt, dass man im Bereich des Geistigen weniger von Erkenntnis im Sinne des Naturwissenschaftlers als eher von »Wissen« sprechen muss. Die Geisteswissenschaften sind also nicht, wie bei Windelband, auf konkrete Erzählung des Individuellen, selbst des Besonderen, beschränkbar, weil es dem Wissensdrang nach *Allgemeinem im Besonderen* widerstrebt. Ereigniswissenschaft, die am Idiographischen hängenbleibt und nicht von dort zu Allgemei-

---

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 248f.

<sup>13</sup> Ebd., 254, Kursiv S. L.

nem fortschreitet, ist eben keine Wissenschaft. Wie das Beispiel der Französischen Revolution zeigt, das Interesse für das besondere Individuum Robespierre ist für den historischen Biographen vollkommen legitim. Da es sich aber um Beschreibung des *Geistigen* handelt, ist es eben *per se* ein Teil der Geisteswissenschaft »Historiographie«. So kann das Konkrete, Einzelne durchaus Interesse erregen und historische Quellenforschung vorantreiben etc.; *Wissenschaft* kann es aber nur sein, sofern man es mit anderem vergleicht und Allgemeines herausstellt. Beschreibung des Individuellen darf kein Selbstzweck sein, sondern steht im Dienste der Herstellung von allgemeinem Wissen.

Die verkürzende Einschränkung auf das Idiographische ist also eine falsche Darstellung dessen, was Geisteswissenschaftler tun und was sie wahrhaft antreibt. Die Windelband'sche Bestimmung von einem Wissenschaftstyp als idiographisch ist in Bezug auf geistiges Sein deskriptiv-phänomenologisch falsch und widerspricht der jeweiligen *Gegebenheitsweise* der Regionen »Natur« und »Geist«. Für letzteren aber gilt: Individuelles festzustellen ist zwar menschlich verständlich, aber nicht Wissenschaft als Herstellung von Allgemeinem. Es würde, sofern man idiographische mit Geisteswissenschaft identifiziert, der Legitimität der Geisteswissenschaft Abbruch tun. Wichtig ist, dass alle Wissenschaften, die sich mit den vielfältig differenzierten Gebieten der Oberregionen »Natur« und »Geist« beschäftigen, idiographische *wie* nomothetische Hinsichtnahmen haben; was sie aber zu wahrhaften Wissenschaften macht, ist die Feststellung von Allgemeingültigkeiten, also »Nomothetik«. Die Nacherzählung des Lebens Robespierres und dessen, was ihn innerlich bewegte, ist zwar Herstellung von *Kenntnis*, aber dies kann keine Allgemeingültigkeit beanspruchen. Im Übergang vom Individuellen zum Besonderen erst kann man von so etwas wie *Wissen* sprechen, also erst bei der aufgrund der historisch geschärften Urteilskraft erstellten Herausstellung des *Paradigmatischen* oder *Einzigartigen* in der Person Robespierres.<sup>14</sup> Stellt man aber einen gewissen Konsens unter den Forschern her, dass ihn eine bestimmte Sache zu einer bestimmten Tat motivierte, kann man durchaus von allgemeinem – vielleicht bes-

<sup>14</sup> Etwas Ähnliches wäre die Unterscheidung in Urbild und Epigone, also der Unterscheidung von Genie und Nachahmer, was ein Übergang von der Beschreibung von Individualität zur Erkenntnis von Besonderem, als unter Allgemeinem stehend, bedeuten würde. Die Kategorie des Besonderen wäre also im Übergang vom Individuellen zum Allgemeinen in Anschlag zu bringen. Ich verdanke diesen Hinweis Gottfried Gabriel.

ser konsensuellem – Wissen sprechen. Die Wissenschaftlichkeit liegt also nicht in der Feststellung der Einzelheiten, sondern der *Bewertung* derselben und der Herstellung von Konsens, dass manche Ereignisse (relative) Wichtigkeit haben, andere nicht.

Nachdem bisher die Gemeinsamkeiten betont wurden, fragt es sich, wie sich die Wissenschaftsarten voneinander abgrenzen. Hier zeigt sich m. E. die eigentliche Originalität des Dilthey'schen Entwurfs. Zunächst gilt es, das Verhältnis der Regionen Natur und Geist zu bestimmen. Sind sie zwar verschieden hinsichtlich ihrer Gegebenheitsweise, so handelt es sich hierbei doch um ein Fundierungsverhältnis. Das geistige Sein ruht auf der Natur auf, so dass in den Geisteswissenschaften selbstverständlich Naturhaftes eine Rolle spielt, etwa die Physiologie der Sprachorgane für die Linguistik. In diesem Sinne fundiert Natur Geist, und ebenso sind damit die Naturwissenschaften »Voraussetzung und Grundlage der Geisteswissenschaften«.<sup>15</sup> Es handelt sich um ein *einseitiges* Abhängigkeitsverhältnis. Und in beiden Wissenschaften geht es um die Herstellung von allgemeinen Aussagen. Hier liegt jedoch der Unterschied: Weil es in der Natur kein Innenleben gibt, bzw. wir kein Organ dafür haben, um »ins Innere der Natur« vorzudringen – in diesem Sinne kann man von Hallers bekannten Vers zustimmend zitieren: »Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist. Glückselig, wem sie nur die äußere Schale weist.« –, kann das Wissen der Naturwissenschaft nicht über kausale Erklärungen hinausgehen. Das Erfahren von natürhafter Einzelheit und vom Individuum kann nicht zum Verstehen werden; bzw. wäre ein Verstehen einer Naturtatsache bereits ein geisteswissenschaftliches Verstehen. Wie sich zeigt, hat Dilthey ein verhältnismäßig restriktives Verständnis von Naturwissenschaft: Sie ist die reine Kausalerklärung von unbelebter und belebter Materie. Das Einzelne kann nur Anlass sein, um das Allgemeine daraus zu destillieren, als ein Exempel eines allgemeinen Naturgesetzes.

Was also das Verhältnis von konkret und abstrakt betrifft, so ist die Bewegung der Naturwissenschaft immer *vom Einzelnen zum Allgemeinen*. Und genau diese *unilaterale* Beziehung ist in den Geisteswissenschaften *bilateral*, bzw. die Bewegung geht stets zwischen Einzelнем und Allgemeinem hin und her, wechselseitig beides erhellt. So schreibt Dilthey:

»Eben in der Verbindung des Generellen und der Individuation

---

<sup>15</sup> Ebd., 252.

besteht die eigenste Natur der systematischen Geisteswissenschaften. [...] Reißt man diesen Zusammenhang auseinander, so zerschneidet man in der Mitte das System der Erkenntnis jedes Zweiges der Geisteswissenschaft. [...] Dagegen stellt sich die richtige Ansicht sofort her, wenn man durch alle Geisteswissenschaften hindurch die Verbindung von *Gleichförmigkeit* und auf ihr erwachsener *Individuation* und sonach die von *generellen Theorien* und *vergleichender Betrachtung* verfolgt.«<sup>16</sup>

Darin liegt also die Eigentümlichkeit der Geisteswissenschaften, die durch die Sachhaltigkeit des Geistigen begründet wird. Auch wenn es in den Geisteswissenschaften um Allgemeinheiten geht, sind sie doch immer nur zu erhalten durch Rückgang auf Einzelheiten, die erlebt und nachverstanden werden (und weiterhin nach Ordinärem und Besonderem sortiert werden). Anders als in den Naturwissenschaften sind die Einzelheiten im Reiche des Geistes keine bloßen Exemplare zur Hypothesenbildung, sondern die Grundbausteine des individuellen Erlebens und das Primäre, das *proteron pros hemas*.

Von hier kann nun Diltheys Projekt von den verstehenden Geisteswissenschaften ausbuchstabiert werden, das sich um den Grundbegriff des *Wirkungszusammenhangs* zentriert. Denn die Betonung der Geisteswissenschaften als Hersteller von Allgemeinheiten und Wissen ist nur ein Teil, und vielleicht sogar nicht der wichtigste, seines Projekts. Denn auch nur ein flüchtiger Blick in den *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* von 1910 zeigt sofort, dass die eigentliche Faszination für Dilthey das geistige Leben in seinem Erlebnischarakter ist, den es zu verstehen und interpretieren gilt. Die Trias von »Erlebnis, Ausdruck und Verstehen«<sup>17</sup> weist im Gegenteil darauf hin, dass es keinen rigiden Unterschied von Leben einer- und dessen Verstehen andererseits geben kann, sondern dass die Aufgabe der Geisteswissenschaften als Hermeneutik des Lebens im Wesentlichen eine *Selbst–Auslegung dieses Lebens selbst* ist. Was bei Dilthey noch immer im Rahmen eines wissenschaftlichen Projekts abgehandelt wird, wird dann bei Heidegger die ontologische Bestimmung des Daseins selbst. Das Originelle aber bei Dilthey ist seine Bestimmung des Zentrums des Lebens, des *Wirkungszusammenhangs*.

Der Wirkungszusammenhang im Geistigen ist analog dem, was in der Natur der Kausalzusammenhang ist. Der Wirkungszusam-

---

<sup>16</sup> Ebd., 258.

<sup>17</sup> Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, GS VII, 131.

menhang »[erzeugt] Werte [...] und realisiert Zwecke«.<sup>18</sup> Als solches gibt es nicht nur einen Wirkungszusammenhang, sondern Zusammenhänge, je nach verschiedenen Wertesystemen und den Epochen, in denen sie auftreten. Daher ist der Begriff wesentlich historisch, oder Leben ist selbst geschichtlich: »Das geschichtliche Leben schafft. Es ist beständig tätig in der Erzeugung von Gütern und Werten, und alle Begriffe von solchen sind nur Reflexe dieser seiner Tätigkeit«.<sup>19</sup> Das wissenschaftliche Verstehen als Herstellen von Allgemeinheiten ist damit ein Epiphänomen von Leben als Erleben seitens eines Individuums, das sich als Teil größerer Lebenszusammenhänge erlebt und darin erst (oder nur) versteht. In diesem größeren Lebenszusammenhang aber hat sich das Geistige immer schon manifestiert. Daher nimmt Dilthey den Hegel'schen Weg des objektiven Geistes als »Umweg«, um Leben zu erfassen. Alles individuell erlebte Leben hat sich immer schon manifestiert in »Lebensäußerungen«,<sup>20</sup> in denen wir leben. So kann Dilthey sagen, dass »alles, worin der Geist sich objektiviert hat, in den Umkreis der Geisteswissenschaften fällt«.<sup>21</sup> Dilthey lehnt allerdings die Hegel'sche Entwicklungslinie vom objektiven zum absoluten Geist ab, wobei man sich fragen kann, ob nicht doch die Position der Philosophie, die Dilthey auch »universelle Besinnung« nennt, einen uneingestandenen absoluten Standpunkt einnimmt.

Systematisch braucht Dilthey die Objektivierung des Lebens im objektiven Geist, denn nur daran kann sich der Geisteswissenschaftler ans Werk machen, um Allgemeingültiges und Feststehendes zu etablieren. Das Leben selbst nämlich ist ewig fließend und flüchtig, so dass Geisteswissenschaft das, was sie feststellen soll, allgemeingültiges Wissen, nur an dem »kristallisierten«, sich manifestiert habenden objektiven Geist feststellen kann. Wie Dilthey in einem Entwurf zur Fortsetzung des *Aufbaus* sagt, »wir können das Wesen dieses Lebens nicht erfassen. Was der Jüngling zu Saïs entschleiert, ist Gestalt und nicht Leben.<sup>22</sup> Das Leben wird nur in seiner erstarrten Gestalt in seinen objektiven Manifestationsformen in wissenschaftlich bearbeitbarer Weise angetroffen. Mir scheint, dass das eben beschriebe-

---

<sup>18</sup> Ebd., 153.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 147.

<sup>21</sup> Ebd., 148.

<sup>22</sup> Ebd., 195.

ne Verhältnis von Einzelnen und Allgemeinem in neuer Gestalt wiederkehrt. Was in der früheren Schrift als ein Hin und Her zwischen beiden Polen des Erfahrens dargestellt wurde, wird nun von Dilthey als ein *Widerstreit* im Prinzip des Wirkungszusammenhangs selbst erkannt. Dies ist der Widerstreit zwischen Individualität in ihrer historischen Bedingtheit, und damit der Kontingenz des jeweiligen Wirkungszusammenhangs selbst, *und* der »Forderung der Allgemeingültigkeit,<sup>23</sup> welcher die Wissenschaft definiert, wenn sie diese Wirkungszusammenhänge theoretisch zu verstehen sucht.

Ein solches Ergebnis aber ist für den Wissenschaftsstatus der Geisteswissenschaften prekär: Denn ist der jeweilige Wirkungszusammenhang historisch kontingent, dann kann jede allgemeingültige Theorie des jeweiligen Wirkungszusammenhangs auch nicht mehr als kontingent sein; ja letztlich ist die Theorie der Geisteswissenschaften selbst damit nichts anderes als kontingent und damit dem Relativismus in Form des Historismus ausgesetzt. Wie Dilthey selbst zugibt, ist seine Theorie nicht immun gegen einen historischen Skeptizismus,<sup>24</sup> und Husserl würde in seinem Urteil recht behalten, dass Diltheys Theorie einen Historismus darstelle, der auf einen skeptischen Relativismus hinausliefe wie der Naturalismus und Psychologismus.<sup>25</sup> Dieses strenge Urteil wird neuerdings wiederholt von Beiser, wenn er schreibt:

Given the difficulties with Dilthey's proposal, it is necessary to agree with those who hold that he has no solution to the problem of relativism. On the whole, he remained true to his strategy of trying to solve the problem according to the historical standpoint; but the price of following that strategy to the end was a terrible dilemma: either abandoning the claim to universality or violating his own earlier strictures against the philosophy of history. Dilthey was right to see through the weaknesses of the Kantian transcendental turn; but his own historical standpoint did not provide a remedy either.<sup>26</sup>

Ist diese Einschätzung fair? Obwohl Beiser hier auf eine Passage von Dilthey verweist, wo er das Problem anerkennt und darauf pocht,

---

<sup>23</sup> Ebd., 137.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 161 f.

<sup>25</sup> Vgl. E. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Hrsg. von Th. Nenon, H. R. Sepp. Husserliana XXV. Dordrecht/Boston/London 1987.

<sup>26</sup> F. C. Beiser: The German Historicist Tradition. Oxford 2011, 363.

dass sein ganzes Denken darauf gerichtet war, es zu lösen, muss man fairerweise sagen, dass Dilthey glaubt, eine Auflösung dieses Widerspruchs gefunden zu haben. Er liegt im Prinzip des Wirkungszusammenhangs selbst, der als der *Zusammenhang* des Individuellen und Allgemeinen bestimmt wird. So schreibt er:

Ich finde das *Prinzip* für die *Auflösung des Widerstreites* in diesen Wissenschaften in dem Verständnis der geschichtlichen Welt als eines Wirkungszusammenhangs, der in sich selbst zentriert ist, indem jeder einzelne in ihm enthaltene Wirkungszusammenhang durch die Setzung von Werten und die Realisierung von Werten seinen Mittelpunkt in sich selbst hat, alle aber strukturell zu einem Ganzen verbunden sind, in welchem aus der Bedeutsamkeit der einzelnen Teile der Sinn des Zusammenhangs der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt entspringt [...].<sup>27</sup>

Ich interpretiere diese Passage so, dass die »Auflösung« in der wechselseitigen Erhellung der Pole des Wirkungszusammenhangs erfolgt, also in der dialektischen Bewegung zwischen ihnen. Wenn ich mich nicht täusche, ist hierin der hermeneutische Zirkel angedeutet, wonach sich Einzelnes und Allgemeines wechselseitig erhellen. Jedoch ist das explizit angestrebte Ziel eines solchen Kreisgangs die Herstellung von Allgemeingültigkeit. Hat Dilthey damit das Problem, den Widerstreit wirklich aufgelöst? Das Allgemeingültige aber kann immer nur dasjenige von historisch kontingennten Wirkungszusammenhängen sein. Wie kann es aber apriorische Aussagen von Historischem geben? Und welches ist die Position des Forschers, der Allgemeingültigkeit feststellt, und was ist die Position des Philosophen, der wiederum hierüber reflektiert? Ist es in der Tat so, dass Diltheys »Verstrickung« in den Historismus, wie es Gadamer an Dilthey kritisiert, an Diltheys »uneingestandenem Cartesianismus« liegt,<sup>28</sup> der ihn einerseits ein ahistorisches *fundamentum inconcussum* zu suchen veranlasst, andererseits aber an seiner lebensphilosophischen Tendenz, die es ihm nicht erlaubt, den wesentlich historischen Charakter des Lebens aufzugeben? Anders als Gadamer glaube ich, dass die Lage für Dilthey nicht so prekär ist, wie es scheint, und dass es eher ein uneingestandener Kantianismus ist, den Dilthey nicht gebührend reflektiert hat.

---

<sup>27</sup> Dilthey: Der Aufbau, a.a.O., 138.

<sup>28</sup> Vgl. H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1990, 243–246.

## II. Überlegungen zu Diltheys Wissenschaftstheorie heute. Das Problem des Historismus und das Apriori

Fassen wir zusammen. Man kann Diltheys allgemeine Wissenschaftstheorie so charakterisieren, dass es in den Naturwissenschaften um das Erklären von *Kausalzusammenhängen* geht, die Geisteswissenschaften dagegen es mit dem Verstehen von *Wirkungszusammenhängen* zu tun haben. Die Abgrenzung der Wissenschaftsdomänen erfolgt, so könnte man sagen, transzental-*phänomenologisch*, nach Art der jeweiligen *Gegebenheitsweisen* von Naturhaftem und Geistigem. Jenes wird äußerlich-sinnlich wahrgenommen, dieses ist gegeben in einem Innesein, welches auch sinnlich sein kann, aber zum Geistigen hindurchsieht. Hierin kommt Dilthey Husserls Lehre von den regionalen Ontologien in *Ideen II* sehr nah, nicht nur in der Leitfadenfunktion, die die jeweiligen Gegebenheitsweisen spielen, sondern auch im Gedanken von der Fundierung des Geistigen auf Naturhaftem, demgemäß Geistiges dem Naturhaftem »aufsitzt«. Wie Diltheys Aussagen unmissverständlich klar machen, ist diese Unterscheidung nicht ontologisch zu verstehen, sondern erkenntnistheoretisch, wie entsprechend Dilthey seine Theorie als erkenntnistheoretische *sans* der transzentalen Dimension auffasst.

Die Kritik an der rein methodischen Unterscheidung nach den Erkenntniszielen (Windelband) beruht auf dieser sachlichen Unterscheidung der Regionen Natur und Geist, welche beide zwar aus Individuen bestehen, aber allgemeine Feststellungen erlauben, nur ist die Art des Allgemeinen jeweils verschieden (erklärte Kausalität hier, verstandener Sinn da), und wobei das Ziel der Naturwissenschaft nur in der Abstraktion vom Individuellen zum Gesetzmäßigen liegen kann. In den Geisteswissenschaften hingegen ist die Spannung zwischen dem Individuellen und Allgemeinen nicht nur ständig vorhanden, sondern gerade fürs Verstehen *konstitutiv*. Das Verstehen ist Verstehen des Einzelnen *in* allgemeinen Zusammenhängen; es ist ein Kreisgang zwischen beiden. Sowie ein Gedicht in seiner Eigenart zu erfassen ist, so ist dennoch die allgemeine Poetologie nicht zu vernachlässigen, wenn man es wissenschaftlich verstehen will. Nur ist wissenschaftliches Durchdringen eines Gedichts nach literaturwissenschaftlichen Methoden etwas anderes als das ästhetische Genießen desselben. Aber erst ein ästhetisches Angegangensein durch ein Gedicht wird mutmaßlich zu einem wissenschaftlichen Begreifenwollen desselben führen. So viel zu Diltheys Entwurf.

Ist dieses Bild der Wissenschaften heute noch zeitgemäß? Zunächst zu seiner Sicht der Naturwissenschaften. Wie von Dilthey-Forschern anerkannt,<sup>29</sup> ist Diltheys Bild der Naturwissenschaften einseitig negativ. In der Tat ist es heute doch so, dass die Abgrenzung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften nicht mehr so scharf ist, weder sachlich noch methodisch. Sachlich, weil z.B. gegenwärtige Psychologen, die in die Regionen der Experimentalpsychologie und der *Cognitive Sciences* vorstoßen, den Unterschied zwischen Natur- und Geisthaften wohl so nicht gelten lassen würden bzw. faktisch um ihn relativ unbekümmert sind. Methodisch ist festzustellen, dass sich viele Naturwissenschaften, so etwa die Biologie, und die Psychologie ohnehin, hermeneutischer, also interpretatorischer Techniken und Auslegungen, so etwa Gedankenexperimenten, bedienen, da eine reine Kausalerklärung für den Naturwissenschaftler selbst viele Fragen offen lassen würde und ein reduktives Bild von Natur und deren Vorgängen ergeben würde. Inwiefern also die Unterscheidung heute überhaupt noch relevant ist oder man nicht besser pragmatisch die entsprechenden Methoden da zur Anwendung kommen lässt, wo es eben sinnvoll ist, und die Rede von Natur hier und Geist da aufgeben möchte, ist ein heute vielen sympathischer Gedanke. Solange die Beliebigkeit dem Erkenntnisfortschritt dient, ist dem rein pragmatisch nichts entgegenzusetzen. Aber dies ist keine Frage, die an Dilthey zu richten ist; denn ich bin der Meinung, es ging ihm um etwas anderes.

Im Gegenzug zu seiner reduktiven Sicht der Naturwissenschaften ist Diltheys Forschung angetrieben von der Betonung des Eigencharakters des geistigen Seins, dem die Geisteswissenschaften entsprechen sollen. Ist nun seine Sicht der Geisteswissenschaften, die ein Primat gegenüber den Naturwissenschaften haben, noch zeitgemäß? Spätestens seit der Postmoderne gilt die institutionspolitische Abgrenzung der verschiedenen Wissenschaften vielen als veraltet und der Forschung selbst nicht förderlich. In einer Zeit wie heute, wo man als Geisteswissenschaftler – und dazu zähle ich hier auch Philosophen – nicht umhin kommt, inter- und (das Neueste!) transdisziplinär zu arbeiten, ist das Pochen auf dem Eigenrecht der Geisteswissenschaften sogar höchst kontraproduktiv und fördert die Tendenz, vom allgemeinen Wissenschaftsdiskurs ausgeschlossen zu

---

<sup>29</sup> Vgl. R. A. Makkreel: Naturwissenschaften versus Geisteswissenschaften, in: B. Kaldas (Hrsg.): Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences. London 2013, 649–653, v.a. 651.

werden. Ich würde daher vermuten, dass die Frage »braucht man heutzutage eine Theorie der Geisteswissenschaften?« von vielen Geisteswissenschaftlern wie auch Wissenschaftstheoretikern negativ beantwortet werden würde, und das nicht primär, weil natur- und geisteswissenschaftliche Methoden sich gegenseitig durchdrungen haben, sondern aus rein politischem Kalkül.

Das mittel- bis langfristige Resultat einer Aufgabe der strengen Disziplinenunterteilung wäre freilich, dass die weitere Forschung diese traditionellen universitären Unterteilungen obsolet machen würde, eine Tendenz, die auch vor der Philosophie nicht hältmachen würde. Dass wir aber dazu zurückkehren oder dahin gelangen, den Status der Geisteswissenschaften als selbständiger Disziplinen wieder zu etablieren, scheint mir naiv.<sup>30</sup> Der Kampf, den noch Dilthey kämpfte, scheint mir heutzutage keinen echten Kampfplatz mehr zu haben. Aber mit seiner Zurückweisung der transzendentalen Dimension der Kantischen Philosophie mag man sich fragen, wie sehr er wirklich an dem Kampf beteiligt war und ob er nicht, würde er heute leben, im Lager der empirischen Wissenschaften glücklich wäre, – Wissenschaften, die den Anspruch auf allgemeingültige Erkenntnis zugunsten des Fokus auf individuelle Individualitäten – sei es der Kultur, sei es der Menschheit – aufgegeben haben.

Diese Frage scheint mir wichtig; denn Dilthey ist nicht zuletzt als Philosoph der Geisteswissenschaften in die Geschichte eingegangen, und nach diesem Selbstverständnis sollte er auch – zumindest zum Teil – beurteilt werden. Hierbei scheint mir das Fruchtbare nicht in dem zu liegen, was er für die Geisteswissenschaften seiner Zeit leisten wollte, sondern im Weiterdenken der Probleme, bei denen er stehenblieb. Damit scheint mir der Kern seines Denkens unangetastet. Dieser Kern liegt m. E. im Problem des Relativismus und dem, was er für eine Theorie der Geisteswissenschaften bedeutet. Anders gesagt: Obwohl er dem Empirischen gegenüber offen und kritisch gegenüber dem Transzentalen war, wollte er doch keinem Relativismus das Wort reden; das war genau die Spannung, die am Ende des

---

<sup>30</sup> Die Diskussion um die Erhaltung der *humanities* in Universitätskurrikula, die derzeit in den USA kontrovers geführt wird, scheint mir jedoch anders gerichtet zu sein, weil es hierbei um die Gestalt der humanistischen höheren Bildungsstätten, der *liberal arts colleges*, geht, und nicht um die Disziplinenunterteilung in den verschiedenen Fakultäten. Dass eine Disziplin wie die Philosophie heutzutage mit empirischen Subdisziplinen – vornehmlich politischer und sozialer Theorie – durchsetzt ist, ist längst Realität.

vorigen Abschnittes anklang. Aber kann man Diltheys Position, oder einen Teil derselben, wirklich als relativistisch bezeichnen?

Der angebliche Relativismus von Diltheys Position liegt darin, dass man nicht gleichzeitig die Kontingenz der jeweiligen Wirkungszusammenhänge *und* die Allgemeingültigkeit des Wissens über sie behaupten kann. Man kann sich fragen, ob das Problem für sein Projekt wirklich so destruktiv war, wie es Gadamer darstellt. Denn wenn das Verhältnis von Einzelnen und Allgemeinem ein hermeneutisches ist, dann heißt das, dass sie sich wechselseitig erhellen und vertiefen sollen; dass ein tieferes Verständnis zu *letztgültigen* allgemeingültigen Resultaten führen soll, muss überhaupt nicht gefordert sein. Vom Verständnis der Französischen Revolution aus kann man lernen, wie Revolutionen im Allgemeinen sich vollziehen, und von da aus kann man wiederum andere Revolutionen in der Geschichte der Menschheit aus verstehen, sie mit der Französischen vergleichen und von da wieder ins Allgemeine gehen, und so weiter (sowohl in einem »Zickzack«-Gang, wie auch in einer hermeneutischen Spirale). Das heißt freilich, dass das, was hier allgemein ist, nicht den Status der naturwissenschaftlichen Allgemeingültigkeit – also notwendig und universal – erreichen muss. Diltheys eigener Anspruch auf Allgemeingültigkeit ist damit unerreichbar, aber m. E. auch überhaupt nicht erstrebenswert, sofern es sich in den Geisteswissenschaften nicht um Erkenntnis (*cognition*) sondern Wissen im Sinne von *knowledge* handelt, eine Unterscheidung, die Dilthey selbst trifft. Sofern er aber auf Allgemeingültigkeit in den Geisteswissenschaften pocht, scheitert Dilthey an seinem eigenen Ideal. Aber dieses ist von vornherein dem Thema der Geisteswissenschaften unangemessen. Das Leben in allgemeingültige Formen zu pressen widerspricht dem notwendigen historisch konstituierten Leben selbst. Der historistische Ansatz schließt das *Apriori* im naturwissenschaftlichen Sinn aus. Aber endet man damit im radikalen Historismus, der einem universalen Relativismus gleichkommt? Die Frage kann im Sinne Diltheys negativ beantwortet werden.

Ein derart eingestandener Historismus muss m. E. nicht unbedingt ein zersetzender Relativismus sein. Denn man kann durchaus die Historizität des eigenen Theorienstatus anerkennen, ohne damit den Anspruch auf Allgemeinheit ganz aufzugeben. Dieser Spagat gelingt aber m. E. nur durch die Anerkennung eines transzendentalen Standpunkts. Das Problem Diltheys scheint mir in einer vorschnellen Zurückweisung des transzendentalen Standpunkts zu sein; denn man

kann fragen: Was ist der Standpunkt, von dem aus *er* philosophiert? Denn selbst die Betonung der historischen Kontingenz kann natürlich selbst nicht wieder kontingent sein, sondern setzt einen Standpunkt voraus, der selbst nicht wiederum kontingent ist. Das muss aber nicht einen *view from nowhere* voraussetzen, sondern der Dilthey'sche Geisteswissenschaftler muss sich eingestehen, dass er damit einen Standpunkt einnimmt, der die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und Erkenntnis der Welt, sei es natur- oder geisteswissenschaftlich, thematisiert. Aller Kritik an der Kantischen Transzendentalphilosophie und aller Betonung der Kritik der *historischen* und nicht reinen Vernunft zum Trotz ist doch festzustellen, dass Dilthey nicht umhin kann, einen solchen Standpunkt einzunehmen, sofern die Theorie der Geisteswissenschaften sowohl über dem historischen Leben wie des Wirkungszusammenhangs und dessen Manifestation steht. Sich dies einzugestehen wäre für Dilthey wahrscheinlich gleichbedeutend mit einer Preisgabe der historischen Dimension der Vernunft gewesen. Für Dilthey war dies ein starres Entweder-oder. Man kann aber m. E. seine Ideen positiv aufnehmen, ohne an dieser unfruchtbaren Antithese orientiert zu sein. M. a. W., Diltheys Dilemma muss nicht unseres (mehr) sein. Darin liegt ihre Relevanz für heute.

Anders gesagt, gegenüber einem scheinbar universal dominierenden Naturalismus steht Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften für eine Irreduzibilität des geistigen Seins. Einen transzendentalen Standpunkt gegenüber einem naturalistischen Reduktionismus einzunehmen heißt, auf die Standpunktgebundenheit einer jeden Aussage zu pochen. Diltheys Betonung der verschiedenen Gegebenheitsweisen von naturalem und geistigem Sein, die relativ auf den Betrachter sind, lässt sich so als Anerkennung dieser Standpunktgebundenheit interpretieren. Bedingung der Möglichkeit *sowohl* von Natur- *als auch* Geisteswissenschaften wären somit eine naturalistische sowie geistige (oder personale) Einstellung. Der Standpunkt, von dem aus dies reflektiert wird, ist selbst nicht mehr standpunktgebunden, oder es ist ein Standpunkt, der sich selbst der Standpunktgebundenheit aller Standpunkte im Klaren ist und damit keinem infiniten Regress mehr ausgesetzt ist. Es ist kein *View from Nowhere*, wenn man darunter einen Standpunkt Gottes meint, sondern es ist der Standpunkt des absoluten Wissens in einem modifizierten Hegel'schen Sinne. Es ist ein Standpunkt, dem man sich nur schwer widerspruchsfrei entziehen kann, da man ihn, wenn man über die

beiden partikularen Standpunkte (zum Natur- und Geisthaften) reflektiert, immer schon einnimmt. Wie immer der Status der Geisteswissenschaften jetzt oder in 100 Jahren sein wird, es wird sie so lange geben, wie ein reduktionistischer Naturalismus sich wird zurückweisen lassen unter Berufung auf die Standpunktgebundenheit seiner selbst wie der gegenüber dem Geistigen. *Damit aber vertritt man den Standpunkt der Transzendentalphilosophie.*

Aber kann sich ein transzendentalphilosophischer Standpunkt damit zufrieden geben, das *Apriori* – den Anspruch auf Allgemeingültigkeit – einfach aufzugeben? Die Frage muss wiederum verneint werden. Dies scheint mir das eigentliche und ungelöste Problem bei Dilthey zu sein. Jede Kritik nach Kant kann den Anspruch nach dem *Apriori* nicht aufgeben, ohne den Standpunkt der Transzendentalphilosophie zu unterbieten. Wie kann man aber das *Apriori* angesichts der notwendigen Anerkennung der Geschichtlichkeit, die Dilthey so beeindruckend demonstriert hat, retten? Die Antwort hierauf findet sich, so meine ich, bei Cassirer: Man kann seinen Entwurf einer Philosophie der symbolischen Formen so zusammenfassen, dass das *Apriori pluralisiert* und *historisiert* werden muss. Die symbolischen Formen Cassirers, die den verschiedenen Wirkungszusammenhängen Diltheys sehr ähnlich scheinen, sind transzentale Formen, wie wir die Welt erfahren, die aber in sich unterschiedliche, inkommensurable Funktionsweisen haben, wovon das *Apriori* im Sinne der naturwissenschaftlichen Allgemeingültigkeit nur eins ist. Ferner wandeln sich die verschiedenen Formen des Lebens als Sinndimensionen historisch, ohne damit den Status als für das jeweilige Weltleben konstitutiver, invariante Strukturformen des menschlichen Weltformens zu verlieren. Damit ist die Philosophie der symbolischen Formen, wie Kreis mit Blick auf Dilthey feststellt, »dezidiert keine Philosophie des Historischen, des Faktischen und des Individuellen, sondern eine Philosophie von deren notwendigen Bedingungen und ihrer Grammatik und Logik«.<sup>31</sup> Cassirer hat in diesem Sinne Dilthey sehr genau verstanden und sagt ihm gegenüber ausdrücklich:

[Die historischen Ausdrucksgestalten] sollen auf ihre Bedingungen befragt, in ihrer allgemeinen ›Form‹ dargestellt werden. Diese ›Form‹ kann nur durch Versenkung in das empirische Material gefunden werden, und dies ist uns – darin ist diese Analyse mit Dilthey einig – nicht anders als in geschichtlicher Form zugänglich. Aber die Geschichte ist hierbei, für die

---

<sup>31</sup> G. Kreis: Cassirer und die Formen des Geistes. Frankfurt a. M. 2010, 170.

Betrachtungsweise der Philosophie der symbolischen Formen, nur Anfangspunkt, nicht Endpunkt – *terminus a quo*, nicht *terminus ad quem* – Durchgangsstadium, nicht Ziel der philosophischen Erkenntnis. Sprachgeschichte, Mythengeschichte, Religionsgeschichte, Kunstgeschichte, Wissenschaftsgeschichte: sie bilden die ›Materie‹ der Philosophie der symbolischen Formen, und ohne diese Materie, die sie den besonderen Wissenschaften zu danken haben, vermöchte sie nicht einen Schritt vorwärts tun – aber nun vollzieht sie *ihre* Wendung ins Allgemeine – die sie [...] hinführt [...] zu einer allgemeinen Auffassung ›der‹ Sprache überhaupt – ihrer ›inneren Form‹, *des Mythos* überhaupt, *der* Naturerkenntnis, *der* Mathematik überhaupt.<sup>32</sup>

Diltheys Philosophie scheint, wie es seine Kritiker meinen, mit dem Problem des Relativismus zu enden, aber sie kann mit Cassirer weitergedacht werden in der hier kurz skizzierten Weise. Die Wirkungszusammenhänge sind damit, in Cassirers Worten, die *termini a quo* zu einer allgemeinen Strukturlehre des Geistes, die jeweils die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Welterfahrung und Weltschaffung beschreiben, in verschiedenen Weisen ihrer jeweiligen Funktion und in dynamischer Offenheit. Damit wären die Geisteswissenschaften die *notwendigen* Vorstufen zu einer transzendentalen Betrachtung, d. h. die notwendige Bereitstellung des »empirischen Materials« für sie. Damit ist Diltheys Werk nicht widerlegt, sondern mir scheint hierdurch gerade ein Weg gefunden, es transzentalphilosophisch einzuholen und damit an seinen systematischen Ort zu verweisen. Damit ist seine Wissenschaftstheorie im Ganzen aufgehoben in einer transzendentalen Betrachtung. Die Wirkungszusammenhänge sind die Vorstufen zu einer transzendentalen Philosophie der symbolischen Formen. Es ist weniger der uneingestandene Cartesianismus als der uneingestandene Kantianismus, der gegen Dilthey und im Sinne Cassirers betont werden muss.

---

<sup>32</sup> E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Vierter Teil: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Ernst Cassirer Nachlassausgabe. Hrsg. von J. M. Krois. Hamburg 1996, 163 f.

# Die Wissenschaftskonzeption bei Dilthey und Cassirer

Ernst Wolfgang Orth

Wissenschaft ist eine Dimension der Kultur neben vielen anderen. Und doch ist »Wissenschaft« für die beiden »Kulturphilosophen« Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer nicht irgend ein Thema unter anderen; denn für beide Autoren kulminierte Kultur gleichsam in der Wissenschaft und in den Wissenschaften. Insofern betrifft die Bestimmung dessen, was Wissenschaft und Wissenschaften sind, das Wesen der Aufgabenstellung beider Philosophen, eben weil sie nach der Bedeutung des Wissens – in allen seinen Varianten – fragen.

Den konkreten Beziehungen Diltheys und Cassirers will ich hier nicht nachgehen. Immerhin hat der 41 Jahre Ältere den Jüngeren als Philosophen geschätzt. Es war Dilthey, der Widerstände, die es 1905/06 gegen Cassirers Habilitation in Berlin gab, ausräumte. Cassirer hat seinerseits immer wieder positiv auf Diltheys Arbeiten verwiesen. An einigen wenigen Stellen seines Werkes unterzieht er ihn auch einer, allerdings stets respektvollen Kritik; sie betrifft vermeintlich restierende, positivistische Momente in Diltheys Konzeption. Gleichwohl werden die Verdienste um die Grundlegung der Geisteswissenschaft und der Geisteswissenschaften hervorgehoben.

Ich verweise auf drei Texte Cassirers: 1. Die Hamburger Rektoratsrede von 1929 *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*.<sup>1</sup> 2. Die im schwedischen Exil 1939 in Göteborg erschienene größere Abhandlung über *Axel Hägerström* (mit dem V. Abschnitt *Zur Logik der Geisteswissenschaften*).<sup>2</sup> 3. die

---

<sup>1</sup> E. Cassirer: Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs (1929), in: E. W. Orth (Hrsg.): Ernst Cassirer. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache. 2. Aufl. Leipzig 2003, 193–217.

<sup>2</sup> E. Cassirer: Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. Göteborg 1939. Vgl. auch E. Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien (Göteborg 1942). Darmstadt 1961.

aus dem Nachlaß edierten Texte *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*.<sup>3</sup>

Wie immer es um Bezugnahmen der beiden Autoren aufeinander stehen mag – man könnte Cassirers Konzeption einer Philosophie der symbolischen Formen als eine Antwort verstehen auf einen Befund und eine Fragestellung Diltheys. Der Befund ist das, was Dilthey historisches (oder: geschichtliches) Bewusstsein nennt, wobei dieses Bewusstsein immer ein gegenwärtiges ist. Die Fragestellung lautet: Was ist und bedeutet der Zusammenhang und die Dignität dessen, was in diesem Bewusstsein zusammenhängt? »Es gilt« deshalb nach Dilthey, »das Problem des Wissens so universell als möglich zu stellen«.<sup>4</sup> Was man heutzutage – gelegentlich mit einer gewissen Bewusstlosigkeit – »Wissensgesellschaft« nennt, das ist das Thema, das Dilthey und Cassirer zum Problem machen. Bei ihnen heißt solche Wissensgesellschaft Kultur. Und sie ist durchaus nicht ein Specificum bloß unserer Zeit, sondern sie umschreibt jene umgreifende Dimension, die als Welt des Menschen bestimmt werden kann. In diesem Sinne charakterisiert Cassirer im Vorwort zum ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* (von 1923) sein Unternehmen als »eine methodische Grundlegung der Geisteswissenschaften«, der es darum geht, »die verschiedenen Grundformen des ›Verstehens‹ der Welt [...] gegeneinander abzugrenzen und [...] in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen.«<sup>5</sup>

Trotz solcher Anklänge der einen Philosophie an die anderen scheinen Dilthey und Cassirer doch in zwei sehr verschiedenen Lagern zu stehen. Da ist hier einerseits Dilthey, der Philosoph des Lebens, und dort andererseits Cassirer, der Marburger Neukantianer. Der Rückruf auf Kant ist jedoch bereits 1867 von Dilthey in seiner Baseler Antrittsrede zu vernehmen (*Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 – 1800*).<sup>6</sup> Und was das »Leben« in der Philosophie betrifft, so unterstützt Cassirer in der *Einleitung* des ersten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* die These, in der modernen Philosophie sei »die Gesamtheit ihrer Probleme

<sup>3</sup> E. Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 1. Hrsg. von J. M. Krois. Hamburg 1995.

<sup>4</sup> So 1898 in dem Text *Die Kultur der Gegenwart*, GS VIII, 195.

<sup>5</sup> E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 1. Tl. Die Sprache (1923). Darmstadt 1956, V (= PsF I, V).

<sup>6</sup> Dilthey: GS V, 12–27, bes. 13.

statt in der Einheit des Seinsbegriffs im Begriff des Lebens zu zentrieren«.<sup>7</sup>

Auffällig sind Gemeinsamkeiten in der Werkgestalt beider Autoren. Systematisches und Historisches liegen dicht nebeneinander, ja sie sind eng miteinander verknüpft. Medien solcher Verknüpfung sind allfällig Personen – auch Personen in ihren vielfachen Beziehungen. Solche Personen dienen als paradigmatische Fälle von Weltverständnissen. Bei Dilthey ist das zunächst Schleiermacher, bei Cassirer Leibniz (und Descartes) – beide übrigens im jeweiligen Bezug auf Kant, der eine zentrale (und orientierende) Rolle einnimmt. Im Jahr 1865 zeigt sich die thematische Spannweite des Privatdozenten Dilthey an zwei kleineren, aber höchst bedeutsamen Texten. Es ist der Essay über Novalis aus den Preußischen Jahrbüchern, in dem Dilthey den Begriff der »Realpsychologie« herausstellt und der 1905 noch einmal in dem berühmten Sammelband *Das Erlebnis und die Dichtung* erscheinen wird.<sup>8</sup> Und es ist der in Berlin bei Mittler erscheinende *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften*, eine Handreichung zur Vorlesung von einem Bogen; hier findet sich eine erste Konzeption der »Wissenschaften des Geistes«, welche die Philosophie alle »umfaßt«.<sup>9</sup>

Einen Eindruck von der Verwandtschaft Diltheys und Cassirers hinsichtlich des Bezugs auf einen gemeinsamen kulturellen Kontext ebenso wie eine vergleichbare Textur kann man gewinnen, wenn man Cassirers Aufklärungsbuch von 1932 – also nach dem Erscheinen der *Philosophie der symbolischen Formen* – liest. In der Vorrede heißt es:

[...] die Bewegung, die hier geschildert werden soll, bleibt nicht in sich selbst beschlossen, sondern sie weist, nach vorwärts wie nach rückwärts, über sich hinaus. Sie bildet nur einen Teilespekt und eine Einzelphase in jenem geistigen Gesamtgeschehen, kraft dessen der moderne philosophische Gedanke die Gewissheit von sich selbst, sein spezifisches Selbstgefühl und sein spezifisches Selbstbewusstsein errungen hat. Ich habe in früheren Schriften, insbesondere in meiner Schrift »Individuum und Kosmos in der

<sup>7</sup> PhsF I, 48. Das Problem einer angemessenen Bestimmung der Biologie und der Lebenswissenschaften hat Cassirer immer wieder beschäftigt. 1892/93 wird Dilthey notieren, »daß Denken im Leben auftritt« und dass er demzufolge »den psychologischen Standpunkt zu dem biologischen erweitern und vertiefen« müsse (GS XIX, 345).

<sup>8</sup> Vgl. W. Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Vier Aufsätze. 2. Aufl. Leipzig 1907, 249–329; jetzt auch GS XXVI, 173–225.

<sup>9</sup> Jetzt GS XX, 19–32, bes. 19.

Philosophie der Renaissance (1927) und in der Schrift über ›Die Platonische Renaissance in England‹ (1932) andere Phasen dieser großen Gesamtbewegung darzustellen und in ihrer Bedeutung zu würdigen gesucht. Mit diesen Arbeiten gehört die vorliegende Darstellung der Aufklärungsphilosophie in ihrem sachlichen Ziel und in ihrer methodischen Grundabsicht zusammen. Sie versucht, gleich jenen früheren Arbeiten, eine Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte, die nicht bloße Ergebnisse feststellen und beschreiben, sondern statt dessen die gestaltenden Kräfte sichtbar machen will, durch die sie, von innen her, geformt worden sind. Eine solche Betrachtungsweise will in der Entwicklung der philosophischen Doktrinen und Systeme zugleich eine ›Phänomenologie des philosophischen Geistes‹ zu geben suchen.; sie will die Klärung und die Vertiefung verfolgen, die dieser Geist, in seiner Arbeit an den rein-objektiven Problemen, von sich selbst, von seinem Wesen und von seiner Bestimmung, von seinem Grundcharakter und von seiner Mission gewinnt. Daß ein derartiger Überblick, daß eine Zusammenfassung all der bisherigen Vorstudien zu einem Ganzen mir selbst noch gegönnt sein wird: das wage ich heute nicht mehr zu hoffen, geschweige zu versprechen.<sup>10</sup>

Bemerkenswert ist auch, dass in Cassirers Verständnis der Aufklärung das religiöse Motiv eine durchaus positive Rolle spielt.<sup>11</sup> Für Cassirer kommt – ähnlich wie für Dilthey – im 18. Jahrhundert, im Zeitalter der Aufklärung, der geistige und verweltlichende Aufbruch der Renaissance zu einer Art Erfüllung, die neue Möglichkeiten eröffnet. Dabei wird in Kant die personalisierte Instanz kritischer Bilanzierung gesehen, die zu klären sucht, was möglich ist und wie es möglich ist – aber auch kommende Entwicklungen motiviert und herausfordert.<sup>12</sup>

Beide – Dilthey und Cassirer – gehen von Kant aus, das heißt genauer: von einem bestimmten Kantverständnis, dem gemäß die kantische Grundauffassung einer bestimmten Modifikation bedarf. Cassirer bringt das in zwei charakteristischen Kantzitaten zum Ausdruck. Es handelt sich zum einen um die berühmte Formel »*der stolze Name einer Ontologie*« müsse »*dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen*« (KrV A 247 f./B 303) – zum andern: es seienen »*Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als*

---

<sup>10</sup> E. Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932, VIII.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 183.

<sup>12</sup> Dilthey hat diesen Modernisierungszug in seinen geistesgeschichtlichen Darstellungen, die wesentlich einem »Aufklärungsgeschehen« gewidmet sind, herausgearbeitet. Aber »Aufklärung« ist hier kein bloß patenter Programmslogan.

*Erfahrung lesen zu können« (KrV A 314/B 370 und! Prolegomena §30).<sup>13</sup>*

Mit dem Verweis auf Kants Kritik einer jeden Ontologie, der eben zunächst die Analyse der Dispositionen (und Modalitäten) von Erfassungsweisen voraus zu gehen habe, schließt sich Cassirer Kants kritischem Projekt prinzipiell an – allerdings mit einer charakteristischen Modifikation. Die geforderte Analytik darf nicht mehr nur eine solche des bloßen Verstandes sein. Sie soll vielmehr »den ganzen Kreis des ›Weltverstehens‹ umfassen und die verschiedenen Potenzen, die geistigen Grundkräfte aufdecken, die in ihm [dem Weltverstehen] zusammenwirken«.<sup>14</sup> Cassirer verweist hier ausdrücklich auf die Rolle der »Geisteswissenschaft«, die Kant allenfalls in der *Kritik der Urteilskraft* vorgeahnt habe. Die *Philosophie der symbolischen Formen* hätte in diesem Sinne als »Prolegomena einer künftigen Kulturphilosophie« zu fungieren.<sup>15</sup> Schon 1923 hatte Cassirer dekretiert: »Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur« (*PhsF* I, 11). Dilthey war ihm hier mit seiner Formel von der »Kritik der historischen Vernunft« allerdings vorausgegangen.

Das andere Kantzitat – vom »Erscheinungen buchstabieren« – finden wir bei Kant in zwei Varianten (einer meditativ-conzessiven in der *Kritik der reinen Vernunft* und einer affirmativen in den *Prolegomena*). Bemerkenswert aber ist vor allem, dass Cassirer aus dem Singular *Erfahrung*, als welche Erscheinungen gelesen (buchstabiert) werden sollen, den Plural *Erfahrungen* macht. So z.B. in seinem wichtigen Londoner Vortrag von 1936 *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*. Dann in einem Vortrag von 1940/41 im schwedischen Exil *Kant und die moderne Biologie*. Und schließlich in seinem Essay-Band von 1942 *Zur Logik der Kulturwissenschaften*.<sup>16</sup>

Entscheidend ist hier die Erweiterung des Kantischen Erfahrungs begriffs, der nicht mehr auf die Erfahrung der physikalischen

---

<sup>13</sup> Zu Cassirers Kantzitaten vgl. E. W. Orth: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. 2. Aufl. Würzburg, 2004.

<sup>14</sup> E. Cassirer: Zur Logik des Symbolbegriffs (1938), in: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1956, 228.

<sup>15</sup> Ebd., 229.

<sup>16</sup> Vgl. E. Cassirer: Critical Idealism as a Philosophy of Culture, in: D. Ph. Verene (Hrsg.): Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945. New Haven/London, 64–91, bes. 75 f.; E. Cassirer: Kant und die moderne Biologie (1940/41), in: E. W. Orth (Hrsg.): Ernst Cassirer. Geist und Leben, a.a.O., 61–93, bes. 89 und E. Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, a.a.O., 86.

Welt als paradigmatisch eingeschränkt bleibt.<sup>17</sup> Der Erfahrungsbegriff wird erweitert auch auf das kulturell Bedeutsame und Geistige; ja, er findet dort erst seinen Sinn. Er wird nicht nur erweitert, er wird auch innerlich differenziert und damit pluralisiert. Cassirer erweitert seine Metaphorik vom »buchstabieren« auf die Vielzahl möglicher Alphabete und Alphabetisierungen; man könnte auch »Grammatiken« sagen und von »Idiomen« sprechen (was Cassirer auch immer wieder tut). In dieser Terminologie sind unterschiedliche Weltanschauungen, aber auch speziellere wissenschaftliche Zugriffe differenziert beschreibbar und analysierbar. Dies ist das »Diltheysche Programm«, eine Floskel, die Cassirer übrigens gelegentlich gebraucht.<sup>18</sup> Und auch eine charakteristische Schwierigkeit, die sich in Diltheys Konzeption der Geisteswissenschaft(en) auftut, wird bei Cassirer wieder virulent. Es geht um die Frage, ob die Gegenüberstellung von Natur- und Geisteswissenschaft(en) eine inklusive oder eine exklusive ist. Die Beantwortung hängt davon ab, ob man von der Geisteswissenschaft als Geisteswissenschaft im Singular (»Grundwissenschaft«) oder den Geisteswissenschaften im Plural als Wissenschaften von diesen und jenen kulturbezogenen Gegenständen ausgeht. Es handelt sich beispielsweise sowohl bei der Physik als auch bei der Jurisprudenz um Gruppen von Erscheinungen, die jeweils so oder so zu buchstabieren sind; während die Geisteswissenschaft im Singular das Problem der Alphabetisierung überhaupt traktiert (um die metaphorische Terminologie beizubehalten!). An einer Stelle, die allerdings vereinzelt bleibt, scheint Cassirer einen bemerkenswerten Unterschied zu machen. Am Ende seines späteren Textes über *Naturbegriffe und Kulturbegriffe* heißt es: »Die Naturwissenschaft lehrt uns, nach Kants Ausdruck, ›Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen [!] lesen zu können‹; die Kulturwissenschaft lehrt uns, Symbole zu deuten, um den Gehalt, der in ihnen verschlossen liegt, zu enträteln – um das Leben, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen sind, wieder sichtbar zu machen«.<sup>19</sup>

Aber offenkundig – und üblicherweise bei Cassirer – ist »Erscheinungen buchstabieren« und »Symbole deuten« dasselbe Gesche-

<sup>17</sup> Zum engeren Erfahrungsbegriff vgl. Kants Briefaufsatz an seinen Kollegen Kiesewetter – I. Kant: Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, dass wir denken?, in: Werke, Hrsg. von E. Cassirer e.a. Bd. IV, Berlin 1922, 519–520. Kant verneint die Frage. Dilthey und Cassirer scheinen sie zu bejahen.

<sup>18</sup> E. Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, a.a.O., 161.

<sup>19</sup> E. Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, a.a.O., 86.

hen im Rahmen dessen, was symbolische Formung heißt; deshalb kann Cassirer das Universum der Physiker auch all fällig »symbolisches Universum« nennen.<sup>20</sup> Auch bei Dilthey finden wir diese Spannung. Physik als Wissenschaft ist genau so ein geistig kulturelles Geschehen wie das Verfassen und Deuten von Poesie. Was bedeutet dann aber der Abgrund des Sinnes zwischen ihnen? Oder ist dieser Abgrund nur eine (szs. kulturwüchsige) Suggestion? Wie immer das zu beantworten ist – gerade dazu bedarf es einer Kritik der Kultur und des kulturellen Leistens oder eben einer »Kritik der historischen Vernunft« (im Sinne einer »genetischen Definition« von Methode). Ob diese Kritik der historischen Vernunft in einer grundlegenden Geisteswissenschaft im Singular hypostasiert werden darf ist allerdings noch offen.

Diltheys Anschluss an Kant und seine auf Weiterführung bedachte Kantinterpretation im Sinne einer »Kritik der historischen Vernunft« wird an einem einfachen Satz aus den Entwürfen *Zur Weltanschauungslehre* (nach 1883) deutlich: »Auch Kant wusste, dass nur in der Erfahrung die Form der Erfahrung erscheint.« (»Das war es, was er von Locke akzeptierte[!]«) (GS VIII, 259)<sup>21</sup> Cassirers konkrete und lebendige Energien des Geistes als Agentur allen Weltverständens bekunden sich bei Dilthey im lebendigen »Zusammenhang« und der »Struktur des Seelenlebens«. Dieses Seelenleben bringt »Formen« wie »Naturerkennen, Herrschaft über die Natur, wirtschaftliches Leben, Recht, Kunst und Religiosität« hervor (GS VIII, 185) – wie es 1896/97 in dem Text *Was Philosophie sei* heißt. Das erinnert an Cassirers »symbolische Formen«. Dilthey spricht auch von »Seiten der menschlichen Tätigkeit, welche sich in Wissenschaften reflektiert« (GS VIII, 185). Die Philosophie sucht nun nach Dilthey »die Einheit des Geistes in diesem vielfältigen Tun herbeizuführen«. Besser würde es wohl heißen: die Einheit, die schon im Spiel ist, angemessen verständlich zu machen. Denn: In all diesem Tun »manifestiert« immer schon »der Mensch seine Lebendigkeit« und zwar als resp. in »Wirklichkeitserkennen, Wertgebung und Zwecksetzung« (GS VIII, 185). Ganz elementar bestimmt sich dieser Befund in dem, was Dilthey in späteren Vorlesungen die »Urzelle der

<sup>20</sup> Vgl. E. Cassirer: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of human Culture* (1944). New Haven/London 1972, 221.

<sup>21</sup> In seinem Kiesewetteraufsatz hat Kant Locke dem Sinne nach aber gerade nicht voll akzeptiert.

Geschichte« nennt, nämlich im »Erleben mit seinem Milieu« (GS XXIV, 270). In seiner Spätphilosophie behandelt Cassirer einen ähnlichen Befund unter dem Titel »Basisphänomene«.<sup>22</sup> Immer handelt es sich jedoch um die Einheit des Geistes. Und diese Einheit ist eine funktionale.

Folgerichtig geht es Dilthey um die »Funktion« der Philosophie, und diese »kann nur aus der Geschichte empirisch [...] ersehen werden« (GS VIII, 185). Hier kommt es allerdings darauf an, den Terminus »empirisch« richtig zu verstehen. Er meint sicherlich Anschaulichkeit, aber eine Anschaulichkeit, die sich erst im lebendigen, verstehenden Nachvollzug ergibt. (Die *Funktion* ist das Dasein in Tätigkeit gedacht – wie Goethe einmal sagt!) In dem Text zur *Philosophie der Philosophie* (von 1907) wird das Thema »Funktion und Struktur der Philosophie« ausdrücklich behandelt (GS VIII, 211 ff.). Erläuternd heißt es: Philosophie sei nicht »durch einen Gegenstand oder eine Methode« bestimmt, sondern durch ihre »Funktion«, die sich zumal als »Kritik« und Adjustierung von Weltverständnissen bekundet und bewährt, sofern der Bezug zum lebendigen Seelenleben (in seinem Strukturzusammenhang) hergestellt wird (vgl. GS VIII, 218 f.). Das bedeutet, dass das philosophische Bewusstsein und somit die entwickelte Philosophie im natürlichen Weltverstehen bereits angelegt ist. Deshalb kann Dilthey von einem »inneren Wachstum« sprechen (GS VIII, 219),<sup>23</sup> das sich im Kulturprozess szs. zwischen elementarem Weltverständnis und philosophischer Bilanzierung abspielt.

Cassirer hat diese Problemstellung auf schnittige Formeln gebracht, etwa mit der Devise »vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff«.<sup>24</sup> Schließlich prägt Cassirer mit Blick auf den Gesamtprozess der Kultur als symbolischer Formung den Begriff der »symbolischen Funktion«. Hier entwickelt er eine triadische Begriffsstruktur, die in *Ausdruck, Darstellung, reine Bedeutung* terminiert.<sup>25</sup> Diese Formel

---

<sup>22</sup> E. Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, a.a.O., 113–195.

<sup>23</sup> Max Scheler nannte das *Funktionalisierung*. Dazu E. W. Orth: Max Scheler und Ernst Cassirer. Wissensformen und symbolische Formen als kulturphänomenologische Perspektiven, in: Phänomenologische Forschungen. Hamburg 2013, 213–231.

<sup>24</sup> Vgl. diese Formel bei E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 1. Bd. (1906). Darmstadt 1974, 77. Des Weiteren E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin 1910.

<sup>25</sup> Vgl. dazu E. W. Orth: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie, a.a.O., Index.

hat ihre vor-läufigen Varianten (oder Analoga) in zwei weiteren Triaden wie *Nachahmung der Natur, Manier, Stil*<sup>26</sup> oder: *mimischer, analogischer und symbolischer Ausdruck* (*PsF I*, 134 ff.). In allen drei Begriffstriaden wird eine implikativ-explikative Begriffs- und damit Verstehensstruktur zur Geltung gebracht, der gemäß das Weltverstehen funktional als Wachstum beschrieben und analysiert werden kann. Dieses Wachstum ist allerdings kein simpler Fortschritt.<sup>27</sup>

Ich will zum Abschluss noch einmal auf Diltheys Formel von der »Philosophie der Philosophie« (von 1907) zurückkommen (GS VIII, 206 ff.). Mit diesem Topos scheint das benannt zu sein, was Geisteswissenschaft im Singular als »Grundwissenschaft« bedeutet – hier allerdings eher im Duktus der »Metawissenschaft« (als »Weltanschauungslehre«). Es ist mit zwei Varianten des Singulärs zu rechnen, einer allgemein umgreifenden Metawissenschaft und einer konkret fundierenden Basiswissenschaft.<sup>28</sup> Offensichtlich darf man aber die wie immer aufzufassende Grundwissenschaft nicht hypostasieren. Es gibt so wenig eine patente Philosophie der Philosophie wie es eine fest umrissene Metaphilosophie gibt. In dem Topos »Philosophie der Philosophie« kommt jedoch eine »Funktion« zu Geltung – die Funktion der Philosophie, die man auch als Besinnung (und Besonnenheit) bezeichnen kann und die der sich orientierende Mensch zu vollziehen und zu bewähren hat. Es handelt sich eher um eine »Einstellung« als um eine schon fest gefügte Methode – eine Einstellung, die sich im Übrigen der einzelnen Geisteswissenschaften (und auch gegebenenfalls der Naturwissenschaften) zu bedienen weiß. Aber diese »Einstellung« ist kein »Fach«, das einen festen Lern- und Lehrbestand verwaltet. Am Beispiel seines eigenen Verhältnisses zu der Pluralität der Weltanschauungen (z. B. der drei prominenten) hat Dilthey das immer wieder verständlich zu machen versucht. Um Tatsächlichkeit und Funktion von Weltanschauungen als kultur-anthro-

<sup>26</sup> Vgl. E. Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften (1921/22), in: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, a.a.O., 169–200.

<sup>27</sup> Vgl. E. Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, a.a.O., 123–127, wo mit Bezug auf Krisen der Kultur, von einem »Drama« (statt »Tragödie«!), von Oszillation und Amplituden die Rede ist.

<sup>28</sup> Die beiden Topoi Meta- und Basis-Wissenschaft gehören eher zu den Symptomen als zur Diagnose des Geschehens. Das Meta suggeriert bilanzierenden Überblick, die Basis Halt gebende Fundierung. Es sind nicht so sehr methodisch verlässliche Orientierungen als vielmehr kulturanthropologische Einspielungen (Il-lusionen).

pologisches Radikal verständlich zu machen, muss man sowohl einzel-geisteswissenschaftliche Forschung betreiben als auch besonnene Umsicht üben können.

Cassirer hat diese Problemstellung mit der Frage verknüpft, ob die Philosophie selbst eine symbolische Form sei – und wenn, ob dann nicht auch die umfassende. Er verneint die Frage entschieden: »Die Philosophie will nun nicht an Stelle der alten Formen eine andere, höhere Form setzen, sie will nicht ein Symbol durch ein anderes ersetzen.« »Das ›Absolute‹ ist immer nur das vollständige, das durchgeführte u. systematisch überschaute Relative – u. besonders die Absolutheit des Geistes will u. kann nichts anderes sein.<sup>29</sup> Cassirer plädiert – wie er meint: im Anschluss an Dilthey! – für eine »Hermeneutik der Erkenntnis« statt der traditionellen »Erkenntnistheorie«, die sich vielmehr in »verschiedenen Formen der Auslegung« bewähren muss. Dem gemäß sind immer wieder verschiedene »Richtungen« zu beschreiben und zu analysieren.<sup>30</sup>

Als ein wichtiges Ergebnis der philosophischen Arbeit Diltheys und Cassirers kann man die Entdeckung eines zweifachen Zirkels ansehen:

1. Auf anthropologisch-erkenntnistheoretischem Gebiet: Der Mensch ist Subjekt, das der Welt (so oder so wissend) gegenübersteht. Aber er ist auch (ebenfalls so oder so wissend) *in* der Welt. Vor allem *wird* der Mensch (als Welt erschließendes Subjekt) erst in einem selbst-bildenden Prozess, den man mit dem Husserlschen Terminus »Weltigung« nennen könnte.<sup>31</sup>

2. Die Wissenschaften, welche die Welt (die allerdings eine Welt des Menschen ist) erforschen, sind selbst Produkte einer sich bewegenden Kultur, die auch die leitenden Begriffe beiherspielt sowie eine Grammatik resp. Grammatiken entfaltet. Wissenschaften sind Kulturreignisse, die auf Kultur angewandt werden. Sie sind zutiefst metaphorisch. Dilthey reagiert darauf immer schon mit »Hermeneutik«, auch wenn er das nicht immer so nennt; Cassirer mit »symbolischer Formung«, die er gelegentlich – zumal später – auch als »hermeneutisch« bezeichnet.

---

<sup>29</sup> E. Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, a.a.O., 265.

<sup>30</sup> Ebd., 165. Zum Hermeneutikverständnis vgl. schon E. Cassirer: Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie, in: Jahrbücher der Philosophie 3 (1927), 31–92.

<sup>31</sup> In einem Text *Die anthropologische Welt* aus 1936 (Husseriana XXIX, 334).

Die Erforschung der geschichtlichen Entfaltung von Mentalitäten und Lebensweisen, wozu die Wissenschaften gehören (kurz: der Kultur) fordert als Pendant die Erforschung der Subjektivität und ihrer Strukturen, die eben in dieser Kulturgeschichte ihre Verwirklichung gefunden haben (wobei »Verwirklichung« eine viel sagende Formel ist). Bei Dilthey ist das der teleologische Zusammenhang des Seelenlebens, bei Cassirer ist es die symbolische Formung und der Inbegriff der symbolischen Formen. Beide – Dilthey und Cassirer – mussten sich auf Kant beziehen, um diese Aufgabe erfüllen zu können. Denn Kant thematisierte das Subjekt als die Instanz der Disposition für die Strukturierung von Wirklichkeit.

# Dilthey and Cassirer on Language and the Human Sciences

Rudolf A. Makkreel

In 1923, twelve years after Wilhelm Dilthey's death, Ernst Cassirer published the essay *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*. Because Cassirer uses the Diltheyan term for the human sciences rather than the usual Neo-Kantian term »Kulturwissenschaften,« it suggests that symbolic forms can be related back to Dilthey's project of the *Aufbau* of the historical world in the human sciences. But Dilthey is not often referred to in his writings and in this particular essay Dilthey's theory of human sciences is not mentioned at all. Cassirer does, however, address the status of *Geist* or spirit in general, and indicates an opposition between a »synopsis of spirit«<sup>1</sup> that can only be undertaken historically and a more ideal synthetic approach to spirit that is to capture its basic energy. One can infer from this that Dilthey's efforts to delineate the historical world on the basis of the human sciences (*Geisteswissenschaften*) involves a synoptic approach. Whereas Dilthey analyzed objective spirit in terms of specific »cultural systems« and communal structures which have over time differentiated themselves in conjunction with human practices and the cognitive interests of the human sciences, Cassirer aims to analyze objective spirit in terms of more general and lasting forms that serve a symbolic function. Cassirer's more formal synthetic account of the spiritual world requires it to be conceived in terms of various symbolic forms.

In this paper I will analyze the different kinds of discourse Dilthey and Cassirer use about the human spirit to help characterize their respective views on language. It would be too simplistic, however, to

---

<sup>1</sup> E. Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften (1923), in: Gesammelte Werke XVI: Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926). Hrsg. von J. Clemens. Hamburg 2003, 75.

contrast Dilthey's approach as interested in concrete structures and Cassirer's as content to point to abstract forms. Although Cassirer's symbolic forms are more general than the productive systems (*Wirkungszusammenhänge*) that Dilthey articulates on the basis of the human sciences, Cassirer makes it clear that the symbolic form of language can never completely rise above the sphere of the sensuous.<sup>2</sup>

It is well-known how important Kant was for Cassirer, but Dilthey too acknowledged some Kantian influences. In a draft for Book Four of his *Introduction to the Human Sciences*, he wrote:

I incorporate the theory of the conditions of consciousness as instituted by Kant, but critically transformed, into ... the history of science .... The life of history also encompasses the apparently fixed and dead conditions under which we think. They can never be abrogated, because we think by means of them, but they are the product of development. And with this, I bring the investigation of the human intellect into its natural relation to the earliest known stages of the human race, the development of meanings in language, and the development of mythical thought.<sup>3</sup>

Dilthey and Cassirer agree that the conditions of thought have to be supplemented with the conditions of language and myth. Concerning language both were inspired by the views of Wilhelm von Humboldt – especially his efforts to discuss the inner form of languages. But each interprets the idea of inner form somewhat differently. For Dilthey, an inner form is a lived form, for Cassirer an ideal form. To discern the inner form of a linguistic product for Dilthey is to recognize the living or dynamic tensions that hold its content and form together. An inner form is not a shape that is imposed externally on matter, but naturally grows out of it. For Cassirer, an inner form is an ideal form. It has a projective force that has its source in the spontaneity of thought. As Cassirer writes:

Like Kant, Humboldt referred content back to the receptivity of the senses and form to the pure spontaneity of thought. For both, form is what cannot be found in the object (as the thing-in-itself), but must be produced by the subject itself. But this productivity itself occurs in accordance with a universally valid rule and accordingly its ideality possesses at the same time a realizing significance. Because the individual content ... is referred to the totality of possible contents and characterized according to its place there, it

---

<sup>2</sup> Cassirer: Der Begriff, 81.

<sup>3</sup> Dilthey, *Selected Works*, vol. 1, Princeton University Press, 1989, 500–01.

cannot be fully determined objectively without reference to the unity of self-consciousness.<sup>4</sup>

Based on this, Cassirer fashions an analogy between Kant's position that judgments are not built up from concepts but first make them possible, and Humboldt's view that sentences are not just conglomerates of words. For Dilthey too, there is an important way in which form points to an overall connectedness. But he stands apart for not wanting to idealize form as a product of mere thought. I regard his position as one that stresses the naturally formative aspects of human activities and minimizes the artificial constructive role of pure thought. This is because Dilthey developed a theory of knowledge (*Wissen*) that is more encompassing than the conceptual cognition (*Erkenntnis*) of traditional epistemology. Ordinary experience is lived and therefore rooted in a pre-given life-context (*Lebenszusammenhang*). There is always already an implicit connectedness in lived experience. Only the false atomistic assumptions of associationist theories of mind have made us think that we must actively connect separately given sensory input into some synthetic object. To be sure, the synoptic connectedness that comes with lived experience may be indeterminate. But it does provide a kind of immediate knowledge (*Wissen*) that comes with a subjective certainty (*Gewissheit*). It is then the task of particular human sciences to arrive at more determinate connectedness valid within their own domains. These sciences apply conceptual thought to produce reliable cognition (*sichere Erkenntnis*), but they also fragment experience. Achieving a more integral connectedness requires what Dilthey calls self-reflection (*Selbstbesinnung*) which transforms the piecemeal and discursive results of cognitive inquiry into a more individuated understanding (*Verstehen*). At this third level we aim at a reflective knowledge (*Wissen*) that approximates wisdom (*Weisheit*).

This brings us back to the contrast between a historical synopsis of spirit and a more ideal synthesis. There is no doubt that Dilthey places less emphasis on the need for conceptual synthesis than Cassirer. Dilthey finds order by articulating the historical world into the structures of a plurality of cultural systems. These can never be combined into one overall homogeneous system, nor can we analyze all

---

<sup>4</sup> E. Cassirer: Die Kantschen Elemente in Humboldts Sprachphilosophie (1923), in: Gesammelte Werke XVI: Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926). Hrsg. von J. Clemens. Hamburg 2003, 128.

the constituents into ideal elements. Certainly, the natural sciences have had great success in doing this. But there is a limit to how far the human sciences can go in that direction. Cassirer, by contrast, establishes a continuum between the natural and human sciences. Accordingly, Cassirer's approach to the human sciences is what Dilthey would call »constructionist«, whereas Dilthey prides himself on a »formative« approach or an *Aufbau* that explicates the »reason of things that was active in their history.«<sup>5</sup>

### Cassirer: Language and Ideal Synthesis

Owing to the fact that Cassirer worked out a more explicit theory of language, I will begin with him. In describing the progression from mythical consciousness to that of the mathematical-physical consciousness of the world, Cassirer points to the need to take the contents of experience, »which stand undifferentiated side by side in immediate perception,«<sup>6</sup> and transform them into differentiated elements to »which a specific place is assigned ... in accordance with a concept of law.«<sup>7</sup> The philosophy of symbolic forms aims at finding the general systematic wholes through which we move from undifferentiated perceptual consciousness to myth, language, art and finally science.

The symbolic form of myth provides an initial mode of overcoming the juxtaposed impressions of sense. It produces connectedness, not through the mediation of general laws, but by positing immediate sympathetic relations among the parts of things. Anything that happens to any part of a body is assumed to affect the fate of the whole. For mythical consciousness, the parts of things are fused or interpenetrate each other. Only in language do the parts of things begin to be differentiated in accordance with their specific functions. All symbolic forms create a kind of connectedness, but they do so in increasingly differentiated ways. Myth already points to causal connections, but the causality invoked is unconditional. Science advances to a conditional kind of causality: »one thing is never simply the cause of another; its effect on this thing is produced only under very specific

---

<sup>5</sup> Dilthey: SW1, 78.

<sup>6</sup> E. Cassirer: Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2. Mythical Thought. Trans. R. Manheim. New Haven 1956, 33.

<sup>7</sup> Cassirer: Mythical Thought, 32.

determining circumstances and above all in a rigidly delimited *moment of time*.<sup>8</sup> This delimitation makes it possible to differentiate ideal elements (momentary changes) in terms of functions that can be subordinated to universal laws. Cassirer ascribes this kind of functional differentiation to all symbolic forms that move beyond myth. Language, for instance, transforms undifferentiated sounds into articulate words that can be differentiated according to their grammatical functions. Words initially discriminate those aspects in things that relate to the goals of human action. Before language can go over into the *generalizing and subsuming* form of concept formation that logic and pure scientific theory aim at, it establishes a *qualifying* form of concept formation. Cassirer characterizes the qualifying linguistic concept as follows:

Here a thing is not named from the standpoint of the genus to which it belongs, but on the basis of some particular *property* which is apprehended in a total intuitive content. The work of the spirit does not consist in subordinating the content to another content, but in subjecting a concrete, undifferentiated whole to further specification (*weitere Besonderung*) by lifting out a determinate, characteristic aspect and focusing attention on it. The possibility of »giving a name« rests on this concentration of the mind's eye: the new imprint of thinking upon the content is the necessary condition for its designation in language.<sup>9</sup>

Whereas the logical concept subordinates particular impressions of sense to some universal, the linguistic concept specifies an overall impression. Elsewhere, Cassirer speaks of language passing through three stages: the mimetic, the analogical and the symbolic. In the mimetic stage, language »clings to the concrete phenomenon and its sensory image, attempting as it were to exhaust it in sound.«<sup>10</sup> Here language is primarily reproductive. The productivity of language begins with the analogical stage where more than just particulars are related on the basis of resemblance. Formal analogies are produced to coordinate phonetic sequences with sequences of impressions »entirely different in content.«<sup>11</sup> It is here that qualifying concepts come about, whereby parts come to stand for wholes. Finally, at the sym-

<sup>8</sup> Cassirer: Mythical Thought, 52.

<sup>9</sup> Cassirer: Language, 283–284; translation revised. See Philosophie der symbolischen Formen, in: Gesammelte Werke XI. Hrsg. von C. Rosenkranz. Hamburg 2001, 255.

<sup>10</sup> Cassirer: Language, 190.

<sup>11</sup> Cassirer: Language, 193.

bolic stage, language approximates logical theory by allowing for the differentiation of wholes into all their possible parts by means of classifying concepts.

Based on this short account of the roles of myth and language in the formation of experience, we can explicate four cognitive phases for Cassirer. At first we have a mere *juxtaposition* of impressions. Myth tries to impose order on them by willfully *fusing* them. Analogical language can then differentiate such indeterminate wholes by focusing on some determinate parts that allows us to *coordinate* other parts as well. Finally, the pure symbolism of logic and theory differentiates the whole of experience into all its parts so that further determination can be achieved. Total determination requires that we transform real parts into ideal elements and real wholes into systems of universal functions. The final differentiation of experience and the attainment of cognitive determinacy require that all these ideal elements be *subordinated* to universal laws. This further move from coordination to subordination demands that the parts of things be homogenized into uniform elements.

It needs to be asked whether this kind of idealization that clearly defines the aims of the natural sciences is also the ultimate telos of the human sciences. To what extent can the human sciences abstract from the distinctive parts of their subject-matter? According to Dilthey, the task of the human sciences is less to explain the cultural and social relations that are exhibited in history, than to refine our understanding of them. Explanation aims at the kind of determination and differentiation of homogeneous elements that allows phenomena to be subsumed under universal laws. Understanding by contrast is ultimately a reflective process that discerns relations among heterogeneous constituents and is able to specify their meaning on the basis of structural generality. Cassirer thought that Dilthey's explanation-understanding distinction was merely intuitive, based primarily on differences of subject-matter. In fact, Dilthey claimed that human activities can be investigated from the perspectives of both the natural sciences and the human sciences. Explanations made possible by the natural sciences are not excluded from a human science such as history, but the main task of historians is to articulate the appropriate structural frameworks in relation to which the value and meaning of historical-human life can be understood and explanations can be made relevant.

## Dilthey: Language as Reflexively Articulative

I will start my account of Dilthey's theory of language with his draft for Book Six of the *Introduction to the Human Sciences* that contains a section entitled »Cultural Systems: Morality and Religion, Language, Art, and Science.«<sup>12</sup> Let me cite some passages from this section, which was not published until 1982: »In language, life-relations are singled out by a process of articulation and form linguistic categories. These categories arise through a heightening of consciousness of life-relations, by a process that separates them from the initially connected whole of life ...«<sup>13</sup> In another passage Dilthey writes: »No grammatical relationship is more important than predication. ... The latter has been viewed by leading logicians as the relation of identity or agreement. But the »is« of predication certainly signifies neither identity nor its diluted form of agreement. Rather, whenever a property is attributed to a subject as its predicate, the life-concept of self-sameness (*Selbigkeit*) is involved ...«<sup>14</sup>

Dilthey claims that the »is« of identity of objects is rooted in the selfsameness that a living subject experiences over time. This sense of selfsameness is manifested as an *Innewerden* that can be understood to be a self-referring or »reflexive« awareness. The »is« of linguistic predication has its roots in the way consciousness is *reflexively* related to itself, but it also initiates the *reflective* differentiation that characterizes thought. It is important here to distinguish between the *reflexive* which is immediately self-given as content and the *reflective* which is always mediated and relational. This distinction is implicit in the following passage where Dilthey writes: »that which is contained in the life-nexus is already differentiated in language by means of intellectual processes into the two aspects of reality: contents and relations. Thus language prepares the way for thought.«<sup>15</sup>

Dilthey then turns to mythology where he finds parallel developments. Relating myth to language, he writes:

Here too we can distinguish root-forms and modifications, elements and forms. ... The forms and form-elements of mythology are first intended to give expression to life-categories and life-concepts. Selfsameness in its var-

---

<sup>12</sup> Dilthey: Introduction to the Human Sciences, Selected Works I, 448.

<sup>13</sup> Dilthey: Introduction, 449.

<sup>14</sup> Dilthey: Introduction, 449.

<sup>15</sup> Dilthey: Introduction, 450.

ious predication manifests itself most simply in the Vedic hymns through the relation of the god to his various, relatively independent predication. The life-category of self-sameness relative to which changes into the non-recognizable occurs expresses itself in the symbol of conversion and metamorphosis. ... At the mythical level, where attention is fixed on meteorological events and their interrelations, the life-category of causality is apprehended mainly in terms of the symbols of magic. ... It is a gross injustice that now ... religion is explained by the mere need for salvation – »without« an account being given of the presuppositions of »this need«. Religion is inherent in the apprehension of the world as a life-nexus that has structure, meaning, and sense.<sup>16</sup>

We find here anticipations of several aspects of Cassirer's first two volumes of the *Philosophy of Symbolic Forms* on language and myth. One difference is striking, however. Whereas Cassirer sees religion developing out of myth, Dilthey regards religion as more fundamental. Religion is inseparable from our search for meaning: it has always been with us and will remain so according to Dilthey. Mythology represents a particular development of religious life. It uses representations of gods and meteorological events to come up with »a first kind of explanation«<sup>17</sup> of the world. As I see it, Dilthey regards religion as a non-eliminable aspect of our understanding of the meaning of life and myth as a pseudo-scientific and now dispensable attempt to determinately explain the world. Another way in which Dilthey contrasts religion and myth is to place religion at the level of lived experience and myth at the level of representation. Myth for Dilthey is a primitive mode of representing religious consciousness.<sup>18</sup>

Dilthey recognized the importance of language for thought, but he was reluctant to treat it as an autonomous or universal system. Each natural language is a cultural system that manifests local conditions. Commenting on Pestalozzi's effort to establish general ordering systems, Dilthey writes: »He established four of them: the number system, spatial order, fundamental musical relationships, and a lawful system of language. It is clear that numerical, spatial and musical relationships form homogeneous systems that can be developed from within; language, however, is not such a homogeneous system.«<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Dilthey: Introduction, 450.

<sup>17</sup> Dilthey, Introduction, 142.

<sup>18</sup> W. Dilthey: Einleitung in der Geisteswissenschaften. GS I, 140.

<sup>19</sup> W. Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, GS V, 182; Selected Works. Vol. II (forthcoming).

This indicates that Dilthey would have had reservations about a theory of symbolic forms.

What then sets Dilthey's theory of language apart? The first thing to observe is that Dilthey contextualizes language. His hermeneutic approach to the human sciences places language among other modes of human objectification. Life already produces objective manifestations of itself – language is a special mode of such manifestation. Dilthey in fact distinguishes between mere manifestations (*Äusserungen*) of life and its expressions (*Ausdrücke*). Language is an expressive mode of manifestation. Accordingly, the function of language is not differentiated on the basis of a universal theory of symbolization, but as a part of a genetic account of how the meaning of life gets articulated. We will see that this articulation occurs at three levels: first, life produces simple manifestations of itself that provide the medium whereby human awareness orients itself; then life gets clarified through conscious acts of explication; and finally, what is apprehended in experience can be discursively expressed in language.

Dilthey attaches great importance to the intermediate operations of explication at the level of consciousness. They include such elementary functions as comparing phenomena, noting similarities and contrasts, equating and differentiating. He writes that

»insofar as equating and differentiating merely find what is given ... they are analogous to perception itself; but insofar as they create logical, relational concepts such as identity, difference, degree, and affinity that are implicit in perception, but not given in it, they belong to thought.«<sup>20</sup>

Sometimes, Dilthey calls these elementary operations a kind of silent thought that emerges with perception. The explication involved here does not merely analyze the given; it also gathers it together, which is a condition that makes possible the intuition of time. Dilthey gives the following example: »When the strokes of a clock follow each other repeatedly, there is a succession of these impressions, but the apprehension of this succession is only possible in a gathering together. This grasping together produces the logical relationship of a whole to its parts.«<sup>21</sup> Gathering and grasping together are pre-discursive operations of synopsis that precede discursive synthesis. Synoptic

---

<sup>20</sup> Dilthey, The Formation of the Historical World in the Human Sciences, Selected Works, vol. III, 144.

<sup>21</sup> Dilthey, Formation, 145.

grasping discerns and explicates the commonality of an unfolding present.

Note that at the level of explicating we are dealing with direct perceptual impressions. The next stage of consciousness is less direct, and introduces what Dilthey calls a representational awareness. We move from direct presentation (*Darstellung*) to a process of representation (*Vorstellung*) that is not restricted to the present. Through representation we can expand the scope of consciousness to encompass the past and the future. But Dilthey is not content to remain at this representational level, which reproduces past impressions and imagines future ones in mental terms that could be at the level of silent or pre-discursive thought. There is a more important sense of representation that only discursive thought can capture and is logical. Discursive thought replaces the idea of being a representation (*Vorstellung*) with that of being representative (*Vertretung*).

Discursive thought makes use of expressions, especially linguistic ones, in order to move from subjective thought processes to their objective logical results. Whereas mental representations can expand the content given in present impressions, representative discursive expressions allow formal relations to be objectified. This is how Dilthey introduces the objectively representative nature of discursivity in his *Formation of the Historical World in the Human Sciences*:

Here there is the relation of *expression* to *what is expressed* by which, on the basis of the movements of speech organs and of the representations of their products, *linguistic forms* arise. Their function arises from the relation to what is expressed in them. As constituents of a sentence, linguistic forms have a meaning, whereas the sentence itself has a sense. The direction of apprehension proceeds from word and sentence to the object expressed by them. This also leads to the relation between the grammatical sentence or an expression by means of other signs and the judgment established by all modes of discursive thought.<sup>22</sup>

Elementary operations of thought, such as discerning commonality and acts of mental representation, are at the level of apprehending particular states of objects. Discursive thought opens up the semantical level of forming judgments about the world. Through the relation of expression to what is expressed, namely, meaning, we can make sense of the world. By forming *representatives for*, rather than *repre-*

<sup>22</sup> Dilthey, Formation, 146–147.

*sentations of*, what is given in experience, we are able to shift »from apprehending the states of objects to making judgments about them.«<sup>23</sup> A judgment does not directly compare particular states, but asserts an objective state of affairs. It is representative by expressing states of affairs in terms of »logical constituents that satisfy the demands of knowledge through constancy, clarity, distinctness, and through fixed connections with *linguistic signs*.«<sup>24</sup> By moving from elementary explication to discursive thought we replace the amorphous immediate context of phenomena with a more determinate judgmental context. By asserting a judgment that such and such is the case, I can potentially define each part of the assertion in terms of its place in a meaning framework. Thus Dilthey writes: »When the discursive logical system is analyzed, then one comes upon kinds of relations that regularly recur independently of change of content and that coexist at every point in the nexus of thought.«<sup>25</sup> Objective claims become possible because changeable private mental contexts are replaced with more enduring public contexts. In one of two important passages that anticipate some of the claims about idealization made by Cassirer, Dilthey writes:

Knowledge constitutes a hierarchy of functions: the given is explicated in elementary functions of thought, it is reproduced in mental representations (*Vorstellungen*), and it is logically represented (*vertreten*) in discursive thought – the given is thus subjected to various kinds of re-presentation (*Repräsentierung*). The explication of the given through elementary operations of thought, its reproduction in the remembered representation, and its being logically represented in discursive thought can all be subsumed under the encompassing concept of *re-presentation*.<sup>26</sup>

We see here the transition from subjective representation to a discursive »being represented« that is objective. The final concept of *Repräsentierung* could seem a mere covering term for mental and discursive acts of representing. But a subsequent passage suggests that *Repräsentierung* adds a linguistic dimension that goes beyond subjective *Vorstellung* and objective *Vertretung* by further specifying relations. This is how Dilthey elaborates his position:

---

<sup>23</sup> Dilthey, Formation, 146.

<sup>24</sup> Dilthey, Formation, 147.

<sup>25</sup> Dilthey, Formation, 148.

<sup>26</sup> Dilthey, Formation, 149.

What is singular is subjected to the ends of apprehending reality by its relation to some whole and by being subordinated to what is universal. The mutability of what is intuitively given is transformed into a relation between concepts and universally valid re-presentation (*Repräsentierung*); abstraction and analysis either raise the concrete into homogeneous sequences necessary for the *assertion* of regularities or allow the *articulation* of the concrete to be conceived by means of classification.<sup>27</sup>

One direction in which the abstraction and analysis of *Repräsentierung* can proceed is to generate the homogeneous sequences of elements that make possible the universal determination that Cassirer attributed to the power of ideal synthesis and formal symbolization. But the abstraction and analysis of *Repräsentierung* can also allow for the structural articulation of the concrete. We can conclude from this that the final mode of linguistic *Repräsentierung* enables the human sciences to function at times like the natural sciences and generate homogeneous systems that have universal import. But since the human sciences do not merely represent the world through thought, they must also express and articulate the way we experience ourselves as embedded in the world through practices. Although the human and the natural sciences share many methods, some methods will differ given their distinctive tasks. But even they can be traced back to common linguistic and symbolical operations.

The initial task of the human sciences is to orient us to the world. This precedes the more idealizing functions that apply to universal systems. Dilthey follows Hegel by calling the original framework through which we make sense of things »objective spirit.« But he differs from Hegel by considering objective spirit as a sphere of commonality merely valid for elementary understanding. This sphere of commonality is not yet a sphere of universality. It is always historically conditioned both in time and place.

Among the components of objective spirit are the natural language and social conventions that we are born into and grow up with. There is always something local about the commonality that serves as the context of elementary understanding. The initial intelligibility (*Verständnis*) provided by objective spirit makes possible communication, but does not yet produce genuine understanding (*Verstehen*). Objective spirit frames the reflexive awareness that orients lived experience, but this local context of communication merely produces

<sup>27</sup> Dilthey, Formation, 149.

the intelligibility of the self-evident (*das Selbstverständliche*) or what Heidegger would call pre-understanding. Dilthey seeks a higher mode of understanding that can make things evident with the aid of cognitive analysis. For such higher understanding, more general contexts must be brought into play. Each of the human sciences relates what is already intelligible within the sphere of commonality to some universal system that considers only certain factors. Thus a historical event already familiar on the basis of firsthand reports and newspaper accounts can also be analyzed in political, economic, and sociological terms. All the sciences attempt to replace the tradition-based terminology of common natural languages with the more technical symbolism made possible by abstract analysis, but for the human sciences there always comes a point when that kind of universal re-presentation must be referred back to more concrete life situations. The ultimate task of the human sciences is to allow the various ways of representing historical life to contribute to the recognition of individuality. This would involve a shift from higher or cognitive understanding to a third level of reflective understanding. It is important to realize that even our own individuality cannot be directly understood. The reflexive awareness provided by our lived experience constitutes an essential entry point into the grasping of life, but it does not produce a reflective understanding of life until it takes into account how it objectifies itself. The challenge for hermeneutics is to explicate lived experience in terms of its expressions and to find the proper meaning contexts that allow us to define their understanding. This is a circular process: the move from lived experience to expression is progressive, the process of understanding is regressive.

Whereas Cassirer saw the focused understanding made possible by qualifying concept formation as a merely suggestive mode of symbolization, Dilthey places this kind of understanding at the heart of the human sciences. One of the contributions of historical understanding is to be able to show how some particular events can bring a whole movement into focus or how an individual life can give a unity to a period. To be able to discern how more general forces intersect in a specific phenomenon is a skill that human scientists share with artists. It is also a way of limiting the extent to which the human sciences can transform the reality of lived experience into the symbolism of universal systems.

The understanding of human experience requires not just a process of mental representing and logical representation, but also some

form of either discursive or articulative expression. Dilthey is emphatic about how an expression of lived experience can disclose »more of the nexus of psychic life than any introspection. ... It draws from depths not illuminated by consciousness.«<sup>28</sup> We see this already in everyday discourse and exclamations, but more so in the power of poetic language to enhance and complete lived experience. The significance of articulative expression becomes especially evident when Dilthey examines musical symbolism. The creation of a musical composition does not begin with inner mental representations of things that are then expressed musically, but involves a direct participation in a musical medium from the start. Dilthey writes: »There is no duality of lived experience and music, no double world, no carryover from the one to the other. Genius is simply living in the tonal sphere as if it alone existed; all fate and suffering is forgotten in this tonal world, but in such a way that they are all still there.«<sup>29</sup> Living in the world of tones is to be able to articulate experience through an objective medium. Here the inner-outer distinction is subverted, but not in a way that undermines the basis for preserving a sense of self.

Discursive and articulative modes of expression open up self-understanding through a process of objectification, whether the medium for it is comprised of ordinary languages, abstract signs, musical tones or visual lines. The public medium to which elementary understanding orients itself is what we have called objective spirit and this provided the commonality of one's native language. The symbolic representation needed for higher understanding allows us to relate to more universal contexts with homogeneous constituents, as Cassirer indicates, but discursive and articulative modes of expression have the capacity to also return us to more basic local contexts.

The task of both higher and reflective understanding, as defined by Dilthey's hermeneutics, is to bring the appropriate contexts to bear in defining the meaning of things and interpreting the historical significance of human achievements. This makes hermeneutics a consummatory discipline rather than the preliminary classificatory endeavor that it is for Cassirer. For Cassirer hermeneutics analyzes the basic forms that can be found in the achievements of human culture, but it is subsidiary to the kind of functional explanations that a theory

<sup>28</sup> Dilthey, Formation, 227.

<sup>29</sup> Dilthey, Formation, 242.

of symbolic forms makes possible. Given Cassirer's greater stress on the formal syntactical features of language, it is not surprising that his theory is less focused on what they can contribute to historical understanding than Dilthey's structural semantical approach which was geared to the human sciences from the start.

# Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in der Philosophie Wilhelm Diltheys\*

Gudrun Kühne-Bertram

In dem vorliegenden Aufsatz werden das Wissenschaftsverständnis Wilhelm Diltheys sowie seine Auffassung des Verhältnisses von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften untersucht. Dass Dilthey keine strikte Trennung beider Wissenschaftsgruppen anstrebte, sondern vielmehr ihre Komplementarität und Korrelativität zu begründen und ihren gemeinsamen Ursprung in der menschlichen Natur aufzufinden und zu verankern suchte, soll deutlich gemacht werden.

## 1. Diltheys Wissenschaftsverständnis und sein Versuch einer Grundlegung der Geisteswissenschaften

Alles Wissen entsteht für Dilthey im »Übergang aus dem Erleben zum Urteil«.<sup>1</sup> Denn ein »kontinuierlicher Zusammenhang geht von der Wahrnehmung zur Anschauung, von da zum diskursiven Denken [...] und von da zur Wissenschaft. Ebenso aufwärts vom Gefühl und der Zwecksetzung«.<sup>2</sup> Das Wissen erstreckt sich auf die Bereiche der Wahrnehmung, die Einschätzung und Bewertung der Wirklichkeit und das daraus resultierende regelgeleitete Handeln sowie auf die Reflexion über die Werte und Normen unseres Tuns bis hin zur höchsten Ausprägung des Wissens in den Wissenschaften. Diltheys Theorie des Wissens will damit »universal« sein.

Die Akte des Wissens sondert Dilthey demgemäß in Urteile über Wirklichkeit, Werturteile sowie Regeln und Normen. Da das Wissen

---

\* In leicht veränderter Form zuerst erschienen in: Gudrun Kühne-Bertram: Konzeptionen in einer lebenshermeneutischen Theorie des Wissens. Interpretationen zu Wilhelm Dilthey, Georg Misch und Graf Paul Yorck von Wartenburg. Würzburg 2015, 149–169.

<sup>1</sup> GS XXIV, 36.

<sup>2</sup> GS XXIV, 204.

nicht auf den Bereich der Diskursivität beschränkt ist, kann es – in einem weiten Sinne genommen – auch vordiskursiv sein. D.h. für Dilthey ist auch das Urteil nicht notwendig an die Aussageform gebunden. So gibt es auch vordiskursive Urteile. Das Wissen im engeren Sinne jedoch definiert Dilthey als »jede Aussage, die mit dem Bewußtsein der Gültigkeit auftritt«, motiviert durch das Streben des menschlichen Denkens nach Allgemeingültigkeit.<sup>3</sup>

Die Theorie des Wissens und der Wissenschaften versteht Dilthey als die Reflexion über die Entstehung des Wissens in allen seinen Aspekten, über die Prozesse der Wissengewinnung sowie die Entwicklung des Wissens in den Wissenschaften im Laufe der Menschheitsgeschichte. Dieses »Wissen von allem Wissen« ist für Dilthey die Philosophie. Sie ist die »systematische und architektonische Macht«, welche die verschiedenen Arten des Wissens miteinander verknüpft.<sup>4</sup> Die Philosophie soll *alles* Wissen zum Ausgangspunkt nehmen. Sie soll sich auf den »vorphilosophischen Standpunkt und den ganzen Inbegriff von Leben, Erfahren und Wissen« beziehen und damit auch auf das »Wissen von Werten, Zwecken und Normen«.<sup>5</sup> Dilthey bestimmt so die Philosophie als die »Lehre vom Wissen, von den Wissenschaften«, als »Theorie der Theorien«.<sup>6</sup> Damit fasst er sie auch als Logik, denn diese ist »das Wissen vom Wissen«.<sup>7</sup> Ihr Gegenstand reicht von der einzelnen aktuellen Sinneswahrnehmung und dem individuellen Erlebnis »bis zu dem Zusammenhang der Wissenschaften«.<sup>8</sup> Ihr »Stoff ist der Inbegriff alles Denkens, das im Menschen geschlecht entwickelt worden ist, aufwärts von den elementaren Operationen bis zum abstrakten Bewußtsein über Theorie«.<sup>9</sup> Die logische Analyse soll deshalb alle Denkleistungen umfassen, »wie sie sich vom wortlosen Denken erstrecken bis zur Entwicklung der Theorie«, welche letztlich das Denken selbst zum Gegenstand hat.<sup>10</sup>

Die Struktur des Wissens entspricht nach Diltheys Auffassung dabei immer der Struktur des Lebens.<sup>11</sup> Denn alles menschliche Stre-

---

<sup>3</sup> GS XXIV, 11 und GS VIII, 121.

<sup>4</sup> GS XXIV, 172.

<sup>5</sup> GS XXIV, 60 und 174.

<sup>6</sup> GS XXIV, 4.

<sup>7</sup> GS XXIV, 89.

<sup>8</sup> GS XXIV, 205.

<sup>9</sup> GS XXIV, 56 f.

<sup>10</sup> GS XXIV, 196.

<sup>11</sup> GS XXIV, 67.

ben, und damit auch das Wissen-Wollen, hat seine Grundlage in den »Bedürfnissen der menschlichen Natur«.<sup>12</sup> So ist für Dilthey die Lehre vom Wissen oder, wie er sagt, die Wissenschaftslehre anthropologisch zu begründen. In seiner Theorie des Wissens versucht er, auf dem Wege der Reflexion oder, wie er es nennt, der Selbstbesinnung zurückzugehen auf die »Erlebnisse des Erkenntnisprozesses«, in denen alles Wissen entsteht,<sup>13</sup> und er will damit den Ursprung des Wissens und die geschichtliche Entwicklung desselben zu Bewusstsein bringen. *Erkenntnis* definiert er deshalb als fortschreitende Bewusstmachung von Wirklichkeit.<sup>14</sup> Da uns die Realität in unserem empirischen Bewusstsein, und zwar nur in ihm gegeben ist, bedeutet *Erkenntnis* für Dilthey: Analyse der auf dem Boden des empirischen Bewusstseins gewonnenen Erfahrung.<sup>15</sup>

Nach mehr als 100 Jahren nach seinem Tod gilt Dilthey immer noch als derjenige Philosoph, der den Versuch unternahm, die Geisteswissenschaften als eine eigenständige Gruppe von Wissenschaften neben den Naturwissenschaften zu etablieren. Basierend auf seiner Überzeugung, dass die innere und äußere Natur zusammen »die eine ganze Welt der Erscheinungen« bilden und der Mensch deshalb in der Wissenschaft »der inneren und der äußeren Natur in gleicher Weise als Erfahrender« gegenüber stehe,<sup>16</sup> ist es aber Diltheys fernes Ziel, die komplementäre Zusammengehörigkeit von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften zu begründen und damit den Aufbau des »globus intellectualis« durchsichtig zu machen. Denn jede einzelne Wissenschaft ist darauf beschränkt, immer nur »Teilinhalte der komplexen Wirklichkeit« erfassen zu können.<sup>17</sup> Das anzustrebende Ziel der Wissenschaft im Ganzen aber ist für Dilthey die Erkenntnis der Wirklichkeit als ein »lebendiges Ganzes«.<sup>18</sup> Mit diesem Ziel vor Augen bemüht er sich zunächst, veranlasst durch die Wissenschaftssituation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, um eine allen Geisteswissenschaften gemeinsame erkenntnistheoretisch-logische Grundlage sowie um eine Klärung ihrer disziplinären Ordnung untereinander. Er versucht damit, ein System der Geisteswissenschaften

---

<sup>12</sup> GS XXIV, 17.

<sup>13</sup> GS VII, 10.

<sup>14</sup> Vgl. GS XIX, 355; GS XXIV, 72 f.

<sup>15</sup> GS XVIII, 193; GS V, 434.

<sup>16</sup> GS XVI, 444.

<sup>17</sup> GS I, 81 f.

<sup>18</sup> GS I, 87.

neben dem der Naturwissenschaften zu etablieren<sup>19</sup> und intendiert damit eine »*nicht hierarchische* Relationierung von Natur- und Geisteswissenschaften«.<sup>20</sup>

Ein Motiv für sein Bestreben nach einer wissenschaftstheoretischen und klassifikatorischen Untersuchung der Geisteswissenschaften in ihrem Verhältnis zu den Naturwissenschaften war vermutlich Diltheys in den 1860er Jahren beginnende Auseinandersetzung mit dem Materialismus des mittleren 19. Jahrhunderts.<sup>21</sup> In seinem frühen Aufsatz *Materialismus der Naturwissenschaft*, der 1863 in der *Berliner Allgemeinen Zeitung* erschien, betont Dilthey, dass sich die Naturwissenschaften zwar auf die Erkenntnis der äußeren Natur beschränken, dabei jedoch immer mit Grundbegriffen wie Substanz, Kraft, Ursache und Wirkung operierten, die eigentlich keine Gegenstände der äußeren Erfahrung seien. Dennoch bildeten sie das Fundament dieser Wissenschaften. Ohne diese meta-physischen Begriffe und ohne diejenigen logischen Operationen, welche »zugleich der inneren Welt« angehören,<sup>22</sup> sei die Erfassung der Außenwelt gar nicht möglich. Deshalb seien im Laufe der Wissenschaftsgeschichte, insbesondere seit Kant, die »induktiven Methoden« der Naturwissenschaften durch die »kritische« ergänzt worden. Die Wissenschaften seien damit auf den Weg zu einer »Einheit einer ganz ineinander verschlungenen Erfahrungswissenschaft der inneren und äußeren Natur« gebracht worden.<sup>23</sup> Doch diese positive Entwicklung blockiere nun der moderne Materialismus. Er isoliere das Studium der Außenwelt, und er verhindere damit »das sich allmählich entwickelnde Ganze einer Wissenschaft der inneren und äußeren Welt«.<sup>24</sup> Er durch-

---

<sup>19</sup> GS XIX, 301.

<sup>20</sup> A. Albrecht: »Stockphilologen einerseits« und »blos beobachtende Naturforscher anderseits«. Zu Wilhelm Diltheys (1833–1911) Vorstellung von der *universitas literarum* und seinem Ideal disziplinärer Konzilianz, in: B. Peters, E. Schütz (Hrsg.): 200 Jahre Berliner Universität. 200 Jahre Berliner Germanistik. Frankfurt a. M. 2011, 81–104, hier 92; vgl. auch 95 f.

<sup>21</sup> Zu Diltheys Kritik am Materialismus und seiner Stellung zum Positivismus vgl. G. Kühne-Bertram: Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Materialismus-Streits in den Philosophien von Schülern F. A. Trendelenburgs, in: K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke (Hrsg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 1: Der Materialismus-Streit. Hamburg 2007, 142–176, hier 158–163.

<sup>22</sup> GS XVI, 445.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

schneide die Einheit der Wissenschaften und falle so hinter das Stadium des modernen kritischen Standes der wissenschaftlichen Forschung zurück.<sup>25</sup>

Im Materialismus des mittleren 19. Jahrhunderts sieht Dilthey die Gefahr einer neuen, und zwar einer »naturwissenschaftlichen« Metaphysik aufziehen.<sup>26</sup> Er fragt: »Was verleitet Männer der Wissenschaft, sich immer von neuem über den unbestreitbaren Satz hinwegzusetzen, daß die Berechtigung der Erfahrungswissenschaften da aufhört, wo die Möglichkeit der Erfahrung ein Ende hat.«<sup>27</sup> Um dem entgegen zu wirken, sollen die Wissenschaften des Geistes *als Wissenschaften* begründet und damit ein Anfang gemacht werden, die Wissenschaft im Ganzen zu konstituieren. Denn nur wenn die Selbstbesinnung, d. h. eine auf die gesamte Wirklichkeit gegründete Erkenntnistheorie als Grundlage der Wissenschaften und damit auch der Geisteswissenschaften »positiv« ausgebildet würde, könne das »geistige Leben Europas« erneuert werden. »Allein indem die Geisteswissenschaften im Bewußtsein ihrer unerschütterlichen Grundlagen und ihrer ebenbürtigen Stellung sich aufbauen« könne die »Einheit der deutschen Weltansicht« herbeigeführt werden.<sup>28</sup> Alle Wissenschaften, also auch die Geisteswissenschaften, sollen somit nach der Forderung Diltheys auf den Weg eines »vorsichtigen« und »kritischen« Positivismus gebracht werden.<sup>29</sup> Allerdings befanden sich im mittleren 19. Jahrhundert die Geisteswissenschaften noch in einem Zustand, der dem der Naturwissenschaften zur Zeit Galileis vergleichbar sei.<sup>30</sup> Für eine »Revolut[i]on« auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften, die »ebenso tiefgreifend« sei wie diejenige, welche »die Naturwissenschaften durch Galilei und Newton erfuhren«, sah Dilthey bereits in den 1860er Jahren viele Anzeichen.<sup>31</sup>

Geistige und materielle Phänomene sind nach Ansicht Diltheys grundverschieden und damit unvergleichbar. Deshalb hält er eine »Ableitung von geistigen Tatsachen aus denen der mechanischen Naturordnung« für unmöglich.<sup>32</sup> Auch eine Parallelisierung von physio-

<sup>25</sup> Vgl. GS XVI, 446.

<sup>26</sup> GS XIX, 275.

<sup>27</sup> GS XVI, 448 und GS XIX, 275.

<sup>28</sup> GS XVIII, 80.

<sup>29</sup> Vgl. GS XIX, 275.

<sup>30</sup> Vgl. GS XVIII, 19, 47, 214.

<sup>31</sup> GS XVI, 448.

<sup>32</sup> GS I, 11.

logischen Vorgängen und seelischen Erscheinungen lehnt er strikt ab.<sup>33</sup> Denn es gibt keinen erkennbaren Übergang von der »Mechanik des Gehirns zu der entsprechenden Tätigkeit des Bewußtseins«:<sup>34</sup> Wo wir »vom äußerem Auffassen zum inneren Gewahren übergehen sollen: da verlassen uns alle Mittel des Erkennens«.<sup>35</sup> Grundsätzlich ist daher für Dilthey die Übertragung naturwissenschaftlicher Methoden auf das Gebiet der Geisteswissenschaften der falsche Weg. Vielmehr haben die Geisteswissenschaften ihr Erkenntnisbemühen – so wie auch die Naturwissenschaften – an die Natur ihrer Objekte anzupassen.<sup>36</sup> Sie müssen ihre eigenen, den Erkenntnisobjekten gemäßen Methoden und Gesetze finden.

Der Gegenstand der Geisteswissenschaften ist für Dilthey die Wirklichkeit, welche in dem »System der [psycho-physischen, G. K.-B.] Lebenseinheiten« besteht.<sup>37</sup> Deshalb ist deren Theorie die Basis dieser Wissenschaften. Er bestimmt sie als die »wahre Psychologie«. Sie soll nicht nur, wie die damals herrschende Psychologie, das Individuum im Blick haben, sondern vielmehr den Einzelmenschen im Geflecht seiner mitmenschlichen Beziehungen und Bindungen, seiner Abhängigkeiten von der natürlichen Umwelt und seiner geschichtlichen Gewordenheit. Die von ihm geforderte empirische, beschreibend und zergliedernd vorgehende Psychologie bezeichnet Dilthey bisweilen auch als »Anthropologie«, denn sie soll letztlich die Menschheit im Ganzen und deren Geschichte zum Gegenstand haben.<sup>38</sup>

Das angestrebte höchste Ziel der Psychologie, wie der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt,<sup>39</sup> ist nach Dilthey die Aufstellung von Gesetzen.<sup>40</sup> Sie soll die »realen Faktoren« des geistigen Lebens und ihre Beziehungen zueinander durch die »Zerlegung der [psychischen] Wirklichkeit« aufweisen. Ein solches deskribierendes und analysierendes Verfahren ist, so Dilthey, den Geisteswissenschaften und den Naturwissenschaften gemeinsam.<sup>41</sup> Wenn auch der psy-

---

<sup>33</sup> GS V, 142 f.

<sup>34</sup> GS XXII, 139.

<sup>35</sup> GS XXII, 137.

<sup>36</sup> GS V, 143.

<sup>37</sup> GS I, 15.

<sup>38</sup> Vgl. GS XVIII, 54 und 5; GS I, 29, 31, 34.

<sup>39</sup> Vgl. GS XIX, 270.

<sup>40</sup> GS XXI, 275, vgl. 200.

<sup>41</sup> Vgl. GS V, 173 f.

chische Zusammenhang kein »mechanischer Naturzusammenhang« und deshalb auch nicht gänzlich durch die Gesetze des mechanischen Naturlaufs zu erklären sei,<sup>42</sup> so dürfe er doch andererseits auch nicht von physischen und physiologischen Vorgängen abgetrennt werden. Denn psychische Tatbestände und Vorgänge korrelierten regelmäßig mit physischen, und es bestehe kein Zweifel daran, dass »das höhere Geistesleben von den Organen« abhängig sei.<sup>43</sup> Auch zwischen dem Nervensystem und dem Bewusstsein bestehe ein »System von Beziehungen«.<sup>44</sup> Überhaupt schließe sich die »Anschauung des psychologischen Prozesses an die des physiologischen«.<sup>45</sup> Deshalb gehören Psychologie und Physiologie für Dilthey aufs Engste zusammen, zumal z. B. die »Gesetze der Physiologie« »unentbehrliche Hilfsmittel« für die Psychologie enthielten.<sup>46</sup> Diese sei das »reale Bindeglied« zwischen der Erforschung des körperlichen und des geistigen Lebens.<sup>47</sup> Dennoch dürfe die Psychologie oder Anthropologie nicht den Naturwissenschaften zugeordnet werden. Zugleich aber könne sie auch »nur mit Hilfe der Ergebnisse der Physiologie wissenschaftlich vollendet« werden.<sup>48</sup> Das letzte Ziel eines gelungenen Brückenschlags zwischen Psychologie und Physiologie, welcher durch beider Erforschung der Beziehungen zwischen körperlichem und geistigem Leben vollzogen würde, steht nach Ansicht Diltheys noch aus. Dies wäre die angestrebte Theorie des psycho-physischen Ganzen der Lebenseinheit,<sup>49</sup> und zugleich, so kann man ergänzen, wäre damit die Korrelativität von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften exemplarisch deutlich gemacht.

Am Beispiel der in seinem Sinne verstandenen Psychologie als der Grundwissenschaft der Geisteswissenschaften macht Dilthey klar, dass alle Geisteswissenschaften ihre Basis in der Naturerkennnis haben.<sup>50</sup> Deshalb ist für ihn auch das Studium der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit von der Naturerkennnis unabtrennbar.<sup>51</sup>

---

<sup>42</sup> Vgl. GS I, 10 ff.

<sup>43</sup> GS XXI, 264.

<sup>44</sup> Dilthey-Nachlass im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Faszikel 191, Blatt 75.

<sup>45</sup> GS XVIII, 115.

<sup>46</sup> GS XXI, 204.

<sup>47</sup> GS XVIII, 61.

<sup>48</sup> GS XXI, 203.

<sup>49</sup> GS XXI, 251 f.

<sup>50</sup> GS I, 14, 18 f.

<sup>51</sup> GS I, 17, 19.

Denn alles Geistige ist abhängig vom Naturzusammenhang; jede »psychische Aktion zeigt sich nur vermittels des Nervensystems mit einer Veränderung innerhalb unseres Körpers verbunden«.<sup>52</sup> Diese Abhängigkeit des Geistigen vom Körperlichen und dementsprechend die Dependenz der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften ist sogar eine doppelte, wie Dilthey ausführt, da wir in unserem Handeln zum einen durch natürliche Gegebenheiten bestimmt sind und zum anderen, weil die Körperwelt die Mittel zur Erreichung unserer Ziele und Zwecke bereitstellt, aufgrund derer wir auf diese wiederum verändernd einwirken. Den Geisteswissenschaften kann somit nur eine »relative Selbständigkeit« im Aufbau des Gesamtsystems der Wissenschaften zugesprochen werden – ebenso wie auch den Naturwissenschaften: Denn die »Tatsachen des Geistes« bilden die »oberste Grenze der Tatsachen der Natur, die Tatsachen der Natur bilden die unteren Bedingungen des geistigen Lebens«.<sup>53</sup> Weil die Abgrenzungen beider Wissenschaftsgruppen gegeneinander relativ sind, vermischen sich auch nach Meinung Diltheys in vielen Bereichen die Erkenntnisse der Naturwissenschaften mit denen der Geisteswissenschaften.<sup>54</sup>

Im Gegensatz zu seinem philosophischen Freund und Dialogpartner, dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, der die Naturwissenschaften »systematisch« keineswegs für die Grundlage der Geisteswissenschaften hält, da die Wirkungen von Person zu Person sowie das gegenseitige Verstehen weder »ontisch« noch »somatisch« bedingt seien,<sup>55</sup> vertritt Dilthey die Auffassung, dass die Geisteswissenschaften »auf der Grundlage der Naturwissenschaften die an den Sinnesobjekten auftretenden geistigen Tatsachen« und deren Zusammenhänge zu studieren haben.<sup>56</sup> »Sonach sind historisch und systematisch die Naturwissenschaften Voraussetzung und Grundlage der

---

<sup>52</sup> GS I, 16.

<sup>53</sup> GS I, 17, 416.

<sup>54</sup> GS I, 17 f. – Auch der Mediziner, Physiologe und Physiker H. von Helmholtz beschreibt ein »Ineinandergreifen« von Natur- und Geisteswissenschaften in: H. Helmholtz: Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesammtheit der Wissenschaft (1862), in: Ders.: Populäre wissenschaftliche Vorträge. Erstes Heft. Braunschweig 1865, 1–29, hier 28.

<sup>55</sup> Vgl. den Brief Paul Yorcks an Dilthey vom 21. 10. 1895 in: S. von der Schulenburg (Hrsg.): Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897. Halle/Saale 1923, 190–194, hier 192 f.

<sup>56</sup> GS V, 248.

Geisteswissenschaften.«<sup>57</sup> Der letzte Grund hierfür liegt darin, dass wir selbst Natur und deshalb auch dem »starren Nexus der Kausalität« unterworfen sind.<sup>58</sup> So müssen die »geistigen Thatsachen« dem »Netz des denknothwendigen Zusammenhangs, welches die Naturwissenschaften feststellen, in einer ganz bestimmten Weise eingeordnet werden«, allerdings ohne dadurch die »relative Selbständigkeit der geistigen Welt« zu beeinträchtigen.<sup>59</sup>

## 2. Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften

Wie die Naturwissenschaften so haben nach Dilthey auch die Geisteswissenschaften das Ziel, Gesetze aufzustellen. Denn diese durchziehen die Natur ebenso wie das geistige Leben und die Geschichte. Sowohl in unserem Körper als auch in unserem geistig-seelischen Leben laufen Vorgänge regel- und gesetzmäßig ab.<sup>60</sup> Eine weitere Gemeinsamkeit beider Gruppen von Wissenschaften liegt in der Anwendung der Methode der Beschreibung von regelmäßigen organischen Abläufen einerseits und von Entwicklungen im individuellen und kulturellen Leben andererseits: Wie der Botaniker die Entwicklung einer Eichel von der Saat bis zur Reife der Frucht beschreibt, »ganz so beschreibt der Psychologe in Entwicklungsgesetzen und in Gleichförmigkeiten der Abfolge« die Entwicklung der psychischen Struktur.<sup>61</sup> »Wie der Botaniker die Pflanzen in Klassen ordnet und das Gesetz ihres Wachstums erforscht, so muß der Zergliederer der Philosophie die Typen der Weltanschauung aufsuchen und die Gesetzmäßigkeiten in ihrer Bildung erkennen.«<sup>62</sup>

*Gesetz* definiert Dilthey als einen Begriff, der in Wirklichkeit nur ein Verhalten von realen Gegebenheiten oder Vorgängen zu-

---

<sup>57</sup> GS V, 252; vgl. 248 sowie GS I, 14,16, 19, 416; GS XX, 129.

<sup>58</sup> GS XX, 326.

<sup>59</sup> W. Dilthey: Briefwechsel: 1852–1911. Bd. I: 1852–1882. Hrsg. von G. Kühne-Bertram und H.-U. Lessing. Göttingen 2011, 886.

<sup>60</sup> Vgl. GS XX, 327. – Hilfreich und weiterführend wäre hier vielleicht C. Stumpfs Unterscheidung von »Strukturgesetzen« und »Kausalgesetzen«, nicht nur in den Natur-, sondern besonders auch in den Geisteswissenschaften. Vgl. C. Stumpf: Zur Einteilung der Wissenschaften. Aus den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1906. Berlin 1907, 61 f.

<sup>61</sup> GS V, 221.

<sup>62</sup> GS V, 380.

einander enthält, den unser Denken aber »absondert« und isoliert, und der deshalb als etwas dem Wirklichen Vorausliegendes erscheint, »unter dessen Macht das Seiende tritt«.<sup>63</sup> Gesetze sind damit im Grunde nichts anderes als der sprachliche Ausdruck der Erfahrungen von Beziehungen zwischen Realem. Durch deren Abstraktion erscheinen sie als dem Wirklichen vorausliegend und dieses in seinen Verhältnissen regelnd, zumal in neuen Erfahrungen immer wieder ihre Geltung bestätigt wird. Dies gilt für alle Gesetze, sowohl in den Naturwissenschaften als auch in den Geisteswissenschaften, und ebenso gilt es für beider Grundwissenschaften, die Mathematik und die Psychologie. So werden z. B. die »Grundverhältnisse des materiellen Realen [...] in den allgemeinen Wahrheiten der Mathematik ausgesprochen«, und in der Psychologie werden die »Grundverhältnisse des Räumlichen [...] unbewußt zur Gesetzmäßigkeit der Raumvorstellung ausgebildet«.<sup>64</sup>

Dass die Denknotwendigkeit als ein »unvordenkliches Schicksal« allem Wirklichen immer vorausgesetzt und übergeordnet worden sei, hat nach der Auffassung Diltheys fatale Konsequenzen für die Grundlegung der Wissenschaften gehabt. Diese »verhängnisvolle Verkehrung« von Wirklichem und Gedachtem habe, so z. B. in den Philosophien Hegels oder auch Herbarts, zur Folge gehabt, dass man glaubte, »ein einziger Zusammenhang von notwendiger Verkettung« umspanne die gesamte Natur und den Geist.<sup>65</sup> Dilthey dagegen will die Wissenschaften auf den Boden der Tatsachen des Bewusstseins und der Erfahrung zurückführen. Empirische Gesetze der Psychologie nennt er so diejenigen Aussagen, die »gewisse Regelmäßigkeiten« beschreiben, welche an »Teilvorgängen, Teilinhalten des psychischen Lebens«, die miteinander in Beziehung stehen, festgestellt werden.<sup>66</sup> Auch psychologischen Erklärungen räumt Dilthey daher in gewissen Grenzen eine Berechtigung innerhalb der von ihm angestrebten analysierenden und beschreibenden Psychologie ein. Auch die Geisteswissenschaften sind seiner Auffassung nach zum Teil »erklärender Natur«.<sup>67</sup> Dependenzen bestehen sowohl in unserer äußeren, körperlichen als auch in unserer inneren psychischen Natur. Als

---

<sup>63</sup> GS XIX, 87.

<sup>64</sup> GS XVIII, 190f.

<sup>65</sup> GS XIX, 88.

<sup>66</sup> GS XIX, 94.

<sup>67</sup> GS XVIII, 21.

Teil derselben sind auch wir dem »starren blinden Nexus der Notwendigkeiten unterworfen«. Und aus diesem Grund gibt es auch in diesen Bereichen der Geisteswissenschaften durchaus eine »strenge Erkenntnis«.<sup>68</sup> Ganz auf dieser Linie äußert sich auch Diltheys Berliner Kollege C. Stumpf: In der deskriptiven Psychologie könne eine »begriffliche Trennung von Beschreibung und Erklärung« nicht streng durchgeführt werden.<sup>69</sup>

Dilthey teilt nach eigener Aussage die »Grundansichten des Empirismus«, nach dessen Überzeugung die Phänomene und deren Verknüpfungen untereinander die Welt für uns konstituieren. »Die ganze Frage nach dem Realen dahinter« sei »transzendent«. Er sieht es als die Aufgabe der Wissenschaftslehre an, den »empiristischen Standpunkt« konsequent durchzuführen, um so zu einer wahren und objektiven Welterkenntnis zu gelangen.<sup>70</sup> So schreibt er 1872 an Herman Grimm: »Der Empirismus, mit welchem ich die ehrenamen Fakultäten in Schrecken zu setzen gedenke, wächst beinahe ohne daß ich mich bemühe.«<sup>71</sup> Dennoch distanziert sich Dilthey bekanntlich von einem Empirismus, der von »dogmatischen Voraussetzungen« ausgeht, wie z. B. der englische Empirismus oder derjenige Wilhelm Wundts. Seine eigene Position charakterisiert er demgegenüber als die des »Empirikers«.<sup>72</sup> Sein Standpunkt ist derjenige der Erfahrung, der unbefangenen Empirie »auch gegenüber dem Empirismus«.<sup>73</sup>

Gemeinsam sei den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften die »Richtung auf objektive Erkenntnis« und Wissen,<sup>74</sup> und so fühlt sich Dilthey in seinem Bestreben, das Leben voraussetzungslös aus ihm selber aufzuklären zu wollen, »dem Positivismus verwandt«.<sup>75</sup> Auch »experimentellen Methoden« räumt Dilthey einen Platz in den Geisteswissenschaften ein, z.B. in der Psychologie oder

<sup>68</sup> GS XX, 327.

<sup>69</sup> C. Stumpf: Zur Einteilung der Wissenschaften, a.a.O., 63.

<sup>70</sup> GS XVIII, 186.

<sup>71</sup> W. Dilthey: Briefwechsel, a.a.O., 641.

<sup>72</sup> GS XXI, 110. – Vor diesem Hintergrund ist Diltheys Diktum »Protest der Empirie gegen den Empirismus« zu verstehen. Vgl. W. Dilthey: Briefwechsel, a.a.O., 799 sowie GS XVIII, 193.

<sup>73</sup> GS I, 81. – Vgl. hierzu U. Dierse: »Empirie und nicht Empirismus«. Diltheys Verhältnis zu Auguste Comte und zum Positivismus seiner Zeit, in: Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte. Hrsg. von G. Scholtz. Göttingen 2013, 53–63.

<sup>74</sup> GS VII, 313.

<sup>75</sup> GS V, 4. – E. Husserl z.B. fühlte sich nach eigener Aussage von der »starken Hinneigung zum Positivismus« in Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* abge-

in der Ästhetik.<sup>76</sup> »Induktion, Deduktion, Experiment« etc. sind für ihn Vorgehensweisen der Natur- wie auch der Geisteswissenschaften. Methoden, wie die Analyse, Beschreibung, Vergleichung oder Erklärung, seien zwar, so Dilthey, ursprünglich naturwissenschaftliche Wege der Erkenntnisgewinnung, insbesondere der Biologie, sie kommen aber auch in den Geisteswissenschaften zur Anwendung.<sup>77</sup> Ebenso stammen nach Dilthey Begriffe, wie »Gattung, Art, Typus, Entwicklung, Milieu, innere Form, Struktur« etc. aus den Naturwissenschaften, doch auch die Geisteswissenschaften arbeiten mit ihnen,<sup>78</sup> wenn auch in jeweils spezifischer Weise.

Die Psychologie als Grundwissenschaft der Geisteswissenschaften ist für Dilthey, wie jede Wissenschaft, eine Erfahrungswissenschaft, d.h. eine empirische Wissenschaft.<sup>79</sup> Die »theoretische« oder konstruktive Psychologie des 19. Jahrhunderts muss seiner Ansicht nach zu ihrer wirklichen Grundlage eine »empirische oder »beschreibende« Psychologie bzw. Anthropologie haben, welche in ihrer ausgearbeiteten Gestalt die Basis der Philosophie und der Geisteswissenschaften wäre,<sup>80</sup> wie die Mathematik für die Naturwissenschaften.<sup>81</sup> Doch es sei ein Aberglaube, dass es eine solche empirische, d.h. »wissenschaftliche« Psychologie bereits gäbe.<sup>82</sup>

Obwohl Dilthey die Aufstellung von Gesetzen als das erklärte und höchste Ziel der Wissenschaften ansieht, muss er doch einräumen, dass Gesetze oder Gesetzmäßigkeiten in den Geisteswissenschaften schwer aufzufinden und festzustellen sind. Denn die kleinsten unteilbaren Einheiten dieser Wissenschaften sind Individua und daher letztlich untereinander unvergleichbar:<sup>83</sup> Sie sind daher für die »erklärende Wissenschaft ein Unauflösbares«.<sup>84</sup> »Wie überwinden wir doch«, so fragt er angesichts dessen, »die überall auf den Geisteswissenschaften lastende Schwierigkeit, allgemeingültige Sätze ab-

---

stoßen. Vgl. Husserliana Bd. 9: Phänomenologische Interpretationen. Vorlesungen Sommersemester 1925. Den Haag 1962, 34.

<sup>76</sup> GS V, 262.

<sup>77</sup> Vgl. GS V, 174 und GS XX, 318.

<sup>78</sup> GS V, 309.

<sup>79</sup> GS XIX, 389: »Alle Wissenschaft, alle Philosophie ist Erfahrungswissenschaft.«; vgl. GS XIX, 53 und GS XX, 128.

<sup>80</sup> GS XIX, 281 f., 307 f.; vgl. 391.

<sup>81</sup> GS V, 193; GS XXII, 248.

<sup>82</sup> GS XXI, 23.

<sup>83</sup> GS XVIII, 195.

<sup>84</sup> GS XVIII, 69.

zuleiten aus den inneren Erfahrungen, die so persönlich beschränkt, so unbestimmt, so zusammengesetzt und doch unzerlegbar sind?«<sup>85</sup> Wie sind psychische Gleichförmigkeiten mit der »Variabilität« und Geschichtlichkeit des Menschen zusammen zu bringen?<sup>86</sup> In der Einzigartigkeit der Individualität liegt für ihn der Grund, warum in den Geisteswissenschaften, anders als in den Naturwissenschaften, letztlich ein umfassendes »strenges Wissen« unmöglich ist.<sup>87</sup> Der Philosophie und den Geisteswissenschaften dürfe man deshalb keine »mathematisch stringenten Beweise« zumuten.<sup>88</sup> Denn, so räumt Dilthey ein, sie sind nicht in demselben Sinne Wissenschaft wie die Naturwissenschaften.<sup>89</sup> Er fragt verschiedentlich sogar, ob eine Erkenntnis der psycho-physischen Lebenseinheiten überhaupt möglich sei:<sup>90</sup> Wo ist »ein Mittel der Erkenntnis« in dem »nächtlichen Reich der unbestimmbaren, unerklärbar auf und untertauchenden Passionen«?<sup>91</sup>

Die Geisteswissenschaften als Erfahrungswissenschaften stellen zwar Tatsächlichkeiten und Gleichförmigkeiten fest, decken Zusammenhänge auf und formulieren Gesetze, aber eine vollständige Erkenntnis ist ihnen nicht möglich. Denn die Lebenswirklichkeit im Ganzen kann nicht restlos erklärt werden.<sup>92</sup> Wir können das Leben nur »in beständiger Annäherung« vergegenständlichen und erkennen.<sup>93</sup> Keine Wissenschaft vermag ein »individuelles Ganzes [...] exakt zu erklären«.<sup>94</sup> Diese Einsicht gilt letztlich für »unsere ganze Erkenntnis der Welt«, und damit auch für die Naturwissenschaften. Denn auch hier können wir »keinen Teil der Natur wirklich deduzieren. Das Ganze, dieses wunderbare Individuum des Erdganzen« ist auch für die »erklärenden Wissenschaften ein Unauflösbares«.<sup>95</sup> Die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten sind damit für Dilthey sowohl in den Geisteswissenschaften als auch in den Naturwissenschaften immer unaufhebbare kontingen.

---

<sup>85</sup> GS VI, 107.

<sup>86</sup> GS VI, 108.

<sup>87</sup> GS XVIII, 195: »Ein Wissen in derselben Art ist hier nicht möglich.«

<sup>88</sup> GS XX, 295.

<sup>89</sup> GS XIX, 276.

<sup>90</sup> GS I, 68.

<sup>91</sup> Ethica. Aus den Tagebüchern Wilhelm Diltheys (1854–1865), in: Mitteilungen aus dem Litteraturarchive in Berlin. Neue Folge 10. Berlin 1915, 61.

<sup>92</sup> Vgl. GS VII, 224 f.

<sup>93</sup> GS VII, 236.

<sup>94</sup> GS XVIII, 68.

<sup>95</sup> GS XVIII, 68 f.

Eine »Deduktion« geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse aber aus denen des Naturerkennens lehnt Dilthey strikt ab.<sup>96</sup> Aus diesem Grund polemisiert er auch gegen Konzeptionen naturwissenschaftlich orientierter Psychologie, die er mit F. A. Lange als »Psychologie ohne Seele« bezeichnet.<sup>97</sup> Auch sei die naturwissenschaftliche Art der Begriffsbildung irrelevant für die Geisteswissenschaften.<sup>98</sup> Gerade die »unterschiedliche Richtung der Begriffsbildung«, nicht aber eine prinzipielle Verschiedenartigkeit der Gegenstände ist für Dilthey ein Unterscheidungskriterium der zwei Wissenschaftsgruppen.<sup>99</sup> Beide weisen zwar terminologische Ähnlichkeiten auf, doch seien bei gleichem Namen die Methoden hier und dort häufig unterschiedliche, und die Begriffe, wie z.B. »Realität« oder »Objekt«, haben in den Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften verschiedene Inhalte.<sup>100</sup> Auch die Qualität, die Bedeutung und Relevanz des Wissens sei in beiden Wissenschaftsgruppen verschieden. Ein weiterer Unterschied zwischen ihnen liegt nach Meinung Diltheys darin, dass die Naturwissenschaften die Realität außer uns, die Geisteswissenschaften dagegen die »Realität von innen« darstellen.<sup>101</sup> Von ersterer haben wir nur »äußere Zeichen«, und wir können lediglich die Beziehungen und Verhältnisse der Phänomene untereinander erkennen. Im Unterschied hierzu sind uns die Erkenntnisgegenstände in den Geisteswissenschaften so gegeben, wie sie »an sich selber« sind.<sup>102</sup> Ein »Grundunterschied« zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften besteht somit darin, dass in ersteren ein Neben- und Nacheinander von Erscheinungen, die in die äußere Erfahrung fallen, erkannt wird. In letzteren dagegen ist durch die innere Wahrnehmung ein innerer Zusammenhang primär und unmittelbar gegeben, und die Erkenntnis ist deshalb hier eine qualitativ andere, sie ist nicht Sach-, sondern Selbsterkenntnis.

In den Jahren 1871–1882 beginnt Dilthey sein Programm einer

---

<sup>96</sup> Vgl. GS XVIII, 63.

<sup>97</sup> GS V, 159.

<sup>98</sup> GS VII, 197.

<sup>99</sup> GS XXIV, 284. – So ordnet Dilthey z.B. die konstruktive Psychologie den Naturwissenschaften, die Paläontologie den Geisteswissenschaften zu (ebd.).

<sup>100</sup> Vgl. GS VII, 70f.

<sup>101</sup> GS XVIII, 189.

<sup>102</sup> Vgl. GS XIX, 272f. – An diesem Punkt des prinzipiellen Unterschieds zwischen »Relationserkenntnis« und »Wesenserkenntnis« oder der »cognitio circa rem« und »cognitio rei«, wie er mit R. H. Lotze sagt, hat später Diltheys Schüler Georg Misch in seiner lebensphilosophischen Logik und Theorie des Wissens angeknüpft.

Grundlegung der Philosophie und der Geisteswissenschaften hinsichtlich einer adäquaten Erkenntnis- und Wissenstheorie sowie einer geeigneten »konkreten« Psychologie<sup>103</sup> und Anthropologie als dem Fundament nicht nur der Geisteswissenschaften, sondern aller möglichen Erkenntnis überhaupt auszuarbeiten. Denn die »Erforschung der menschlichen Natur« ist für ihn der »Schlüssel unseres ganzen theoretischen Selbstverständnisses«, und der psychische Strukturzusammenhang ist die »einheitliche Bedingung« für alle Erkenntnis.<sup>104</sup> Er greift seinen alten Plan, den er unter dem Arbeitstitel *Untersuchungen zur Förderung einer generellen Wissenschaft des Menschen und der Geschichte* früher gefasst hatte, wieder auf und publiziert 1875 seine erste systematische Abhandlung mit dem Titel *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat.*<sup>105</sup>

Zu jener Zeit ist er davon überzeugt, dass die Bedeutung der Wissenschaften vom Menschen und seiner Welt gegenüber den Naturwissenschaften in der modernen, immer komplexer und konfliktreicher werdenden Gesellschaft stetig wachsen werde. So liegt ein weiteres Motiv für Diltheys Versuch einer Grundlegung der Geisteswissenschaften in einem lebenspraktischen Interesse: Durch die Erkenntnis der Kräfte, die in der Gesellschaft und Geschichte wirksam sind, und durch die Erforschung der Ursachen bestimmter Ereignisse und Entwicklungen sowie durch das Auffinden von Mitteln und Methoden zur Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse sollen die »moralisch-politischen« Wissenschaften positiv auf das menschliche Zusammenleben einwirken. Während die Naturwissenschaften auf die »Nutzung der Naturkräfte« aus sind, sollen die Geisteswissenschaften einen wichtigen Beitrag leisten zur kulturellen Bildung und Weiterentwicklung des Einzelnen und der Gesellschaft.<sup>106</sup> Die Einsichten jedoch, deren es zur Lösung dieser praktischen Aufgaben bedarf, reichen nach Auffassung Diltheys in Grundwahrheiten zurück, »welche der Erkenntnis sowohl der Natur als der gesellschaftlich geschichtlichen Welt zugrunde gelegt werden müssen«.<sup>107</sup> Doch hätten es die Geisteswissenschaften bislang nicht vermocht, einen »Zusam-

---

<sup>103</sup> GS XXIV, 170.

<sup>104</sup> GS XVIII, 79 und GS V, 237 f.

<sup>105</sup> Erstdruck in: Philosophische Monatshefte XI, Heft 3 und 6 (Leipzig 1875), 118–132, 241–267; vgl. GS V, 31–73.

<sup>106</sup> GS XXI, 167.

<sup>107</sup> GS I, 3.

menhang aufzustellen, in welchem die einzelnen Wahrheiten nach ihrem Abhängigkeitsverhältnis von der Erfahrung und von anderen Wahrheiten geordnet wären«.<sup>108</sup> Ihre Geschichte sei noch »weit von der durchsichtigen Klarheit entfernt«, welche die Geschichte der Naturwissenschaften bereits damals besaß.<sup>109</sup> Daher will Dilthey mit seiner Grundlegung der Geisteswissenschaften zum einen die Probleme lösen, die »in den Bedürfnissen des menschlichen Lebens« liegen, denn die Geisteswissenschaften verknüpfen die »Erkenntnis dessen, was ist, mit der dessen, was sein soll«.<sup>110</sup> Zum anderen aber will er vor allem auch den »Zustand der reinen Theorie« dieser Wissenschaften verbessern.<sup>111</sup>

### 3. Diltheys Forderung nach einer komplementären Einheit von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften

In mehreren Briefen an Kollegen und Verwandte lässt bereits der junge Dilthey sein großes Interesse an den Naturwissenschaften und der Mathematik erkennen. So äußert er z. B. rückblickend, dass er während seiner Studienzeit in Heidelberg bei dem Physiologen und Psychologen Wilhelm Wundt hospitiert habe.<sup>112</sup> Während seiner ersten Professur in Basel 1867/68 stand Dilthey, wie wir aus einem Brief an seinen Vater wissen, in engem Kontakt mit dem dortigen Physiologen und Anatomen Wilhelm His, um von diesem zu lernen.<sup>113</sup> Er hört bei ihm eine Vorlesung über Nervenphysiologie und studiert daneben Helmholtz' *Handbuch der physiologischen Optik*.<sup>114</sup> In einem Briefentwurf vom Mai 1882 teilt er Heinrich von Treitschke später mit, wie intensiv er sich mit den Schriften Helmholtz' befasst habe, und er resümiert: »[...] ernste physiol[ogische] u mathemat[ische] Studien haben mir ermöglicht, das Facit der mod[ernen] N[atür]w[issenschaft], welches er musterhaft gezogen hat, in einer Weise in den allg[emeinen] erkenntnistheoretischen Z[u]sammenh[ang] der auch die Geis-

---

<sup>108</sup> GS V, 31.

<sup>109</sup> Ebd.

<sup>110</sup> GS I, 4 und GS XVIII, 65.

<sup>111</sup> GS I, 4.

<sup>112</sup> W. Dilthey: Briefwechsel, a. a. O., 653.

<sup>113</sup> Ebd., 404.

<sup>114</sup> Ebd., 468, 408, 412.

teswelt umfaßt aufzunehmen«.<sup>115</sup> In Kiel beginnt Dilthey dann im Frühjahr 1870 einen »2jährigen Kursus der höheren Mathematik«.<sup>116</sup> Noch im Juni 1872 schreibt er an Herman Grimm, dass er dabei »gehörig fleißig« sei.<sup>117</sup> Später in Breslau schließt Dilthey schnell Freundschaft mit dem Physiologen Rudolf Heidenhaym, von dem er sich nach eigener Aussage viel zu lernen erhofft, und während der Vorbereitung seiner ersten Vorlesung über »Anthropologie und Psychologie« teilt er seinem Schwager Hermann Usener mit: »Ich arbeite ganz neu den Stoff durch u. stecke noch tief im physiologischen Theil. Anatom [ische] Tafeln, Henles eben erschienene Nervenlehre Ludwig [Lehrbuch der Physiologie des Menschen] etc. sind mein täglich Brod.«<sup>118</sup> Kurz vor seiner ersehnten Berufung nach Berlin empfiehlt sich Dilthey dem dort lehrenden Nationalökonom Gustav von Schmoller mit dem Hinweis, dass er sich »mit Naturwissenschaften lange und eingehend« beschäftigt habe. Er arbeite nicht nur an einer »Einleitung in die Geisteswissenschaften«, sondern habe längst auch beabsichtigt, »eine Einleitung in das Studium der Naturwissenschaften zu lesen«.<sup>119</sup> Richard Schöne, den damaligen Leiter der Hochschulabteilung im preußischen Kultusministerium, lässt Dilthey im Juli 1882 wissen, dass er in seiner *Einleitung*, die dann im Frühjahr 1883 erschien, »zunächst die wirklichen Grundlagen der Geisteswissenschaften festzustellen« suche, wobei er sich aber »die Behandlung derselben Aufgabe für die Naturwissenschaften in einer kürzeren Form als Ergänzung vorbehalte«.<sup>120</sup> Als er später seine erste Ethik-Vorlesung in Berlin vorbereitet, entschuldigt sich Dilthey im Januar 1890 bei seinem Freund Yorck für seine »schlimmen Neigungen für Evolutionslehre, Anthropologie und Völkerkunde«, wohl wissend, dass Yorck diese nicht teilt.<sup>121</sup>

Das Interesse an mathematischen und physiologischen Studien und die Einbindung naturwissenschaftlicher, insbesondere biologischer, physiologischer und psychologischer Erkenntnisse in seine Philosophie kommt auch in Diltheys wissenschaftspolitischer Haltung zum Ausdruck. Als Naturwissenschaftler an der Universität

<sup>115</sup> Ebd., 882.

<sup>116</sup> Ebd., 538.

<sup>117</sup> Ebd., 641 f., vgl. 645.

<sup>118</sup> Ebd., 618.

<sup>119</sup> Ebd., 878.

<sup>120</sup> Ebd., 885 f.

<sup>121</sup> Briefwechsel Dilthey – Yorck, a.a.O., 90.

Breslau 1878/79 einen Antrag auf die Abtrennung ihrer Fakultät einreichten, wie sie bereits 1862 in Heidelberg und 1872 in Straßburg vorgenommen worden war, lehnt Dilthey dies grundsätzlich ab. Aus Breslau schreibt er diesbezüglich im Frühsommer 1879 an den damals in Straßburg lehrenden Wilhelm Scherer: »Hier z. B. besteht zwischen den mathem[atischen] Studirenden u. der Philosophie durchgehends [...] ein näherer Zusammenhang als zwischen ihn[en] u. den beobachtenden Naturwissenschaften. Gerade unter den Mathematikern habe ich [...] die tüchtigsten philosophischen Schüler.« Dilthey fährt fort: »Ich kann mir eine philos[ophische] Fakultät ohne die Wechselwirkung der historischen u. math[ematisch] naturw[issenschaftlichen] Richtung gar nicht denken. Was wir erreichen müssen ist gerade zunehmende Durchdringung.«<sup>122</sup>

Diltheys Ziel ist es, wie auch aus diesen biographischen Zeugnissen erhellt, die zwei »Hälften des Wissens«, das theoretische und das praktische Wissen, die Naturerkenntnis und die Erkenntnis der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zur Einheit des »globus intellectualis« zusammen zu schließen.<sup>123</sup> Damit soll auch die strikte Entgegensetzung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften relativiert werden. Dilthey begründet dieses Streben mit der Aussage, dass es nur *eine* Erfahrung gibt. Diese habe sich lediglich im Laufe der Wissenschaftsgeschichte in einer »doppelten Richtung« entwickelt: in die äußere Erfahrung als Grundlage der Naturwissenschaften und in die innere Erfahrung als Basis der Geisteswissenschaften.<sup>124</sup> In der wirklichen Erfahrung aber seien beide ungetrennt. Nur durch eine abstrakte isolierende Betrachtung können sie unterschieden werden.<sup>125</sup>

So wie für Dilthey die Wissenschaft zwei zusammengehörige sich ergänzende und durchdringende Seiten hat, so ist auch sein Begriff des Wissens doppelt bestimmt. *Wissen* bedeutet für Dilthey zunächst immer eine »Steigerung des Bewußtseins«.<sup>126</sup> Zum einen ist es enthalten in Urteilen über innere oder äußere Wirklichkeit, die Teil unserer Welterkenntnis sind, und zum anderen in Werturteilen,

<sup>122</sup> W. Dilthey: Briefwechsel, a. a. O., 821f. Vgl. hierzu den Aufsatz von A. Albrecht, a. a. O., bes. 81ff.

<sup>123</sup> GS XIX, 428; GS I, 21; vgl. GS V, 53f.

<sup>124</sup> GS XVIII, 194.

<sup>125</sup> Dementsprechend spricht Dilthey auch von einer »doppelten Richtung des Erkennens« (GS XIX, 56).

<sup>126</sup> GS XXIV, 20.

Regeln, Normen und Gesetzen, welche die Basis unseres praktischen Handelns bilden.<sup>127</sup> Dilthey bestimmt diese zwei Seiten des Wissens als »Erkennen im engeren Sinne« und als »Erleben und Verstehen«.<sup>128</sup> Beiden Richtungen des Wissens ist gemeinsam das Streben nach Objektivität.<sup>129</sup>

Dilthey stellt fest, dass die Erkenntnis der Natur, verglichen mit derjenigen der geistigen und kulturellen Welt, große Fortschritte gemacht und bereits ein hohes wissenschaftliches Niveau erreicht hat. Bezüglich des Standes der Methoden zur Wissensgewinnung sowie hinsichtlich der Allgemeingültigkeit und Sicherheit des naturwissenschaftlichen Wissens, so muss er zugeben, können die Geisteswissenschaften noch nicht mithalten. Denn sie sind der »am spätesten zur strengen Wissenschaft heranreifende Teil der europäischen Wissenschaft«.<sup>130</sup> So untersucht Dilthey den inneren Zusammenhang dieser Wissenschaftsgruppe und ihrer Geschichte, die noch weit entfernt sei von der Durchsichtigkeit der Geschichte der Naturwissenschaften.<sup>131</sup> Seine selbstgesetzte Aufgabe, »die metaphysische Grundlegung der Einzelwissenschaften durch eine Erkenntnißtheorie und ein auf sie gegründetes Studium der einzelnen Beziehungen der Wissenschaften zueinander sowie allgemeiner der Naturwissenschaften zu den Geisteswissenschaften zu ersetzen«, sieht er durch die Lage der damaligen Wissenschaft gestellt.<sup>132</sup> Sein Unternehmen einer Grundlegung der Geisteswissenschaften vollzieht sich deshalb immer in der Auseinandersetzung und Vergleichung mit den Verfahrensweisen und Wissenschaftsstandards der Naturwissenschaften. Diltheys Anliegen ist es dabei, die »Alleinherrschaft der Naturwissenschaften«<sup>133</sup> zu beenden und ihnen gleichwertig, gleichberechtigt und komplementär die Geisteswissenschaften zur Seite zu setzen. Dabei stellt die Grundlegung der Geisteswissenschaften eine wichtige Etappe dar auf seinem Weg zu einer universalen lebensphilosophisch-anthropologisch begründeten Theorie des Wissens und einer »generellen Logik« der Wissenschaften.

---

<sup>127</sup> GS XXIV, 12, 21, 50.

<sup>128</sup> GS XX, 326f.

<sup>129</sup> Vgl. GS XXIV, 44, 56.

<sup>130</sup> GS XVIII, 39.

<sup>131</sup> GS XVIII, 40.

<sup>132</sup> W. Dilthey: Briefwechsel, a. a. O., 885.

<sup>133</sup> GS XVIII, 79f.

Dieses ist die Aufgabe der Philosophie, welche die »universelle Erfahrung« zum Ausgangspunkt hat.<sup>134</sup> Als Selbstbesinnung obliegt ihr die »Grundlegung des Wissens«,<sup>135</sup> d.h. ihre Aufgabe ist es, alle menschliche Erfahrung, die sowohl in der Dichtung und in der Kunst als auch in den Erfahrungswissenschaften, also in den unterschiedlichsten Formen, ihren Ausdruck findet, auf ihren gemeinsamen Ursprung in der Lebenseinheit zurückzuführen. Programmatisch fordert Dilthey 1906 deshalb, dass die Theorie des Wissens ihrem Anspruch auf Universalität nur dann genügen könne, wenn sie »auf alles [Wissen, G. K.-B.] fundiert ist«:<sup>136</sup> Sie soll sich damit beziehen »auf den vorphilosophischen Standpunkt und den ganzen Inbegriff von Leben, Erfahren und Wissen, der auf ihm entstanden ist«. Vortheoretisches Alltagswissen sowie das in den Natur- und in den Geisteswissenschaften erworbene theoretische Wissen sollen in sie eingebunden werden. Nichts, »worauf sicheres Wissen gegründet werden kann«, darf ausgeschlossen werden, denn die angestrebte »Universalität« der Theorie des Wissens ist abhängig von der Universalität ihres Ausgangspunktes.<sup>137</sup>

Dilthey will damit in seinem Aufbau einer universalen Wissenstheorie empirisch vorgehen. Alles Wissen, das im Bewusstsein gegeben ist, und somit auch das Wissen der Natur- und Geisteswissenschaften, hat seinen Ursprung im Lebenszusammenhang. Dieser bildet die »Grundlage alles menschlichen Wissens«.<sup>138</sup> Das Wissen, welches im Laufe der Menschheitsgeschichte gewonnen wurde, und die Wissenschaften, die sich im Laufe der Geschichte ausdifferenziert haben, versteht Dilthey so letztlich als Produkte von Lebenserfahrungen. Damit ist alles wissenschaftliche Denken im Grunde »nur ein Weiterdenken [...] dessen, was der empirische Mensch von Gedanken-zusammenhang vollzieht«.<sup>139</sup> Philosophie, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften sind für Dilthey deshalb empirische Wissenschaften oder Erfahrungswissenschaften, weil ihre Erkenntnisse in den Analysen und Objektivierungen von vorgängigen Lebenserfahrungen bestehen.

---

<sup>134</sup> Vgl. GS XIX, 24.

<sup>135</sup> GS XIX, 276.

<sup>136</sup> GS XXIV, 60.

<sup>137</sup> Ebd.

<sup>138</sup> Ebd.

<sup>139</sup> GS XX, 326.

Auf dem Boden ihrer Erfahrungen haben die wirklichen, geschichtlich geprägten und in vielfältigen sozialen und umweltlichen Beziehungen stehenden Menschen im Laufe der Menschheitsgeschichte *eine* wissenschaftliche Welt geschaffen: So ist die erfahrene und erfahrbare Wirklichkeit die »Eine Welt unseres Wissens«.<sup>140</sup> Es geht ein Zusammenhang »durch alle Wissenschaften«.<sup>141</sup> Doch da das »Ganze unseres Wissens« angesichts der Zweiteilung von Naturerkenntnis einerseits und der Erkenntnis der geistigen Welt andererseits in der Dichotomie von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften<sup>142</sup> aus den Augen verloren wird und auseinanderzufallen droht, bemüht sich Dilthey mit seiner Vision einer »allgemein anerkannten Wissenschaftslehre oder Theorie des Wissens«<sup>143</sup> darum, die inneren Beziehungen und den gemeinsamen Ursprung dieser zwei Wissenswelten aufzuweisen, indem er sie auf ihre Wurzeln im psychischen Strukturzusammenhang zurückzuführen sucht. Eine Folge hiervon ist, dass die Theorie des Wissens, die bis dahin weitgehend auf das Gebiet des gegenständlichen Auffassens eingeschränkt war, um die Bereiche des Wertgebens und -abschätzens, der Zwecksetzung und der Aufstellung von Zielen und Regeln zu erweitern war. Denn die Erkenntnis, die Dilthey allgemein als »Analysis der Erfahrung« bzw. als »Analysis der Wirklichkeit« bestimmt,<sup>144</sup> erstreckt sich als Erkenntnis der inneren und äußeren Wirklichkeit auch auf die Gebiete der Wertgebung und der »Regulierung der Zweckzusammenhänge«.<sup>145</sup> Deutlich bringt Dilthey sein letztlich anvisiertes Ziel einer *universalen* Theorie des Wissens bereits in seiner *Vorlesung zur Einleitung in die Geisteswissenschaften* aus dem Jahr 1883 zum Ausdruck, indem er sagt, dass hier der Versuch gemacht werde, das Problem zu vereinfachen, indem es vorerst auf die Geisteswissenschaften eingeschränkt werde. Die Logik als Erkenntnistheorie und Methodenlehre aber behandle dieses Problem eigentlich »allgemein für Natur- und Geisteswissenschaften sowie für die Praxis des Lebens.«<sup>146</sup>

---

<sup>140</sup> GS V, 418.

<sup>141</sup> GS XXIV, 4.

<sup>142</sup> Vgl. GS V, 53 f.

<sup>143</sup> GS VII, 310.

<sup>144</sup> GS XVIII, 193 und GS XXIV, 21 f.

<sup>145</sup> GS XX, 344.

<sup>146</sup> GS XX, 152.

Mit dem Ziel, die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften als die zwei Hälften zum Kosmos der Wissenschaften zusammenzuschließen, arbeitet Dilthey an einer Gleichstellung und dem Nachweis der Gleichwertigkeit beider Wissenschaftsgruppen. So intendiert er im Zuge seiner Grundlegung der Geisteswissenschaften z. B. eine »Erkenntnis des Systems von Kausalbeziehungen in den Geisteswissenschaften«, welches die möglichst »exakt festgestellten Tatbestände« dieser Wissenschaften »zu einem Ganzen« verknüpfen soll.<sup>147</sup> Darüber hinaus müsse nach Dilthey das in den Geisteswissenschaften bestehende »System von Abhängigkeiten«, in denen sie von der Naturerkenntnis bedingt sind, entwickelt werden. Damit solle dann die »andere Seite«, die Stellung der Geisteswissenschaften im »wissenschaftlichen Gesamtganzen« ausgebildet werden.<sup>148</sup> Die Antwort auf die Frage, ob es ein System der Geisteswissenschaften in Analogie zu dem der Naturwissenschaften jemals werde geben können, lässt Dilthey offen, äußert aber des Öfteren Zweifel. Dass dieses Ziel wohl nur in eingeschränkter Weise erreichbar sein würde, erkennt er bereits während der Abfassung seiner *Abhandlung von 1875*, als er z.B. im Juli 1873 seinem Kollegen und langjährigen Freund Rudolf Haym mitteilt, dass er sich damit »plage[,] größere geschichtliche Causalzusammenhänge an der intell[ektuellen] Entwicklung [...] festzustellen«.<sup>149</sup>

Dennoch hielt Dilthey zeitlebens an seinem Ziel fest, die beiden »Halbkugeln« des Wissens, Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, zu einem komplementären »Ganzen des Wissens«<sup>150</sup> zusammenzufügen, indem er es anthropologisch zu fundieren sucht. Denn »Ein Zusammenhang geht durch alle Wissenschaften.«<sup>151</sup> Dieser gründet in der Struktur des Seelenlebens, welche alles »Naturerkennen, Herrschaft über die Natur, wirtschaftliches Leben, Recht, Kunst und Religiösität hervorbringt«,<sup>152</sup> was sich durch die Wirklichkeitserkenntnis, die Wertgebung und die Zwecksetzung im Laufe der Menschheitsgeschichte manifestiert und objektiviert hat. Den gemeinsamen Ursprung aller Erkenntnis und allen Wissens, und damit

---

<sup>147</sup> GS V, 42.

<sup>148</sup> GS I, 17.

<sup>149</sup> W. Dilthey: Briefwechsel, a. a. O., 660.

<sup>150</sup> GS V, 53 f.

<sup>151</sup> GS XXIV, 4.

<sup>152</sup> GS VIII, 185.

auch der Natur- und Geisteswissenschaften, weist Dilthey in den »primären« oder »elementaren« logischen Operationen auf, die überall dieselben sind, wie z. B. Vergleichen, Gleichfinden, Unterscheiden, Grade abschätzen, Trennen etc. Demgemäß, so folgert er, finden auch die Methoden der Induktion, der Analyse, der Konstruktion und der Vergleichung in allen Wissenschaften Anwendung, wenn auch – bedingt durch die unterschiedlichen Erkenntnisbereiche – in unterschiedlicher Form.<sup>153</sup> Auch das Erklären und das Verstehen trennt nach Dilthey keine »feste Grenze«. Zwischen beiden ist nur ein »gradweiser Unterschied«, wie z.B. die Textauslegung erkennen lasse.<sup>154</sup>

Diltheys Wissens- und Wissenschaftslehre will den Aufbau der menschlichen Erkenntnis in allen Bereichen und in seiner geschichtlichen Entwicklung nachvollziehen. Diese Fundierung bezieht sich auf »die Gültigkeit aller Klassen von Wissen«, und sie will »bis dahin getrennte Arten von Wissen« miteinander verknüpfen. Sie schließt damit auch die »speziellere« Aufgabe einer Grundlegung der Geisteswissenschaften ein. Durch sie soll das Ganze der Wissenschaft vervollständigt werden, indem die Geisteswissenschaften, insbesondere mit ihrer Untersuchung von Werten, Zweckbestimmungen und Regeln<sup>155</sup> sowie der »Zergliederung der Zweckzusammenhänge«, dann das »unerlässliche Korrelat zu den Erfahrungswissenschaften der Natur« bilden und eine gleichwertige Stellung erreichen sollen.<sup>156</sup>

Diltheys Philosophie oder Hermeneutik des Lebens verfolgt das Ziel einer wirklichkeitssadäquaten, möglichst umfassenden Erkenntnis des menschlichen Lebens, indem sie versucht, den Ursprung der Erkenntnis aufzuweisen, unsere Denkhandlungen zu Bewusstsein zu bringen und den Aufbau all unserer Erkenntnis nachzuvollziehen. Dieses bei den elementaren Denkleistungen im Erleben und Wahrnehmen ansetzende ursprüngliche und nichts voraussetzende, sondern nur beobachtende, beschreibende und analysierende Vorgehen deckt – ungeachtet der bestehenden und von Dilthey auch benannten Unterschiede – grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen den Erkenntniswegen der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften auf. Damit will Dilthey die Dichotomie des Wissenschafts-

---

<sup>153</sup> GS V, 334.

<sup>154</sup> Vgl. GS V, 336 f.

<sup>155</sup> GS XXIV, 172 f.

<sup>156</sup> GS XXIV, 72.

ganzen vom Ursprung her überwinden und Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in ein sich gegenseitig ergänzendes Verhältnis der Korrelativität und Komplementarität setzen.<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> In seinem Aufsatz *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900) räumt Dilthey den »biologischen Wissenschaften« als einer dritten, die »physikalisch-chemischen Wissenschaften« und die »Geisteswissenschaften« verbindenden Gruppe von Wissenschaften sogar eine Mittelstellung ein (vgl. GS V, 334 f.). – Für diesen interessanten Hinweis danke ich Frithjof Rodi. Er hat die von Dilthey hier vorgenommene Dreiteilung der Wissenschaften herausgestellt in seinem Aufsatz: Drei Bemerkungen zu Diltheys Aufsatz »Die Entstehung der Hermeneutik« von 1900, in: Revue Internationale de Philosophie 4 (2003), 425–438. Rodi fragt hier zu Recht, »wie wörtlich wir Diltheys bisweilen schroffe Entgegenseitung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, insbesondere auch den Gegensatz von Erklären und Verstehen[n], zu nehmen haben« (433), und er zieht den Schluss, dass »der strenge Wissenschaftsdualismus (Natur- und Geisteswissenschaften) für Dilthey nicht absolut verbindlich war« (425).

## Die Autoren dieses Bandes

**Christian Damböck** ist Privatdozent am Institut für Philosophie der Universität Wien.

Kontakt: christian.damboeck@univie.ac.at

**Jos de Mul** ist Professor für philosophische Anthropologie und deren Geschichte an der Erasmus-Universität Rotterdam.

Kontakt: demul@fwb.eur.nl

**Gottfried Gabriel** ist emeritierter Professor für Philosophie der Universität Jena und lebt derzeit in Konstanz.

Kontakt: Gottfried.Gabriel@uni-jena.de

**Helmut Johach** war als Herausgeber an zahlreichen Bänden der *Gesammelten Schriften* Diltheys beteiligt und lebt derzeit in der Nähe von Nürnberg.

Kontakt: Helmut.Johach@web.de

**Gudrun Kühne-Bertram** arbeitet an der Dilthey-Forschungsstelle der Ruhr-Universität Bochum, unter anderem als Herausgeberin von Diltheys Briefwechsel.

Kontakt: kuehne-bertram@t-online.de

**Hans-Ulrich Lessing** ist apl. Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum, Mitglied der dortigen Dilthey-Forschungsstelle und Mitherausgeber der *Gesammelten Schriften* und des Briefwechsels von Dilthey.

Kontakt: Hans-Ulrich.Lessing@ruhr-uni-bochum.de

**Sebastian Luft** ist Professor für Philosophie an der Marquette University.

Kontakt: sebastian.luft@marquette.edu

Die Autoren dieses Bandes

**Rudolf A. Makkreel** ist emeritierter Professor für Philosophie an der Emory University und Herausgeber von Diltheys *Selected Works*.

Kontakt: philrm@emory.edu

**Ernst Wolfgang Orth** ist emeritierter Professor für Philosophie der Universität Trier.

Kontakt: orth@uni-trier.de

**Helmut Pulte** ist Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum

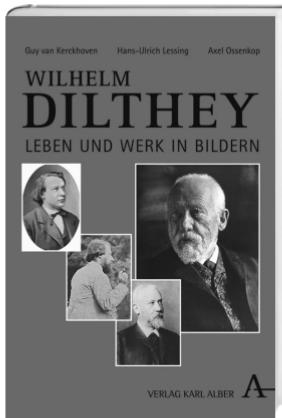
Kontakt: Helmut.Pulte@ruhr-uni-bochum.de

**Kurt Walter Zeidler** ist Professor für Philosophie an der Universität Wien.

Kontakt: kurt.walter.zeidler@univie.ac.at

# Dilthey – der Bildband

Guy van Kerckhoven  
Hans-Ulrich Lessing  
Axel Ossenkopf  
**Wilhelm Dilthey**  
Leben und Werk in Bildern  
344 Seiten | Gebunden  
ISBN 978-3-495-48305-3



In diesem Band sind erstmals alle verfügbaren fotografischen und sonstigen Bild-Dokumente zu Wilhelm Diltheys Leben und seinem Lebensumkreis zusammengestellt. Darüber hinaus sind alle wichtigen Publikationen und Manuskripte Diltheys fotografisch dokumentiert. Das Buch vermittelt in streng chronologischem Aufbau einen anschaulichen Einblick in die verschiedenen Lebens- und Schaffensphasen Diltheys sowie in die Editions- und Übersetzungsgeschichte seines Werks. Abgerundet wird der Band durch eine Zeittafel, ein Schriftenverzeichnis und eine Zusammenstellung ausgewählter Sekundärliteratur.

VERLAG KARL ALBER **A**

