

WILHELM DILTHEYS EMPIRISCHE PHILOSOPHIE UND
DER REZENTE METHODENSTREIT IN DER
ANALYTISCHEN PHILOSOPHIE

Christian DAMBÖCK
Universität Wien

Summary

Wilhelm Dilthey's epistemology is an attempt at a more cogent and non-reductionist version of empiricism. According to Dilthey the concepts and ideas of the human mind are empirical objects in their own right. Thus, philosophy as the study of these "facts of consciousness" turns out to be an empirical science; its methods are the methods of psychology, sociology, and history. These views of Dilthey are firstly described in the context of their competitive philosophical programs—"metaphysics", empiricism and (neo)-Kantianism—, then they are compared with recent developments of empirical philosophy, namely van Fraassens neo-empiricism, experimental philosophy, and the sociology of philosophical knowledge.

In diesem Aufsatz soll an die wissenschaftsphilosophischen Positionen Wilhelm Diltheys erinnert werden, einem der wichtigsten Vertreter der deutschen akademischen Philosophie, in der Zeit zwischen dem „Zusammenbruch“ des deutschen Idealismus und der „Wiedergeburt“ der Philosophie in Deutschland, im Kontext von Neukantianismus und Phänomenologie.¹ Drei Gründe sprechen für eine erneute Bezugnahme auf Dilthey: ein pragmatischer, ein philosophiehistorischer und ein systematischer. Der *pragmatische* Grund liegt darin, dass die für seine Wissenschaftsphilosophie relevanten Arbeiten Diltheys zu einem guten Teil erst in den letzten Jahrzehnten erschienen sind und weitgehend noch einer

1. Der Terminus „Wiedergeburt“ wurde in diesem Zusammenhang von Carl Stumpf verwendet in (Stumpf 1910). Zum „Zusammenbruch“ des deutschen Idealismus und der Darstellung der Philosophie in Deutschland in der Zeit danach vgl. (Köhnke 1986) und (Schnädelbach 1983).

Aufarbeitung bedürfen.² Der *philosophiehistorische* Grund liegt in der erst heute erkannten Bedeutung Diltheys bzw. der Dilthey-Schule für die Entwicklung von Rudolf Carnaps Frühwerk und damit, indirekt, auch für die Entwicklung der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie insgesamt. (Gabriel 2004; Damböck 2012) Der *systematische* Grund schließlich liegt in der Aktualität Diltheys für eine Reihe von rezenten Debatten im Bereich der Erkenntnistheorie und der Philosophie des Geistes. Dieser Aufsatz konzentriert sich auf den letztgenannten Punkt und versucht einen ganz bestimmten Aspekt von Diltheys Philosophie herauszuarbeiten: seine Auffassung von Philosophie als einer *empirischen Wissenschaft*. Diese Auffassung konvergiert mit rezenten Entwicklungen wie van Fraassens Neo-Empirismus, der experimentellen Philosophie und der Soziologie philosophischen Wissens und ist damit in der Lage neues Licht auf den aktuellen *Methodenstreit* in der analytischen Philosophie zu werfen.

1. *Biographisch-historische Vorbemerkung*

Wilhelm Dilthey³, geboren 1833 in Wiesbaden, studierte erst Theologie, dann Philosophie und promovierte 1864 in Philosophie, bei Friedrich Trendelenburg in Berlin. Nach Professuren in Basel, Kiel und Breslau übernahm Dilthey 1882 die Philosophie-Professur in Berlin und wurde damit Nachfolger von Hegel, Trendelenburg und (dem kurz davor verstorbenen) Hermann Lotze. Dilthey war in Berlin bis 1905 lehrend tätig und starb 1911 in Seis am Schlern (Südtirol). Das nicht nur auf den ersten Blick an äußeren Ereignissen arme Leben dieses Philosophen war geprägt von der Arbeit an einer Reihe von großangelegten Studien, die alle letztlich unvollendet geblieben sind. Das erste dieser Hauptwerke war eine monumentale Schleiermacher-Biographie, deren erster Band 1870 erschienen ist. Es folgte die „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, Diltheys philosophisches Hauptwerk, dessen erster Band 1883 erschienen ist und dessen Vollendung ihn bis zu seinem Tod beschäftigt hat, wobei

2. Vgl. vor allem die Bände 18 bis 22 von Wilhelm Diltheys „Gesammelten Schriften“ (Dilthey 1914–2006), die zwischen 1977 und 2005 erschienen sind. Die Gesammelten Schriften werden im Folgenden nur durch Angabe des Bandes (römische Ziffer) und der Seitenzahl zitiert.

3. Biographische Details zu Dilthey und weitere Literaturhinweise findet man in (van Kerckhoven, Lessing & Ossenkop 2008). Als Einstieg in die Dilthey-Literatur ist (Lessing 2001) geeignet sowie die Bände des *Dilthey Jahrbuchs*, das im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht zwischen 1983 und 2000 erschienen ist.

er nach 1895 die Arbeit auf ein drittes Hauptwerk verlagert hat, das 1910 (als Fragment) unter dem Titel „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ erschienen ist. Der hauptsächliche Grund für den Abbruch der Arbeit an der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ scheint darin gelegen zu haben, dass Dilthey mit seinem philosophischen Programm in den neunziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts zwischen die Fronten geraten ist. Auf der einen Seite wurde seine Arbeit von Psychologen wie Hermann Ebbinghaus gewissermaßen als Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Psychologie kritisiert; auf der anderen Seite zog sich Dilthey die Kritik von Neukantianern und Phänomenologen zu, die ihn als „Relativisten“ und „Psychologisten“ identifizierten.⁴ Diltheys Spätwerk war dann von dem Bestreben bestimmt, die Bruchlinien zum Neukantianismus und zur Phänomenologie zu kitten. Für die Diskussion der Frage des Verhältnisses Diltheys zur Phänomenologie und zur Philosophie Heideggers ist eine Analyse seines Spätwerkes somit von großem Interesse. Hier soll jedoch eine andere Seite von Diltheys philosophischem Werk thematisiert werden, die sich nicht durch die „Aufwärtskompatibilität“ mit den späteren Entwicklungen in der deutschen Philosophie auszeichnet, sondern wo Dilthey als frühes Beispiel einer *wissenschaftlichen Auffassung* von Philosophie gesehen werden kann, der zufolge Philosophie nur im unmittelbaren Kontakt mit den Einzelwissenschaften funktioniert. Diese Philosophiauffassung, die ihre volle Entfaltung erst in der analytischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts gefunden hat, war durchaus charakteristisch für Teile der deutschen akademischen Philosophie zwischen 1830 und 1900. Vielfach wurde in dieser Zeit ein Naheverhältnis zur empiristischen und positivistischen Tradition in Frankreich und England aufgebaut und dennoch versucht, *im Rahmen dieser Tradition*, die im Kern als gescheitert betrachteten Projekte des Kantianismus und des deutschen Idealismus in irgendeiner Form zu retten. Genauer können die Motive für diesen „deutschen Empirismus“ etwa wie folgt charakterisiert werden:

Eine Anknüpfung an die philosophischen Traditionen *vor* Kant und dem deutschen Idealismus, wie sie von Bolzano, Brentano oder Lotze vorangetrieben wurde, ist grundsätzlich ausgeschlossen, da Kants „koper-

4. Zur Ebbinghaus-Kontroverse vgl. (Ebbinghaus 1896; Lessing 1985) sowie (Rodi & Lessing 1984, 10–13). Zu dem den Hintergrund dieser Kontroverse bildenden „Psychologismusstreit“ vgl. (Kusch 1995). Vgl. außerdem die Dilthey-Kritik Rickerts (Rodi & Lessing 1984, 95–100) sowie die Materialien zur Diskussion zwischen Dilthey und Husserl (Rodi & Lessing 1984, 103–175).

nikanische Wendung“ des Umgangs mit der Vernunft zu der Einsicht geführt hat, dass eine Erschließung abstrakter philosophischer Kategorien nur aus einer Analyse des Denkens selber heraus erfolgen kann. Diese Analyse kann jedoch weder im Kontext einer „transzendentalen“ noch einer „reinen Logik“ im Sinne Kants bzw. Hegels erfolgen, also nicht auf einer apriorischen Ebene. Somit müssen es die empirischen Wissenschaften sein, die uns die Erschließung dieser „geistigen Gegenstände“ ermöglichen, allerdings nicht im Rahmen eines Naturalismus, der geistige Gegenstände auf physikalische *reduziert*, sondern nur in einer um die geistigen Gegenstände *erweiterten* Welt der empirischen Wissenschaften. Wir gelangen so *durch ein konsequentes Weiterdenken*, nicht durch eine einfache Abkehr von der idealistischen Tradition, zu einer neuen Form von Empirismus, die sich dadurch auszeichnet, dass die abstrakten Objekte der Wissenschaften (die „geistigen Gegenstände“) nicht auf physikalische Beschreibungen reduziert werden, sondern einen *eigenständigen* Bereich für empirische Forschung, in Psychologie, Soziologie und den Geschichtswissenschaften liefern.

Die so skizzierte Denkweise findet man bei Friedrich Trendelenburg, dem Nachfolger Hegels in Berlin, und bei einer Reihe von Schülern dieses äußerst einflussreichen Philosophen, von denen vor allem Friedrich Ueberweg, Moritz Lazarus und Wilhelm Dilthey hervorzuheben sind.⁵ Im Folgenden wird diese Denkweise exemplarisch, anhand der pointierten Formulierungen in Diltheys frühen und mittleren Schriften zur Erkenntnistheorie illustriert. Insofern fungiert Dilthey hier also nur als *ein Beispiel* für einen bestimmten *Denkstil*, der in der deutschen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts weit verbreitet gewesen ist.

2. Eine konsequentere Form von Empirismus

Ein wichtiger Ausgangspunkt von Diltheys frühen und mittleren Arbeiten zur Epistemologie⁶ sind die in den Jahrzehnten nach 1830 auch in

5. Weniger in dieses Bild passen würde ein weiterer Schüler Trendelenburgs: Franz Brentano, in dessen „empirischer Psychologie“ die anti-metaphysischen Motive fehlen, die für den „deutschen Empirismus“ bei Trendelenburg, Dilthey, Ueberweg und Lazarus kennzeichnend sind.

6. Relevant sind hier vor allem die Texte aus (I; V, 31–316; XVIII; XIX; XX, A–C; XXI und XXII), wobei die Texte aus den frühen neunziger Jahren, also (V, 90–316; XIX, C–D; XXI, C und XXII, C–D) bereits teilweise den Übergang zur Spätphilosophie erkennen lassen, etwa anhand der stärkeren Abgrenzung von den Naturwissenschaften, die man im Psychologie-Aufsatz (V, 139–240) findet.

Deutschland sehr einflussreichen Philosophien von Auguste Comte und John Stuart Mill, wobei vor allem Mills „Logik“ für Dilthey eine wichtige Rolle gespielt zu haben scheint. Dilthey übernimmt von Mill die in der Unterscheidung zwischen Sinneswahrnehmungen und anderen mentalen Zuständen versteckte *hierarchische* Konzeption (Mill 1976 [1843], 849ff.). Es gibt demnach eine Menge von psychologischen Grundzuständen, die sich als Sinneswahrnehmungen identifizieren lassen und daher auf einer rein physiologischen Ebene zu rekonstruieren sind. Diese „einfachen Bewußtseinsphänomene“ des „niederen Seelenlebens“ (XXII, 76ff.) können, ganz im Sinne Mills, von der Physiologie beschrieben werden. Aber das was eine Psychologie beschreiben muss, die als Grundlage einer Rekonstruktion des menschlichen Geistes dienen soll, sind jene „höheren Bewußtseinsphänomene“, die losgelöst von unmittelbarer sinnlicher Wahrnehmung existieren. Wie Mill so verteidigt auch Dilthey die Auffassung, dass wir *für diese* höheren Erscheinungen des Seelenlebens eine eigene psychologische Methode benötigen. Die sogenannte *deskriptive Psychologie*, die für Dilthey diese Aufgabe übernehmen soll, ist also keine Psychologie der Sinneswahrnehmungen (die er als eine im Kern physiologische Disziplin identifiziert), sondern eine Psychologie des „entwickelten Seelenlebens“ (V, 169). Und hier liegt bereits der entscheidende Punkt wo Diltheys Psychologie von den Konzeptionen der empiristischen Tradition im Allgemeinen und von der Auffassung Mills im Besonderen abweicht:

[Die] höheren Bewußtseinsphänomene [...] gehen ohne Zweifel aus den niederen hervor. Die niederen bilden ihre Grundlage. Aber sie sind durchaus nicht bloß zusammengesetzt von Verbindungen, die aus den elementaren gänzlich abgeleitet werden können. Die Ausdrücke Entwicklung, Evolution, Entfaltung sprechen zutreffend die Art von Kausalität aus, welche hier walte: das Urteil entsteht ja zweifellos, indem die elementaren Operationen eines distinkten Willensaktes getrennte Bestandteile, Allgemeinvorstellungen in sich aufnehmen. (XXII, 12)

Dilthey behauptet hier also eine völlig eigenständige Struktur der Erscheinungen des „entwickelten Bewusstseins“, die man weder in einer rein physiologisch-neuronalen Sprache erfassen kann noch in einer solchen Sprache, die diese Ideen des „entwickelten Bewusstseins“ auf vergangene „einfache“ Wahrnehmungsereignisse reduziert wie dies in der Assoziationspsychologie von James Mill und John Stuart Mill geschieht. Diese Ideen haben für Dilthey einen (zumindest *epistemisch*) völlig eigenständigen

Charakter und sind den physischen Erscheinungen schlicht *unvergleichbar* (XXII, 150f.). Nur im Fall von elementaren Wahrnehmungen und Vorstellungen liegt die *Ähnlichkeit* zwischen Idee und raumzeitlicher Erscheinung, auf der empiristische Psychologien beruhen, vor. Aber bei komplexeren Begriffen, die nicht bloß *Variationen* sinnlich verursachter Ideen darstellen, versagt, so Dilthey, der klassisch-empiristische Standpunkt.

Trotz der in diesem Punkt grundlegend anderen Positionierung Dilthey ist die Nähe seines Programms zum Empirismus ausgesprochen groß. Zwar folgt Dilthey insofern Kant als er den naiven Empirismus Humes verwirft, der die Seele als eine Art Spiegel der Natur hinstellt. Wie für Kant ist auch für Dilthey klar, dass wir es keinesfalls mit einer fertigen Welt zu tun haben, zu der sich die von uns gebildeten Vorstellungen und Ideen etwa wie Zeichnungen oder Fotografien verhalten. „Es muß also etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht“ (Kant 1998, A102), würde Dilthey mit Kant sagen. Diese Grundlage der Erscheinungen bzw. ihrer Reproduktion ist insofern „der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben“ (ebd.) als wir irgendwelche Begriffe oder Ideen benötigen, um überhaupt in der Lage zu sein, die Wirklichkeit *festzuhalten*. Damit wir überhaupt sehen können und Vorstellungen herausbilden können brauchen wir zunächst für dieses Sehen und diese Vorstellungen eine *konzeptuelle Grundlage*. Aber das Apriori dieser Annahme geht für Dilthey nicht über diese triviale Notwendigkeit hinaus. Es ist für Dilthey, so könnte man sagen, ein analytisches aber *kein* synthetisches Apriori (es ist nur ein Apriori des Prinzips). Das jedoch an diesen *Voraussetzungen der Erfahrung* was tatsächlich synthetisch ist – also das Festmachen dieser Voraussetzungen in ihrem So-und-so-Sein – ist, im Gegensatz zu Kants Annahme, für Dilthey keineswegs a priori. Vielmehr sind diese intellektuellen Grundlagen unserer Erfahrung, genauso wie jeder andere Teil unserer Psyche, etwas, das empirisch entsteht, und das daher prinzipiell stets die Möglichkeit des Anders-sein-Könnens in sich trägt. Dass wir unserer Erfahrung diese und jene Konzepte und Ideen zugrunde legen muss insgesamt von der Erfahrung abhängig sein, diese Konzepte und Ideen müssen *ein Produkt* dieser unserer Erfahrungen selbst sein.

Ein angeblich charakteristisches Merkmal der deutschen Philosophie, das diese in der breiten Wahrnehmung von der angloamerikanischen Tradition abhebt, ist die Ansicht, dass Philosophie bzw. Wissenschaft eine Technik bereitstellen muss, mit der wir aus den psychischen Phänomenen deren wahren Kern – ihr „transzendentes Fundament“, ihr „Wesen“, die

in ihnen versteckte „Idee“ – generieren können. Diese Ansicht findet man bei Kant, natürlich auch bei den deutschen Idealisten, und man findet sie erneut bei den Neukantianern, bei Brentano, Husserl, Heidegger usw. *Der Apriorismus der Philosophie* besteht, dieser Ansicht zufolge, genau darin, dass es nicht auf die „kontingenten“ psychischen Inhalte ankommt, sondern auf einen hinter diesen versteckten „Gehalt“, den es frei zu legen gilt. Der Positivismus und Empirismus behauptet, im Gegensatz dazu, dass ein derartiger hinter den psychischen Inhalten versteckter harter notwendiger Kern ein Mythos ist.

Hier zeigt sich aber, dass das erwähnte Bild von der deutschen Philosophie, zumindest für bestimmte Entwicklungen im neunzehnten Jahrhundert, unzutreffend ist: Dilthey folgt dem Empirismus in dem erwähnten Punkt nämlich zu hundert Prozent und ist insofern (wie viele andere akademische Philosophen in Deutschland, in der Zeit zwischen 1830 und 1900) bemerkenswert „undeutsch“. Die von Dilthey entworfene Programmatik eines *konsequenteren Empirismus* sei im Folgenden anhand von einigen Zitaten aus drei wichtigen Arbeiten aus Diltheys frühem und mittlerem Werk eingehender illustriert: (1) dem ersten (und einzigen zu Lebzeiten Diltheys publizierten) Band der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ von 1883, (2) den Vorarbeiten zum geplanten zweiten Band dieses Hauptwerkes, die in der Zeit vor und nach 1883 entstanden sind, (3) den „erkenntnistheoretischen Fragmenten“ von 1874/79.⁷

(1) Was Dilthey solchen Philosophen wie Comte und Mill vorwirft, ist *nicht*, dass sie in ihrer Empirisierung von allem und jedem die Welt ihrer apriorischen Grundlage berauben, nicht, dass sie dem Reich der Ideen einen empirischen Status zuerkennen, sondern vielmehr, dass diese ihre Empirisierung des Geistes *nicht konsequent genug* ist:

[E]rfüllt von der unter den Engländern und Franzosen heute herrschenden verwegenen wissenschaftlichen Baulust, ohne das intime Gefühl der geschichtlichen Wirklichkeit [...] haben diese Positivisten gerade denjenigen Ausgangspunkt für ihre Arbeiten nicht gefunden, welcher ihrem Prinzip der Verknüpfung der Einzelwissenschaften entsprochen hätte. [...] Sie haben einen Notbau errichtet, der nicht haltbarer ist, als die verwegenen Spekulationen eines Schelling und Oken über die Natur. [...]

7. Zweifellos haben sich Diltheys Positionen in den gut zwei Jahrzehnten, aus denen die im Folgenden zitierten Schriften stammen, weiterentwickelt. Die Zitate scheinen jedoch zu belegen, dass die Eckpunkte seines „konsequenteren Empirismus“ in dieser Zeit ziemlich stabil erhalten geblieben sind.

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 nunmehr betrachtet werden.“ (I, 23f.)

Das Problem ist, für Dilthey, dass „die Positivisten“ versuchen, den „Geisteswissenschaften“ ein naturwissenschaftliches Fundament zu geben, damit aber dem empirischen Charakter der „geistigen Inhalte“, von denen dort die Rede ist, nicht gerecht werden. Dadurch, dass sie *die Historizität* aller geistigen Inhalte ignorieren und stattdessen versuchen, diese anhand von Naturgesetzen zu rekonstruieren, liefern sie für Dilthey letztlich nichts weiter als einen Ableger der „metaphysischen“ Philosophietradition (auch wenn sie ihren Konzepten einen aposteriorischen Anstrich verleihen).

Sowohl die deutschen Idealisten (inklusive Kant) *als auch* die Empiristen (Hume, Comte, Mill, Buckle etc.) behaupten, so ein zentrales Argument Diltheys, dass geistige Inhalte in irgendeinem Sinn *feststehende* Bilder sind, sei es in der Gestalt von ewigen, notwendigen bzw. transzendentalen Ideen (die deutsche Variante) oder im Sinne von aus der empirischen Wirklichkeit, als quasi-fotografische Strukturen, hervorgegangene ideale Abbilder (die englisch-französische Version). *Beide* Varianten sind für Dilthey zu statisch und „blutleer“:

[D]ie bisherige Erkenntnistheorie, die empiristische wie die Kants [hat] die Erfahrung und die Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärt. In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruieren, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. (I, XVIII)

Geistige Dinge sind nichts Feststehendes, sondern sie *haben eine Geschichte* und können letztlich immer nur im und aus dem historischen Kontext heraus verstanden werden. „Die Methode des folgenden Versuchs ist daher diese“, schreibt Dilthey im Anschluss an obige Passage aus der Vorrede zur „Einleitung in die Geisteswissenschaften“,

jeden Bestandteil des gegenwärtigen abstrakten, wissenschaftlichen Denkens halte ich an die ganze Menschennatur, wie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen und suche ihren Zusammenhang. Und so ergibt sich: die wichtigsten Bestandteile unseres Bildes und unserer Erkenntnis der Wirklichkeit, wie eben persönliche Lebenseinheit, Außenwelt, Individuen außer uns, ihr Leben in der Zeit und ihre Wechselwirkung, sie alle können

aus dieser ganzen Menschennatur erklärt werden, deren realer Lebensprozeß am Wollen, Fühlen und Vorstellen nur seine verschiedenen Seiten hat. Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben. (ebd.)

An die Stelle von Kants Kritik der *reinen* und also *ahistorischen* Vernunft tritt bei Dilthey die Idee einer „Kritik der historischen Vernunft“ (I, 116). Das bedeutet weder, wie von Rudolf Makkreel behauptet, eine direkte *Fortsetzung* von Kants kritischem Projekt⁸ noch bedeutet es eine vollständige *Abkehr* davon. Dilthey ist, so könnte man sagen, *Kantianer im weitesten Sinn*, weil sein theoretischer Ausgangspunkt zweifellos in Kants kopernikanischer Wende zu verorten ist, also in der Hinwendung der philosophischen Analyse auf das erkennende Subjekt. Dilthey ist insofern Kantianer als er die abstrakten geistigen Inhalte des menschlichen Denkens *nicht*, wie im Empirismus, als etwas zu identifizieren versucht, das durch bloßen Verweis auf die Außenwelt (bzw. als direkte kausale Folge von Ereignissen der Außenwelt) zustande kommt. Geistige Inhalte sind für Dilthey also keineswegs *in einem klassischen Sinn* (wie im Empirismus und Positivismus) *empirisch*. Das Empirische der geistigen Inhalte liegt für Dilthey bloß darin, dass wir selbst, in unserem Denken, diese Inhalte *erfahren* (und dabei gleichzeitig *produzieren*). Diese Inhalte *sind* letztlich nichts anderes als eben diese Denkerfahrungen und sie sind *deshalb* zwangsläufig historisch relativ. Und weil weder die deutsche idealistische noch die französische und britische empiristische Philosophietradition diese Historizität akzeptieren, sind sie beide, im Sinne Diltheys, nicht empirisch genug eingestellt.

(2) Diltheys diesbezügliches Schlagwort lautet: „Empirie, nicht Empirismus“ (XIX, 17ff.). Es geht in der Philosophie (und in weiterer Folge in den Geisteswissenschaften) nicht darum, einen Kern von transzendentalen oder naturgegebenen Ideen herauszuschälen; vielmehr geht es darum, geistige Inhalte *aus ihrem Kontext heraus* zu erschließen, und anhand ihres Kontextes zu diskutieren, und schließlich, dort wo es die Diskussion angezeigt sein lässt, zu modifizieren. Das bedeutet eine „kritische Umänderung“

8. Vgl. (Makkreel 1991 [1975], 382f.): „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.“

von Kants „Theorie von den Bedingungen des Bewußtseins“, im Sinne einer Wendung ins Historische.

Durch diese [kritische Umänderung Kants] wird die Geschichte der Wissenschaft erst verständlich, und an die Stelle des mechanischen Geklappers von Induktion und Deduktion bei Comte, Mill, Spencer tritt die Einsicht in die souveräne Natur der menschlichen Intelligenz, kraft derer sie vermöge der in ihr gelegenen Bedingungen des Bewußtseins sich der Gegenstände bemächtigt, sie konstruiert; zugleich aber auch, und hierdurch unterscheidet sich mich hauptsächlich von Kant, an der Vertiefung der Dinge ihre eigenen Voraussetzungen umgestaltet. 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. (XIX, 44)

Philosophie verhält sich so zu den Einzelwissenschaften in geradezu entgegengesetzter Weise wie ihr dies in der „metaphysischen“ Tradition zugeschrieben worden war. Sie ist nicht *apriorischer*, sondern *empirischer* als die Einzelwissenschaften, weil der gesamte Komplex einzelwissenschaftlicher Aussagen und Analysen zu den empirischen Befunden über die raumzeitliche Wirklichkeit hinzutritt und dadurch das Maß an Unwägbarkeiten und Freiheitsgraden in der philosophischen Analyse nicht sinkt, sondern weiter steigt. – Die Naturwissenschaften basieren, für Dilthey, auf apriorischen Annahmen (Konventionen, Axiome), plus einer nicht weiter zu hinterfragenden empirischen Basis von physischen Tatsachen. Diese Wissenschaften sind also weitgehend *objektiv* konzipiert und sie haben eine *breite* apriorische Basis. Die Philosophie hingegen, als „Wissenschaft von den Tatsachen des Bewusstseins“, in der diese apriorischen Grundannahmen und Konventionen *ins Empirische gewendet werden*, weist kaum eine Spur dieser in den Einzelwissenschaften verbreiteten Apriorizität und Objektivität auf:

Was also vom Standpunkt der einzelnen Wissenschaften als eine Wahrheit letzter Instanz, als ein Axiom erscheint, das ist, als mit Evidenz ausgestattet, für diese umfassende Erfahrungswissenschaft [nämlich die Philosophie, C. D.] eine Tatsache des Bewußtseins, welche in den Zusammenhang der Zergliederung des Bewußtseins tritt und vielleicht in diesem Zusammenhang Aufklärung empfängt, ja vielleicht in ihm noch eine weitere psychologische Zerlegung erfährt. Betrachte ich ein Axiom, sofern es anderen Sätzen, die von

ihm abgeleitet sind, seine Evidenz mitteilt [...], dann bildet dieses Axiom mir eine Wahrheit letzter Instanz; dies ist der Standpunkt auf welchem die Einzelwissenschaften ihre Axiome zugrunde legen und aus ihnen ihre Systeme entwickeln. Betrachte ich aber diese Evidenz in demjenigen Zusammenhang, in welchem sie ursprünglich gegeben sind, in dem Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins, dann trete ich auf den Standpunkt der allgemeinen Erfahrungswissenschaft, deren Objekt der Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins ist. (XIX, 82)

Philosophie wird so zu einer „positiven Wissenschaft“ und Kants „kopernikanische Wende“ vollendet sich auf empirischem Weg:

Hatte Kant ein Verfahren bloßer Analysis des Subjektes und seines wissenschaftlichen Denkens eingeschlagen, so war damit der Gedanke, das Problem definitiv lösen zu wollen, verbunden, und die philosophische Operation war von den positiven Wissenschaften des Geistes abgesondert.

Erkennt man den Zusammenhang dieser Probleme mit denen der vergleichenden Grammatik, der Mythologie und der Kulturgeschichte; alsdann unterscheidet sich das Geschäft des Philosophen von dem der positiven historischen Wissenschaft weder in bezug auf die Methode noch auf die Hilfsmittel, und in bezug auf den Gegenstand auch keineswegs durchweg. Die Scheidewand zwischen Philosophie und positiver Wissenschaft sinkt hin so gut als sie in bezug auf die Prinzipien der Naturwissenschaft sich nicht hat halten lassen. Sie liegt in der notwendigen Beschränktheit der menschlichen Natur, welche eine Klasse von Hilfsmitteln und Problemen mehr bevorzugt, sie liegt aber keineswegs mehr in einer Verschiedenheit des ganzen Gegenstandes oder der Methode und der Hilfsmittel.

Damit ist die Lösung des Problems dem grenzenlosen Fortschritt des positiven Wissens anheimgegeben – die Grenzen sind nur die unserer Epoche, in denen wir uns halten; es gibt keine absolute Philosophie. (XIX, 89f.)

(3) *Konsequenter Empirismus* bedeutet für Dilthey zunächst, dass die (bei Kant und Locke zu findende) Unterscheidung von äußerer und innerer Erfahrung aufgehoben wird: „Es gibt nur eine Erfahrung.“ (XVIII, 194) Diese umfasst neben Wahrnehmungen und Vorstellungen auch abstrakte Begriffe, Werte und ästhetische Gefühle.

Indem [Kant] alle Erfahrung auf die äußere einschränkte, bildete sich in seinem Denken jener Gegensatz zwischen den Wahrheiten der Erfahrung und denen a priori. Indem sonach alle Erfahrung für ihn als äußere auf Induktion gegründet erschien, entstand der Satz, daß Erfahrungswahrheiten niemals Notwendigkeit und Allgemeinheit haben. (XVIII, 193)

Daraus ergab sich, bei Kant, nach Diltheys Auffassung, der (falsche) Schluss, dass alle Feststellungen über der äußeren Erfahrung zugrundeliegende abstrakte Konzepte *synthetische Urteile a priori* sein müssen. Da es aber nur eine Erfahrung gibt und auch diese Feststellungen in dieser enthalten sind, bloß am oberen Ende der Hierarchie, an deren Basis die sogenannten äußeren Erfahrungen angesiedelt sind, fallen die synthetischen Urteile a priori flach. Die *eine* Erfahrung wird vielmehr bloß „in einer doppelten Richtung verwertet [...], und so entsteht die Unterscheidung äußerer und innerer Erfahrung.“ (XVIII, 194)

Das heißt, in *jeder* Erfahrung stecken naturgemäß die sogenannte äußere und die sogenannte innere Seite, weil jede Erfahrung abstrakte Anteile hat und solche, die sich aus dem Strom des Bewusstseins heraus als deren augenblicklicher Gehalt ergeben. Dieses „Theorem von der völligen Positivität der Welt“ (XVIII, 199) grenzt sich insofern sowohl von Empirismus und Positivismus als auch von Kant und vom deutschen Idealismus ab, als in *keiner* dieser Spielarten der Philosophie die Positivität der sogenannten inneren Erfahrung erkannt, sondern entweder wegreduziert oder apriorisiert wird:

Letzte Generalisation: aus der positiv gearteten Welt und dem sie bedingenden Gedankenlauf kann nirgend reine Idealität entspringen. Hier liegt der eigentümliche salto mortale der bisherigen Philosophie. Auch unsere höchsten Ideen sind Generalisationen eines Positiven. [...] Wir müssen die willkürlichen Abstraktionen ganz loswerden. (XVIII, 199)

Der „eigentümliche salto mortale der bisherigen Philosophie“ ist die Konstruktion einer hinter den Dingen verborgenen Idealität, „eine ebenso billige als sonderbare Umkehrung, die Wirkung rückwärts als Zwecke, d. h. als Ursachen zu fassen.“ (XVIII, 200) 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). 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. Geistige Gegenstände kommen „durch Anpassung“ zustande, 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. Insofern könnte

man Diltheys Position also als einen *nicht-materialistischen Naturalismus* charakterisieren: Diltheys Epistemologie ist eine „naturalisierte Epistemologie“ der zweiten Art, nicht als Naturalisierung im Rahmen von Biologie und Physik, sondern als Naturalisierung *im Rahmen der Geschichte*.⁹

3. *Zwischenbemerkung: Dilthey und die Neukantianer*

Der nicht-materialistische Naturalismus Diltheys kann, wie oben mehrfach angedeutet, als (allerdings radikale) *Weiterentwicklung* Kants gesehen werden. Weil Dilthey der Auffassung ist, dass die abstrakten Kategorien unseres Denkens genuine *Produkte* desselben sind, ist seine Philosophie eindeutig im Rahmen der „kopernikanischen Wende“ Kants angesiedelt, also der Auffassung, dass „sich der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens [richtet]“ (Kant 1998, BXVII). Diese erkenntnistheoretische Motivationsumkehr wird von Dilthey, ganz mit Kant, vollzogen. Umgekehrt aber zieht Dilthey aus dem Ansatz der kopernikanischen Ausgangsposition Kants völlig andere Schlüsse als dieser. Während für Kant die kopernikanische Wendung der Vernunftkritik direkt zu der Auffassung führt, dass wir in der Lage sein müssen, alle konzeptuellen Voraussetzungen der Anschauung *a priori* zu erkennen (und zwar in der Gestalt von synthetischen Urteilen *a priori*), gelangt Dilthey, in der oben skizzierten Weise, zu dem Schluss, dass gerade dieser Bereich von konzeptuellen Voraussetzungen der Anschauung etwas ist, dem wir uns nur auf empirischem Weg nähern können. Damit ist das Verhältnis Diltheys zu den großen Schulen des Neukantianismus – die Marburger Schule um Hermann Cohen, Paul Natorp und Ernst Cassirer und die Südwestdeutsche Schule um Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert – bereits klar definiert: Konsens auf der Ebene des kopernikanischen Standpunktes, aber Dissens in der Einschätzung der Art und Weise wie die konzeptuellen Voraussetzungen der Anschauung der Erkenntnis zugänglich gemacht werden können.

Beide großen Schulen des Neukantianismus vertreten die Auffassung, dass die Erschließung des transzendentalen Hintergrundes der Erfahrung grundsätzlich nur *a priori* erfolgen kann. Zwar räumen beide Schulen ein,

9. Naturalisierte Epistemologie *der ersten Art* wäre dann natürlich die materialistische Auffassung, dass Epistemologie im Rahmen der Naturwissenschaften betrieben werden könnte: „Epistemology in its new setting [...] is contained in natural science, as a chapter of psychology.“ (Quine 1969, 83)

dass die Begriffe, die den transzendentalen Hintergrund der Erfahrung bilden (und damit insbesondere auch die abstrakten Grundbegriffe der empirischen Wissenschaften), *historisch wandelbar* sind, aber das Transzendente wird dadurch nicht, wie bei Dilthey, insgesamt zu einer empirischen Angelegenheit, sondern es bleibt, wie bei Kant, a priori zugänglich. Für die (auf dem werttheoretischen Platonismus Lotzes aufbauende) Südwestdeutsche Schule liegt zwar eine absolut feststehende objektive Transzendenz der Dinge an sich vor, in der Gestalt transzendenter Normen und Wahrheiten. Diese objektiv feststehende Welt der Dinge an sich ist aber in dem der empirischen Wissenschaft zum Zeitpunkt t vorliegenden Erfahrungsbereich stets nur fragmentarisch zugänglich. Die Begriffe der Wissenschaft zum Zeitpunkt t können nur die objektiven Gesetzmäßigkeiten, die sich im Rahmen dieses begrenzten Erfahrungsbereichs erschließen lassen, ausdrücken. Der transzendente Hintergrund der Erfahrung ist insofern historisch variabel. Zu einem bestimmten Zeitpunkt t aber sind die aus dem jeweiligen Erfahrungsbereich hervorgehenden Begriffe und logischen Urteile der Wissenschaft absolut und a priori gültig und können auch nur so und nicht anders gebildet werden, vorausgesetzt, die Wissenschaftler machen keine logischen Fehler. Die Begrenztheit der Erfahrung bewirkt also, dass wir uns, in der Bildung naturwissenschaftlicher Begriffe, *von der objektiven Wirklichkeit* der Dinge an sich *wegbewegen*. Die *Kluft* zwischen den realen Begriffen und den Dingen an sich kann dann nur durch die historische Betrachtung ausgeglichen werden, indem diese das Apriori in seiner nur relativen Gültigkeit identifizieren und lokalisieren hilft. (Rickert 1904, 186–228)

In der Marburger Schule existiert, im Gegensatz dazu, die für die südwestdeutsche Schule grundlegende objektive Transzendenz absoluter Normen und Wahrheiten (und damit der Dinge an sich) nicht. Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung, die, für Rickert, in der mathematischen Idealisierung von den objektiven Werten *wegführt* und nur in der historischen Betrachtung wieder mit diesen in Verbindung gebracht werden kann, stellt für Cassirer vielmehr eine *Annäherung* an die Wirklichkeit dar, die wir, ohne diese Begriffe, nie realisieren könnten. Die (mit den Mitteln der Infinitesimalrechnung gebildeten) „Grenzbegriffe“ der Naturwissenschaften führen uns also nicht, wie bei Rickert, von der empirischen Wirklichkeit weg, sondern, im Gegenteil, sie *erhöhen* die Objektivität der Erklärung, „[streben] in dieser scheinbaren Abkehr von der Wirklichkeit der Dinge [...] ihr vielmehr auf einem neuen Wege zu“ (Cassirer 1994 [1910], 304). Dadurch, dass die Grenzbegriffe das Regelhafte in den Ereignissen, mittels

Induktion, in idealisierter Weise herausheben, umfassen sie einen wesentlich größeren Bereich der Wirklichkeit als ihre singulären historischen Ausgangspunkte. Die Grenzbegriffe *sind* also stets bereits objektiv, in dem jeweils höchstmöglichen Sinn. Bloß ist es so, dass die Erweiterung der empirischen Erkenntnis stets dazu führt, dass sich *bestimmte Teilaspekte* der zuvor gebildeten Grenzbegriffe als nicht-objektiv (also subjektiv) erweisen. Somit gelten auch für die Marburger Schule die naturwissenschaftlichen Begriffe nur relativ zu dem jeweiligen empirischen Erkenntnisstand der Wissenschaften, zu den jeweils vorliegenden empirischen Daten. *Innerhalb dieses Rahmens* aber erfolgt die (natur-)wissenschaftliche Begriffsbildung, für beide Schulen des Neukantianismus, nach streng logischen, a priori erfassbaren Gesetzmäßigkeiten.

Für Dilthey jedoch ist der transzendente Hintergrund der Erfahrung *nicht nur deshalb* historisch wandelbar, weil sich die empirischen Daten mit der Zeit verändern. Er lehnt grundsätzlich die Möglichkeit ab, dass unsere abstrakten Begriffe aus einer absoluten Gesetzmäßigkeit a priori hervorgehen könnten. Vielmehr sind diese Begriffe, für Dilthey, immer nur *als empirische Resultate* ihres konkreten historischen Hintergrundes zu verstehen, also als Produkte der jeweiligen sozialen und psychologischen Prozesse. Die „Logik der Begriffe“, wenn man so will, die für die Schulen des Neukantianismus eine strikt apriorische Angelegenheit ist, kann für Dilthey niemals unter gänzlicher Weglassung empirischer Faktoren verstanden werden, sondern nur unter Einbeziehung der Psychologie und der Soziologie der Begriffsentstehung. Während für die Neukantianer also, gegeben einen Vorrat E von empirischen Daten, nur eine (objektiv gültige) Struktur von Begriffen über E möglich ist, resultieren, für Dilthey, Begriffe über E stets nur als logische Produkte aus E plus dem historischen, sozialen und psychologischen Hintergrund der an der Begriffsbildung beteiligten Personen.

Diese grundlegenden Divergenzen wurden auch von den Neukantianern erkannt. So warf Rickert Dilthey vor, einen „prinzipienlosen Historismus“ zu vertreten (Rodi & Lessing 1984, 95–100). Natorp präzisieren den Unterschied zwischen der Marburger Schule und Dilthey anhand der Psychologie: „Wir würden“, schreibt Natorp, in einem Brief an Dilthey, über den Unterschied zwischen Diltheys deskriptiver Psychologie und der erkenntnistheoretischen Psychologie des Marburger Neukantianismus, „allerdings Psycho[logie] auf Erkenntnistheorie gründen, nicht umgekehrt, indem wir unter Erk[ennntnis]th[eorie] verstehen: Reduktion der großen Kulturgestalten (Wissenschaft – Sittlichkeit – Kunst) auf ihre konstitu-

ierenden Funktionen“. (Lessing 1985, 203) Es liegt hier also ein völlig entgegengesetztes Begründungsverhältnis vor: die Marburger Schule sucht eine apriorische Begründung für die historisch wandelbaren „Kulturgestalten“ und somit insbesondere eine Grundlegung geisteswissenschaftlicher Methoden in einer *a priori* ansetzenden philosophischen Logik, wogegen Dilthey die deskriptive Psychologie zu etablieren versucht, als empirische wissenschaftliche (wenn auch nicht *naturwissenschaftliche*!) Methode, anhand derer Philosophie insgesamt *empirisch*, als ein Teil der Geisteswissenschaften betrieben werden kann.

4. *Nicht-Reduktionismus*

Ein weiterer wichtiger Baustein von Diltheys empirischer Philosophie ist sein *Nicht-Reduktionismus*, im Rahmen des Leib-Seele-Problems und, darauf aufbauend, seine Konzeption einer *deskriptiven Psychologie*. Wie Comte und Mill lehnt Dilthey die dualistische Vorstellung von geistigen Inhalten ab, die losgelöst und unabhängig von ihren physiologischen Repräsentationen existieren. Andererseits lehnt Dilthey aber auch den Reduktionismus ab, der in allen klassischen Spielarten des Empirismus und Positivismus eine zentrale Rolle einnimmt. Zwar *sind* geistige Phänomene für Dilthey, genauso wie für Mill und Comte, zunächst physiologische Vorgänge, die keine *eigenständige* Existenz jenseits dieser physikalischen Instanziierung besitzen. Aber dennoch können wir geistige Phänomene nicht nur aufgrund unseres unzureichenden Wissensstandes, sondern ganz prinzipiell nicht durch die Rekonstruktion ihrer physiologischen Seite *erschöpfend* erkennen.

Die in diesen Grundzügen formulierte Position Diltheys kann als Spielart des *psychophysischen Parallelismus* gesehen werden, obwohl auch zu der klassischen Ausformung jener für das neunzehnte Jahrhundert charakteristischen Konzeption signifikante Unterschiede bestehen (siehe XXII, 122–134). Der Parallelismus, in der von Dilthey kritisierten Form, besagt erstens, dass jedem psychischen Zustand ein neuronaler Zustand eindeutig zugeordnet werden kann und zweitens, dass Kausalität immer nur auf einer der beiden Seiten rekonstruiert werden kann, nie aber zwischen psychischem und physischem Zustand. Dilthey teilt zwar den ersten Teil dieser Auffassung, mit klassischen Parallelisten, wie Gustav Theodor Fechner, er verwirft aber die Idee, dass Kausalität zwischen physischen und geistigen Ereignissen unmöglich sei. Konkret ist für Dilthey, im Fall geistiger

Ereignisse, eine *lückenlose* Kausalbetrachtung auf der Ebene des Physischen im Allgemeinen unmöglich. Diesen vollständigen Parallelismus akzeptiert Dilthey nur auf der Ebene der einfachen Wahrnehmungsergebnisse. Dort – im Bereich elementarer Wahrnehmungen – ist offensichtlich eine solche lückenlose physikalische Kausalität gegeben. Im Bereich der komplexeren geistigen Ereignisse dagegen ist, nach der Überzeugung Diltheys, immer davon auszugehen, dass psychische (logische) Konstruktionen physikalische Wirkungen haben und umgekehrt: psychische Ereignisse sind durchwegs von physischen *bedingt*.

Tatsachen des Geistes sind die oberste Grenze der Tatsachen der Natur, die Tatsachen der Natur bilden die unteren Bedingungen des geistigen Lebens. Eben weil das Reich der Personen oder die menschliche Gesellschaft und Geschichte die höchste unter den Erscheinungen der irdischen Erfahrungswelt ist, bedarf seine Erkenntnis an unzähligen Punkten die des Systems von Voraussetzungen, welche für seine Entwicklung in dem Naturganzen gelegen sind. (I, 17)

Im Gegensatz zur klassischen parallelistischen Anschauung ist der Mensch von der Natur „in einer *zweifachen Beziehung* bedingt“: „Die psychophysische Einheit [...] empfängt, vermittelt durch das Nervensystem, beständig Einwirkungen aus dem allgemeinen Naturlauf und sie wirkt wieder auf ihn zurück.“ (ebd.)

Diltheys Ablehnung des Parallelismus bezieht sich also nur auf die von letzterem behauptete Unmöglichkeit psychophysischer Wechselwirkungen. Jenseits davon, in einem allgemeineren Sinn, ist Dilthey jedoch eindeutig „Parallelist“, eben weil er den Dualismus ablehnt und somit psychische Ereignisse für ihn nie *unabhängig* von ihrer physischen Repräsentation existieren können. Diese von Dilthey favorisierte Variante eines „Parallelismus“, der psycho-physische Wechselwirkungen erlaubt, kann deshalb auch kaum als „Interaktionismus“ charakterisiert werden. Wenn man unter Interaktionismus eine Spielart des Dualismus versteht, in der Leib und Seele als Substanzen aufgefasst werden, die kausal interagieren, dann ist dies offenbar eine von Diltheys Auffassung sehr verschiedene Position. Zwar behauptet Dilthey die Möglichkeit kausaler Interaktionen zwischen Körper und Geist, aber *die Träger* der Interaktionen sind für Dilthey selbstverständlich immer auf der physikalischen Ebene angesiedelt. „[Das] geistige Leben eines Menschen [ist] ein nur durch Abstraktion ablösbarer Teil der psycho-physischen Lebenseinheit.“ (I, 15) Geist und Körper repräsentieren nur insofern unterschiedliche Bereiche als es

im engeren Sinn physiologische Aspekte des Seelenlebens gibt (etwa die Sinnesorgane) sowie *im engeren Sinn* geistige (etwa das abstrakte Denken). Die Eigenständigkeit dieser Bereiche des Körperlichen und Geistigen kann, für Dilthey, nur auf der Grundlage ihrer je eigenständigen *physikalischen* Repräsentationen gedacht werden, mit ihren je eigenständigen strukturellen Implikationen, *nicht* aber in dem klassischen Sinn, dass Körper und Geist voneinander unabhängige „Substanzen“ repräsentieren.

Seine Position zum psychophysischen Problem formuliert Dilthey auch anhand der folgenden „Drei Grundgesetze über die universelle Beziehung des Physischen zum Psychischen“:

[...] 1. Das erste erkennbare allgemeine gesetzliche Verhältnis zwischen den materiellen und den psychischen Vorgängen ist das der Abhängigkeit psychischer Vorgänge direkt von dem Gehirn- und Nervensystem, mittelbar von den im Körper verlaufenden physischen Prozessen, demnach auch weiter vermittelt von dem ganzen physischen Milieu in welchem der Mensch lebt. [...] Es gibt keine psychische Leistung, welche nicht von der Verfassung des Gehirns und Nervensystems bedingt wäre. [...]

2. Der Überblick über die organische Welt liefert uns alsdann ein zweites umfassendes gesetzliches Verhältnis. Wir wollen dieses als Korrespondenz oder Parallelismus des Physischen und Psychischen bezeichnen. Der Ausdruck psychophysischer Parallelismus ist vieldeutig geworden. Ich verstehe unter Korrespondenz die Tatsache, daß in der gesamten organischen Welt eine bestimmte Beschaffenheit, Struktur und Differenzierung des Nervensystems mit einer bestimmten Beschaffenheit, Struktur und Differenzierung der seelischen Leistungen verbunden ist. [...]

3. [...] Es gibt innerhalb der psychischen Welt einen Vorgang der Differenzierung des psychischen Lebens; analog der physischen Differenzierung des Organismus hat sich in der Tierwelt stets auf der Grundlage einer niederen Stufe des psychischen Lebens eine höhere entwickelt. (XXII, 148f.)

Das dritte dieser Gesetze – die Differenzierung des psychischen Lebens – führt dann dazu, dass das Physische und das (hoch differenziert) Psychische am Ende unvergleichbar sind:

Die seelischen Vorgänge zeigen sich uns den körperlichen parallel. Ebenso wahr und wichtig aber ist die Erkenntnis von der Unvergleichbarkeit beider Gebiete. [...] [B]ei genauerem Zusehen [...] zeigt sich [...] die gänzliche Verschiedenheit der Art und Weise, wie Psychisches untereinander verbunden ist, und der Art, wie wir physische Erscheinungen durch Denkmittel bestimmen. (XXII, 150)

Diese Grundgesetze verweisen erneut auf Diltheys (an Mill anknüpfende) hierarchische Auffassung der psychophysischen Zusammenhänge. Der Geist ist zutiefst abhängig von dem physischen Milieu, in dem er zustande kommt. Im Fall von niederen Tieren (also beispielsweise bei Einzellern oder Fröschen) besteht sogar de facto *Identität* zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen. Aber auch im Fall von einfachen Wahrnehmungsvorgängen bei höheren Tieren und beim Menschen liegt diese Identität vor. Komplexere Denkvorgänge sind dann zwar nicht mehr identisch mit physikalischen Vorgängen, wohl aber in unterschiedlichster Weise kausal von solchen determiniert. Das Seelenleben hochentwickelter Tiere und des Menschen ist somit zutiefst abhängig von dem physischen Milieu, in dem es sich abspielt (Grundgesetz 1). Die *Parallelität* zwischen Körper und Geist (Grundgesetz 2) besagt überdies, dass jeder psychische Vorgang ein entsprechendes physisches Korrelat haben muss bzw. eine entsprechende Erklärung im Bereich der Physiologie. Die Evolution führt nicht dazu, dass sich der Geist irgendwann vom Körper „abkapselt“. – Die für Diltheys hierarchische Leib-Seele-Theorie typischste Annahme ist aber das dritte Grundgesetz – die prinzipielle *Inkommensurabilität* psychischer und physischer Zustände –, das dadurch zu einer nichttrivialen Aussage wird, dass wir, nach Dilthey, im Fall von einfachen geistigen Vorgängen (Wahrnehmungen, bloße Reiz-Reaktions-Vorgänge) nicht nur Kommen-surabilität, sondern nachgerade Identität zwischen physischem und psychischem Zustand haben. Dilthey bringt hier das Beispiel von enthirnten Fröschen, die auf Reize genauso reagieren wie mit Hirn (XXII, 77f.). Erst bei zusehends komplexer werdenden geistigen Leistungen – etwa bei isolierten Vorstellungen oder abstrakten Begriffen – treten die beiden Ebenen auseinander und es entsteht eine zur physischen letztlich inkommensurable Ebene des Geistigen.

Inkommensurabilität bedeutet hier, dass klassisch-empiristische Konzeptionen (die auf der Ebene der Sinnespsychologie für Dilthey durchaus brauchbarer Resultate liefern) genau im Fall einer Psychologie des „entwickelten Seelenlebens“ versagen. Die Konzepte der naturwissenschaftlichen Psychologie reichen nur dort aus, wo es sich um *einfache* seelische Phänomene handelt, bei denen im Wesentlichen psychophysische Identität herrscht. Im Fall von komplexen seelischen Vorgängen hingegen haben wir das Problem, dass die physiologische „Erklärung“ dieser Vorgänge etwas völlig anderes erklärt als die Vorgänge selbst. So wäre es sinnlos, einen mathematischen Beweis durch eine Rekonstruktion der physiologischen (bzw. neuronalen) Vorgänge, die in dem den Beweis Durchführenden

stattfinden, „zu erklären“. Der spezifische Charakter eines solchen Beweises kann nicht auf diese Weise erklärt werden, wohl aber indem man *die logischen Operationen* angibt, die den Beweis konstituieren und indem man erklärt, wie und inwiefern diese logischen Operationen dazu führen, dass ein Beweis die (analytische) Wahrheit eines Satzes etabliert. Diese logischen Operationen aber sind etwas, das nicht nur nichts mit physiologischen Erklärungen zu tun hat, es hat augenscheinlich auch nichts zu tun, mit solchen quasi-naturwissenschaftlichen Gesetzen wie sie die Assoziationspsychologie behauptet. Vielmehr handelt es sich hier um Gesetze, die nur unmittelbar vom logischen Subjekt geschaffen, verstanden, beschrieben und angewendet werden können. *Die Psychologie* also, die sich mit Erklärungen von *dieser* Art befasst, muss *grundlegend* anders funktionieren als die naturwissenschaftliche Psychologie bzw. als alle denkbaren klassisch-empiristischen Varianten der Psychologie (sie wird der Logik mindestens genauso nahe stehen wie den Naturwissenschaften). Diltheys Idee einer *deskriptiven Psychologie* ist genau diese neue Art von nicht-naturwissenschaftlicher, und zwar empirischer, aber dennoch nicht klassisch-empiristischer Psychologie.

Jedenfalls ist diese „neue Psychologie“ (XXII, 154–157) Diltheys nicht völlig abgekoppelt von den Naturwissenschaften zu sehen. Ist Diltheys Modus der Empirie seiner „deskriptiven Psychologie“ also nicht *nur physikalisch*, so ist es wichtig, zugleich darauf hinzuweisen, dass dieser Modus, zumindest in der Erkenntnistheorie des frühen und mittleren Dilthey, durchaus *auch physikalisch* ist. Diltheys diesbezügliche Feststellung lautet, dass, wie in allen empirischen Wissenschaften, so auch im Fall der als Grundlage der „Geisteswissenschaften“ explizierten deskriptiven Psychologie, die *mathematische Statistik* als wesentliches Hilfsmittel fungieren muss:

Die Bibliotheken sind unsere Archive: sie bewahren den Inbegriff der Urkunden für die Geschichte der Wissenschaften. [...] Die Anwendung statistischer Methoden auf die Schätze der Bibliotheken muß ermöglichen, den Umfang und die Stärke der Richtungen, der Beschäftigung mit einzelnen Zweigen usw., die örtliche Verteilung derselben auf eine quantitative Weise festzustellen. (V, 40f.)

Es handelt sich bei diesen materiellen Fakten aber auch nicht bloß um so etwas wie *externe* Hintergrundinformationen. Tatsächlich ist es das erklärte Ziel von Diltheys deskriptiver Psychologie (zumindest in einer fernen Ausbaustufe) *ihre Grundlage* (gewissermaßen im Sinne der Schaffung einer empirischen Basis) in den Naturwissenschaften zu finden:

Das Problem, in immer weiterem Umfang psychische Vorgänge den exakten Bestimmungen von Messung und Rechnung zu unterwerfen, ist in seinen Einzellösungen abhängig von dem Auffinden stetiger Verhältnisse zwischen den unmessbaren Größen der psychischen Kräfte und der Beziehung von solchen einerseits und meßbaren Vorgängen der Außenwelt andererseits. (V, 41)

Diese typisch parallelistische Grundanschauung wird von Dilthey zu einer Art *Milieutheorie des Geistes* ergänzt. Es ist nicht nur so, dass wir die Naturwissenschaften benötigen, um exakte Modelle für geistige Vorgänge, anhand ihrer physischen Korrelate, zu entwickeln. Geistige Vorgänge können prinzipiell nicht isoliert von dem physischen Milieu, in dem sich der Geist entwickelt, verstanden werden. Zwar kann man sich eine Geisteswissenschaft *denken*, die, in puristischer Weise, auf „rein geistigen Wesen“ beruht, darauf aufbauend, „reine Geisteswissenschaften“. Aber obwohl eine solche Wissenschaft grundsätzlich *funktionieren* könnte, würde sie doch von falschen Voraussetzungen ausgehen:

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. (I, 14f.)

Damit schließt sich der Kreis, hin zu der oben besprochenen Auffassung Diltheys von einem *konsequenteren Empirismus*. Diltheys *Lebensphilosophie* ist nichts anderes als das Projekt einer *direkten Empirisierung* der abstrakten Produkte unseres Denkens, die als Produkte unsrer konkreten psychischen Aktivitäten, sozialen Interaktionen und unserer Existenz als menschliche Wesen „aus Fleisch und Blut“ identifiziert werden. Diese Ebene der Empirie wurde in der Philosophie *vor* Dilthey (bzw. Trendelenburg, Ueberweg, Lazarus etc.) nicht begangen, weil man entweder (wie bei Kant und Hegel) die empirischen „Tatsachen des Bewusstseins“ a priori, mit der Brechstange der transzendentalen oder reinen Logik zu erschließen versuchte; oder aber die Analyse wurde zur Gänze auf die Ebene der Gehirnwissenschaften

verlagert und die geistigen Inhalte wurden so in der eindimensionalen Objektivität physikalischer Prozesse ihrer wahren empirischen Dynamik beraubt. Aber auch *nach* Dilthey ging dieser empirische Charakter einer Philosophie des Lebens, was hier nur abschließend angedeutet werden kann, rasch wieder verloren. Sowohl im Neukantianismus als auch in Husserls Phänomenologie wurde (wenn auch in je unterschiedlicher Weise) erneut versucht, die geistige Welt einer strikt a priori konzipierten Logik unterzuordnen. Auch wenn spätere Ansätze, von Heideggers Fundamentaltologie bis zu Derridas Poststrukturalismus, teilweise eine Rückkehr zu Diltheys empirischem Standpunkt markieren – die Diltheys Programm auszeichnende konsequente Unterordnung der philosophischen Analyse unter die Methoden der empirischen Geisteswissenschaften wird in keinem dieser Ansätze vollzogen. Stärkere Parallelen zu Diltheys radikaler Programmatik findet man allerdings, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, in neueren und neuesten Entwicklungen im Rahmen der analytischen Philosophietradition.

5. *Der heutige Methodenstreit in der Philosophie*

Es können eine Reihe von Bezügen zwischen Positionen Diltheys und Entwicklungen im Rahmen der analytischen Philosophie hergestellt werden. Neben den bereits erwähnten direkten Bezügen zu Dilthey in Carnaps Frühwerk könnte man hier vor allem wiederkehrende Motive in der rezenten „Philosophy of Mind“ entdecken.¹⁰ Für die hier herausgestrichene Bedeutung Diltheys als eines Philosophen, der Philosophie *als eine empirische Wissenschaft* versteht, ist aber eine andere Gruppe von Bezügen relevant.

Es geht dabei weniger um ein *inhaltlich* spezifiziertes philosophisches Untersuchungsfeld als um die *methodologische* Auffassung von Philosophie insgesamt. – Die Methodologie der Philosophie war, in der klassischen analytischen Tradition, von puristischen und teils utopischen Ansagen geprägt. So hatten Russell, der Carnap des Wiener Kreises und der frühe Wittgenstein die Auffassung vertreten, dass philosophische Probleme *ausschließlich* mit der Methode der formalen Logik anzugehen seien:

10. Eine solche Herausstreichung von Spielarten eines nicht-reduktionistischen Materialismus, die man bei Dilthey ebenso findet wie in rezenten Debatten, könnte analog verlaufen zu dem von Michael Heidelberger in (Heidelberger 1993) behandelten und in vieler Hinsicht mit Dilthey vergleichbaren Fall Gustav Theodor Fechners.

„Wissenschaftslogik anstatt Philosophie“ lautete Carnaps diesbezügliches Motto (Carnap 1968 [1934], §72). Als Gegenentwurf dazu hat W. V. O. Quine dann die Konzeption einer „naturalisierten Epistemologie“ entworfen, der zufolge alle Fragen der Philosophie letztlich auf Fragen der Neurowissenschaften herunter gebrochen werden könnten (Quine 1969). In beiden Fällen wurde die Möglichkeit einer *eigenständigen* philosophischen Methode negiert. Stattdessen *verlagerte* man Philosophie (mit dem hypothetischen Resultat der Selbstauflösung dieser Disziplin) auf einen anderen Schauplatz: die Mathematik bzw. die Naturwissenschaften. Eine konstruktivere Methodendiskussion, im Sinne einer *Wissenschaftstheorie der Philosophie* oder einer *Philosophie der Philosophie*¹¹, wurde in der analytischen Tradition dagegen erst in neuester Zeit in Gang gebracht. Im Wesentlichen scheinen sich dabei zwei Grundtendenzen (hier mit A und B bezeichnet) herauszukristallisieren: eine *apriorische* und eine *empirische* Methodenkonzeption.

(A) Die eine Tendenz versucht, Philosophie als eine Disziplin zu retten, deren methodologische Vorgangsweise a priori, also „ohne Rückgriff auf die Erfahrung“ (Kant) erfolgt bzw. als etwas, „[that] can be pursued in an armchair“ (Williamson 2007, 1). Wichtige Spielarten dieser Strategie sind (1) die sogenannte analytische Metaphysik und (2) der (Neo-)Neukantianismus.

(A1) Analytische Metaphysik – Timothy Williamson (Williamson 2007, 19) nennt als typische Vertreter dieser Richtung Saul Kripke, David Lewis, Kit Fine, Peter van Inwagen und David Armstrong – ist eine methodologische Auffassung von Philosophie, wonach diese nicht über Sprachanalyse oder konzeptuelle Analyse funktioniert (Williamson 2007, 21), sondern auf einer eigenständigen Ebene des abstrakten Theoretisierens, auf der philosophische Theorien bereitgestellt und diskutiert werden können, *im Wesentlichen wie in jeder anderen Wissenschaft* – Williamson nennt dies die „unexceptional nature of philosophy“ (Williamson 2007, 3) –, bloß mit dem Unterschied, dass Philosophie, für die Vertreter dieser Methodenkonzeption, im Allgemeinen keinen unmittelbaren empirischen Hintergrund besitzt. Es wird gewissermaßen *nur der Modus des Theoretisierens, nur die abstrakte Methode* von der Physik oder auch von der Mathematik

11. Ein Buch dieses Titels wurde von Timothy Williamson verfasst (Williamson 2007), aber auch Wilhelm Dilthey hat sein Spätwerk unter diesem Stichwort zusammengefasst (VIII, insbesondere 206ff.). Die beiden Ansätze stimmen tatsächlich *thematisch* weitgehend überein, in der Sache vertritt Dilthey aber eine zu der von Williamson geradezu entgegengesetzte Position (mehr dazu weiter unten).

übernommen – als *Methode* der Philosophie –, ohne dabei aber gleichzeitig philosophische *Inhalte* als physikalische, psychologische oder sonstwie empirische Inhalte zu identifizieren. Konsequenter Weise spielt dann die Mathematik – namentlich die formale Logik – für die „philosophische Theoriebildung“ eine ähnlich zentrale Rolle wie in der Physik etwa, wogegen es, für die analytische Metaphysik, in der Philosophie kein Gegenstück zu den *empirischen* Methoden der Einzelwissenschaften gibt. Analytische Metaphysik ist somit strikt anti-naturalistisch, aber sie negiert auch die Möglichkeit einer eigenständigen philosophischen Methode, jenseits der (formalen) Methode der Wissenschaften. Insbesondere beruft sich analytische Metaphysik nicht auf Intuition o. dgl.

(A2) Im Gegensatz dazu versucht die (neo-)neukantianische Herangehensweise an „philosophy as pursued in an armchair“ als ausgezeichnetes Element eben eine solche exklusive (wenn auch sehr „weiche“) Methode des Philosophierens zu identifizieren. Michael Friedman (Friedman 2001) beruft sich dabei im Wesentlichen auf drei Kronzeugen. Erstens den Neukantianismus, vor allem den der Marburger Schule um Cohen, Natorp und Cassirer, demzufolge die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung etwas sind, das mit der Entwicklung der Wissenschaften, in unterschiedlichen historischen und sozialen Kontexten, wechselt, also ein „relativiertes Apriori“. Friedman bezieht zweitens Rudolf Carnaps Theorie „formaler Rahmenwerke“ für die Wissenschaften, die, im Sinne eines „logischen Toleranzprinzips“ (Carnap 1968 [1934], § 17), mehr oder weniger frei gewählt werden können auf diesen neukantianischen Begriff eines „relativierten Apriori“ und er interpretiert drittens Thomas Kuhns Theorie über die „Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ (Kuhn 1996 [1962]) auf der Grundlage eben dieses Konzeptes. Die Idee ist am Ende, dass die philosophische „Methode“ genau in der „Methode“ besteht, der sich die Wissenschaften in Situationen revolutionärer Umwälzungen bedienen (Paradigmenwechsel), wo die bewährten Methoden und formalen Rahmenwerke versagen. Die philosophische „Methode“ ist die Methode der revolutionären Wissenschaft. Im direkten Gegensatz zum Programm der analytischen Metaphysik steht diese (neo-)neukantianische Herangehensweise also auf dem Standpunkt „[that] it is a folly [...] for philosophy (and for the other humanities) to regret this lack of scientific status, and, even worse, to seek compensation by attempting to strip away such status from the sciences themselves.“ (Friedman 2001, 24) Während die analytische Metaphysik also die Methode des Philosophierens direkt in der *normalwissenschaftlichen* Methode der Einzelwissenschaften sucht

(und zwar in den apriorischen Prinzipien derselben) identifiziert der (Neo-)Neukantianismus als Methode der Philosophie das Denken der Wissenschaftler in revolutionären Situationen.

(B) Dem gegenüber gibt es eine Gruppe von methodologischen Strategien, die Philosophie *empirisch* auffassen bzw. die die Möglichkeit einer „philosophy as pursued in an armchair“ negieren. Interessant ist dabei zunächst, dass in diesen empirischen Strategien durchwegs sowohl die rein apriorische Herangehensweise an Philosophie abgelehnt wird als auch die Strategie eines geradlinigen Naturalismus á la (Quine 1969). Während Quines Naturalismus darauf hinaus laufen würde, dass Philosophie durch die im Wesentlichen naturwissenschaftlichen Analysen der Kognitionswissenschaften *zu ersetzen* wäre, belassen die neueren empirischen Strategien (ganz in demselben Sinn wie dies übrigens auch die apriorischen Strategien der analytischen Metaphysik und des (Neo-)Neukantianismus tun) der Philosophie ihren eigenständigen Status. In diesem Kontext erweist sich die analytische Metaphysik als direktes Gegenprogramm zu den empirischen Strategien, weil sie dezidiert versucht, Philosophie in einem allgemeinen Sinn als Wissenschaft zu identifizieren, in einem durch die amerikanische analytische Tradition geprägten Verständnis *als Naturwissenschaft* („science“), und damit die Möglichkeit blockiert, Philosophie als einen Teil der Geisteswissenschaften (Soziologie, Psychologie, Geschichtswissenschaften) fest zu machen wie dies in der neukantianischen Strategie Michael Friedmans geschieht. Die analytische Metaphysik divergiert mit empirischen Strategien also deshalb, weil sie Philosophie in einem geschichtslosen Vakuum ansiedelt, als nur der Rationalität der Logik als Methode verpflichtete Disziplin, in der der „context of discovery“ genau so wenig Bedeutung hat, für die Theorienbildung, wie im Fall der (normalwissenschaftlichen) Physik. Diese Auffassung von Philosophie als einer Art von *abstrakter Laborwissenschaft* (das „Labor“ wäre hier der Ohrensessel der Philosophin) wird von der neukantianischen Lesart genauso zurückgewiesen wie von allen Spielarten einer empirischen Philosophie. Philosophie ist in all diesen Lesarten *eine Geisteswissenschaft* und also eine Wissenschaft, bei der der „context of discovery“ eine entscheidende methodologische Rolle einnimmt. Der Unterschied zwischen der (tendenziell) apriorischen (neo-)neukantianischen Strategie und den verschiedenen empirischen Strategien besteht dann hauptsächlich darin, dass die (neo-)neukantianische Strategie ein anderes und, so die Kritik ihrer Gegner, wenig zeitgemäßes Bild von den Geisteswissenschaften zeichnet, demzufolge diese eine „weiche“ Form von Wissenschaft bilden, deren „Methode“, überspitzt formuliert,

bloß in dem Motto besteht „to let a thousand flowers bloom“ (Friedman 2001, 24). Geisteswissenschaften sind für die Anhänger einer empirischen Auffassung von Philosophie, im Gegensatz zu dieser Sichtweise, nicht bloß die revolutionären Lückenfüller für die Naturwissenschaften, sondern sie sind eigenständige Wissenschaften mit (potentiell) eigenständigen Methoden: und *diese* (empirischen) Methoden (also im Wesentlichen die Methoden der Psychologie und der Sozialwissenschaften) sind eben die Methoden derer sich die Philosophie bedienen sollte. Diese neuen Formen eines Naturalismus reduzieren also Philosophie nicht auf die Naturwissenschaften, sondern empirisieren sie *direkt*, indem innerhalb der Philosophie auf die empirischen Methoden der Geisteswissenschaften zurückgegriffen wird.

Die empirischen Methoden der Geisteswissenschaften (das sind: die statistischen Methoden der empirischen Sozialforschung, die analytischen Methoden der Psychologie und die aus diesem Komplex abgeleiteten Methoden der Geschichtswissenschaften) analysieren die Realität der menschlichen Existenz, in ihren psychologischen, sozialen und (dem übergeordneten) historischen Bedingungen. Nehmen wir diese Bedingungen ernst, so erweist sich Philosophie als eine Angelegenheit, die wir einzig und allein dadurch verstehen können, dass wir sie als das lebendige Produkt der Dynamik psychologischer und gesellschaftlicher Prozesse verstehen.

(B1) Als Vordenker dieser empirischen Konzeption von Philosophie kann der späte Bas van Fraassen betrachtet werden, der dem klassischen Empirismus ein Programm gegenüberstellt, wonach sich Empirismus nicht durch die Orientierung an „empirischen Daten“ auszeichnet, sondern, allgemeiner, durch eine *empirische Einstellung* („empirical stance“), die insbesondere auch die Philosophie selbst betrifft. Dieser empirischen Einstellung zufolge sollten die Wissenschaften und die Philosophie allen Annahmen misstrauen, die auf allzu großen Umwegen aus solchen Annahmen *abgeleitet* sind, die zunächst unmittelbar aus einem empirischen Umfeld hervorgegangen waren. Die empirische Einstellung in der Philosophie ermöglicht eine nicht-metaphysische Annäherung an klassische (vormals nur in der Metaphysik thematisierbare) philosophische Probleme. „I reject metaphysics“, sagt van Fraassen, „and still I’ll say that you exist and that you are a person, a conscious being.“ (van Fraassen 2002, 3) Wie kommt es dazu? Philosophische „Theorien“, wie der hier angesprochene „Realismus“, sind Theorien, die unmittelbar aus der empirischen Wirklichkeit des Daseins heraus entwickelt werden, als Resultat unserer

„empirischen Einstellung“ also. So sind diese „Theorien“ akzeptabel und sinnvoll. Sobald wir aber diese Theorien ihres Kontextes entkleiden und aus der Unmittelbarkeit ihrer Produktion herausreißen, verlieren sie tendenziell ihre Bedeutung:

Metaphysical theories purport to interpret what we already understand to be the case. But to interpret is to interpret into something, something granted as already understood. Paradoxically, metaphysicians interpret what we initially understand into something hardly anyone understands, and then insist that we cannot do without that. (ebd.)

Die Übereinstimmungen dieser Position mit Michael Friedmans (neo-)neukantianischem Programm sollten nicht übersehen werden. Sowohl van Fraassen als auch Friedman lehnen die analytische Metaphysik ab, wegen ihres von beiden als kontraproduktiv empfundenen artifiziellen Charakters einer *theoretischen Wissenschaft*. Aber van Fraassen verweist in seiner Alternativposition zu dem „blutleeren Theoretisieren“ der Metaphysik auf einen Aspekt, der bei Friedman nicht zu finden ist, zumindest nicht in expliziter Form. Es ist dies der Umstand, dass philosophische „Theorien“ dadurch *empirisch* sind, dass sie aus der Realität unseres Daseins heraus entwickelt werden, als unmittelbare und insofern unverfälschte Produkte existenzieller Situationen. Während Friedman eine Rolle für die Philosophie nur dort gegeben sieht, wo die theoretischen Rahmenwerke der Wissenschaften *versagen* (beispielsweise in revolutionären Situationen der Wissenschaften), sieht van Fraassen Philosophie als einen substanziellen und ständig relevanten Teil unserer individuellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, als eine ständig gegenwärtige und wesentliche Ebene des menschlichen Denkens, die sich aber dadurch auszeichnet, dass sie niemals den modellhaften und prozeduralisierten Charakter der theoretischen Wissenschaften (also: der Naturwissenschaften) erlangt.

Philosophy itself is a value- and attitude-driven enterprise; philosophy is in false consciousness when it sees itself otherwise. To me, philosophy is of overriding importance, to our culture, to our civilization, to us individually. For it is the enterprise in which we, in every century, interpret ourselves anew. But unless it so understands itself, it degenerates into an arid play of mere forms.” (van Fraassen 2002, 17)

Friedman würde das wohl im Grunde sehr ähnlich sehen. Aber es scheint doch einen feinen Unterschied zu geben, der für die hier angestellten Überlegungen von großer Bedeutung ist, weil er mit dem Unterschied

zu konvergieren scheint, der seinerzeit zwischen Dilthey und den Neukantianern bestand. Die neukantianische Zugangsweise siedelte Philosophie außerhalb der Wissenschaften (bzw. nur im Rahmen wissenschaftlicher Revolutionen) an und sah ihre Aufgabe darin, den konzeptuellen (konstitutiven) Hintergrund der Wissenschaften zu schaffen. Aber dieses Schaffen konzeptueller Hintergründe war nichts, das für sich genommen einer empirischen wissenschaftlichen Behandlung zugänglich gewesen wäre. Dilthey öffnete, im Unterschied dazu, das Tor für eine solche empirische Behandlung, indem er die konstituierenden Bestandteile unserer Kultur gleichzeitig *als Bestandteile* unserer Kultur identifizierte und damit als etwas, das für die Kultur- bzw. die Geisteswissenschaften *zur Disposition steht*.

Ist für die Neukantianer (auch für die „Neo-Neukantianer“ um Michael Friedman) also Erkenntnistheorie eine Disziplin, die sich als den empirischen Methoden der Wissenschaften unzugänglich erweist und Philosophie damit *gegen jede Form der Naturalisierung* immun, so öffnen Dilthey und – in durchaus ähnlicher Weise und teils mit Bezug auf Dilthey¹² – van Fraassen das Tor für Naturalisierungen, zumindest in der „weichen“ Form einer Fundierung philosophischer Untersuchungen in geisteswissenschaftlichen (soziologischen, psychologischen) Analysen. Es ist für die Vertreter dieser empirischen Strategie nicht so, dass die (erkenntnistheoretischen) Analysen der Philosophie in einer Art von transzendentelem Vakuum angesiedelt sind, sondern dadurch, dass die Produkte der Philosophie *unmittelbare* Produkte unserer geistigen Aktivitäten sind, werden sie zugänglich für einschlägige Analysen im Rahmen der Psychologie, Soziologie und Geschichte. – Auch wenn van Fraassen selbst in der zitierten Schrift nicht den letzten Schritt geht und für eine Empirisierung der Philosophie in diesem Sinn eintritt, so bereitet doch die Verschiebung des Philosophiebildes, die er vornimmt, genau eine solche Empirisierung vor.

Konkrete Beispiele, wie eine solche empirische Zugangsweise zur Philosophie, aus heutiger Sicht, aussehen könnte, liefern die sogenannte experimentelle Philosophie und die Soziologie philosophischen Wissens.¹³

(B2) Im Fall der experimentellen Philosophie geht es darum, die intuitiven Bestandteile philosophischer Analysen zu hinterfragen, also die unterschiedlichen Spielarten von Berufung auf Intuition, auf „Common-

12. Van Fraassen erwähnt Dilthey an einer Stelle (van Fraassen 2002, 237 Fn. 31) gemeinsam mit Collingwood als direkten Vorläufer seiner Theorie.

13. Vgl. (Knobe & Nichols 2008) und (Kusch 2000) sowie die dortigen Literaturhinweise.

sense“ oder „folk psychology“. Wenn Philosophinnen, grob gesprochen, behaupten, dass die Annahme X intuitiv, commonsensual oder eine charakteristische Annahme der „folk psychology“ sei, dann liegt es nahe, derartige Behauptungen auf verschiedenen Ebenen zu hinterfragen. In welchen Gruppen gilt diese Behauptung? Gilt sie für Philosophinnen im Allgemeinen oder nur für Philosophinnen einer bestimmten Tradition? Gilt sie für Akademikerinnen, aber etwa nicht für Arbeiterinnen und Angestellte? Gilt sie in europäischen oder amerikanischen Gesellschaften, aber etwa nicht in Gesellschaften in Asien oder Afrika? Überall dort, wo sich die Philosophie darauf beruft, etwas wiederzugeben, das als *Voraussetzung* betrachtet wird (etwa auch im Stil dessen was Kant „transzendental“ genannt hatte), gibt es eine ganze Reihe von empirischen Faktoren, die es zu beachten gilt, um einen derartigen Rückgriff auf Voraussetzungen als stichhaltig oder nicht zu identifizieren bzw. auch um die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Voraussetzungen von individuellen und sozialen Kontexten zu überprüfen. Kurz gesagt: *überall dort* wo sich selbst noch der (Neu-)Kantianismus auf ein philosophisches Denken a priori und also auf empirische Voraussetzungslosigkeit beruft, findet die experimentelle Philosophie empirische Voraussetzungen, die es zu klären gilt. Diese Klärung soll dann in bestimmten „philosophischen Experimenten“ vorangetrieben werden:

[W]e would love to know more about the ways in which philosophers differ from ordinary folks, and it seems to us that the best way to find out would be to run some experiments. One could devise a series of questions and then give those questions both to philosophers and non-philosophers, checking to see how intuitions differed between the two groups. [...] our guess is that the overall pattern will be far more complex – and far more interesting – than anyone could have predicted from the armchair. (Knobe & Nichols 2008, 9)

(B3) Sehr ähnlich ist der Ausgangspunkt der Soziologie philosophischen Wissens, die ihrerseits auf dem sogenannten „strong program“ der Wissenssoziologie (Bloor 1991 [1976]) basiert. Das „Starke“ an diesem Programm liegt darin, dass es Wissenssoziologie nicht als einen Ansatz versteht, der soziale Faktoren nur dort als konstitutiv ansetzt wo keine internen rationalen Faktoren vorliegen (also etwa, wie im Fall des neukantianischen bzw. Kuhnschen Ansatzes, nur im Fall wissenschaftlicher Revolutionen). Das „strong program“ versucht vielmehr, Wissenschaft insgesamt aus ihrem sozialen (und psychologischen) Kontext heraus zu verstehen. Wenn wir diesen Kontext ausblenden, so sehen wir *immer* ein verkürztes Bild von

den Wissenschaften und wir landen bei Karikaturen bzw. bei verstümmelten Versionen von Wissenschaft. Die Soziologie philosophischen Wissens geht nun von der Annahme aus, dass diese Voraussetzung, die bereits im Fall der Naturwissenschaften kaum von der Hand zu weisen ist, für die Philosophie in noch stärkerem Ausmaß gilt, eben weil Philosophie immer nur verstanden werden kann, als unmittelbare Reaktion auf die *empirischen* Gegebenheiten (also die individuellen und sozialen Umstände), in denen sie entsteht. Martin Kusch illustriert dies anhand des Begriffs einer „philosophischen Tatsache“, den man etwa so charakterisieren könnte: Während die Naturwissenschaften, zumindest dort, wo sie empirische Adäquatheit anstreben, von Tatsachen reden, die durch objektive raumzeitliche Daten repräsentiert sind, geht es in der Philosophie und in den Geisteswissenschaften um solche Tatsachen, die wir von vornherein nicht als raumzeitliche Daten vorfinden, sondern als Konstruktionen der Wissenschaftlerinnen. Philosophische Tatsachen werden nicht *entdeckt*, sondern sie werden von den Philosophinnen *geschaffen*. Natürlich können diese Tatsachen desungeachtet eine Wirklichkeit widerspiegeln, die sich in erster Linie als sehr abstrakte Wirklichkeit bestimmter wissenschaftlicher Theorien identifizieren lässt, also in einem eher „internen“ Bild. Aber wie groß auch immer der Anteil solcher „interner Zutaten“ sein mag, es bleibt der Sachverhalt, dass die philosophische Tatsache etwas ist, das von Philosophinnen *geschaffen* wird und damit zwangsläufig etwas, das nicht *nur* „interne“ Motive haben kann (weil wir nie nur interne Motive haben). So ist es die Aufgabe der Soziologie des philosophischen Wissens, philosophische Tatsachen so in ihrer Entstehung zu rekonstruieren, dass all diese externen sozialen und psychologischen Motive dabei Berücksichtigung finden, nicht um die „interne“ philosophische Analyse *zu ersetzen*, sondern um sie *zu ergänzen*:

[There] is no need to react with too much hostility: Sociophilosophy and the sociology of philosophical knowledge are not in the business of eliminating philosophy altogether. They do not attempt to condense all philosophical clouds into mere drops of sociology. The aim of their work is rather to show the philosophical fly the way out of the fly-trap of sociological naiveté. (Kusch 2000, 35)

6. Schluss

Soweit eine Gegenüberstellung unterschiedlicher methodologischer Ansätze in rezenten Diskussionen über die „Philosophie der Philosophie“. Die Übereinstimmungen zwischen den Programmen von van Fraassens „empirischer Einstellung“, der experimentellen Philosophie und der Soziologie philosophischen Wissens mit Grundgedanken Diltheys, wie sie in den ersten Abschnitten dieses Aufsatzes skizziert wurden, liegen auf der Hand und müssen nicht mehr im Detail ausgewiesen werden. Die Frage, die sich hier stellt, ist viel eher: was tun mit diesen Übereinstimmungen? Es wird immer möglich sein, für bestimmte neue Entwicklungen in der Philosophie, historische Vorläufer zu finden, die diese Entwicklungen in der einen oder anderen Form bereits vorweg genommen hatten. Damit ist aber noch keineswegs klar, dass eine Auseinandersetzung mit diesen historischen Vorläufern automatisch auch *fruchtbar* sein muss, für die Auseinandersetzung mit den neuen Entwicklungen. Im konkreten Fall scheint es aber tatsächlich eine Reihe von Gründen zu geben, die diese historische Auseinandersetzung als potentiell fruchtbar für die rezenten Debatten erweisen. Zum Abschluss dieses Aufsatzes seien daher drei solche Gründe skizziert:

(1) *Die Debatten sind komplementär.* Während es in den rezenten Diskussionen (bislang) in erster Linie darum geht, die empirischen Methodologien in der Philosophie konkret anzuwenden und entsprechende empirische Studien zu produzieren, liegt bei Dilthey der Schwerpunkt auf sehr grundsätzlichen methodologischen und inhaltlichen Erwägungen, mit dem Ziel einer Abgrenzung seines „Paradigmas“ von unterschiedlichen philosophischen Traditionen. Dilthey liefert kritische Diskussionen des Empirismus und Positivismus, des Kantianismus und des deutschen Idealismus und natürlich auch der metaphysischen Tradition, die auch für die heutigen Debatten gewinnbringend ausgewertet werden können. Dabei geht es darum, Diskussionen in Gang zu bringen, neue Themen auf die Tagesordnung zu setzen und neue Gesichtspunkte in die Debatte einzubringen, wie etwa in der Gestalt der hier angedeuteten Abgrenzung der empirischen Philosophie von analytischer Metaphysik und (Neo-) Neukantianismus.

(2) *Dilthey liefert einen historischen Präzedenzfall.* Dadurch, dass Dilthey eine Programmatik verkörpert, die weitgehend mit rezenten empirischen Ansätzen in der Philosophie übereinstimmt, wird es interessant, sich anzusehen, wie die Reaktionen auf Dilthey ausgesehen haben und wie sich die

Philosophie aus diesen Reaktionen heraus weiter entwickelt hat (im Sinne einer Suche nach rezenten Entwicklungsmöglichkeiten). So spielen in den unterschiedlichen Spielarten der Lebensphilosophie und der philosophischen Anthropologie bei Scheler, Heidegger, Plessner usw. Überlegungen aus dem Umfeld von Diltheys „empirischer Philosophie“ eine wesentliche Rolle. In all diesen Ansätzen geht es darum, die Wissenschaften in einem größeren Zusammenhang zu sehen, nicht als etwas, das wir *wissen*, sondern als etwas, das wir *sind*.¹⁴ Die „kontinentale“ Philosophietradition liefert damit potentielle Anknüpfungspunkte für die (eher der „analytischen“ Tradition zuzurechnende) empirische Philosophie, die wir so, auf dem Umweg über Dilthey, in neuem Licht sehen und neu entdecken könnten.

(3) *Diltheys Methode erweist sich gerade in ihrem Scheitern als Desiderat*. Diltheys bevorzugte Methode einer „deskriptiven Psychologie“ ist gescheitert, da Diltheys einschlägige Entwürfe letztlich weder von den naturwissenschaftlichen Psychologen noch von den Philosophen akzeptiert wurden (den einen waren sie zu philosophisch, den anderen zu naturwissenschaftlich). Geht man davon aus, dass die in der europäischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelten Alternativen zu Diltheys empirischem Ansatz, von der Phänomenologie, über die Fundamentalontologie, bis zur Hermeneutik und Dekonstruktion, alle daran krankten, dass sie den unmittelbaren Konnex zu den Einzelwissenschaften (und damit einen echten empirischen Charakter) vermissen lassen, dann bleibt Diltheys Methode, die diesen Konnex herstellt, gemeinsam mit ähnlichen Methoden wie der Gestaltpsychologie oder der Psychoanalyse, ein Desiderat auch für die rezente empirische Philosophie. Das Scheitern von Diltheys „deskriptiver Psychologie“ war im Wesentlichen das Resultat eines Schwenks der Philosophie hin zu einem neuen Apriorismus. Wenn die Philosophie sich heute entschließt, erneut zu einer empirischeren Herangehensweise zu finden, dann könnte Diltheys unvollendetes Projekt, in diesem Zusammenhang neu, aufgegriffen werden.

Danksagungen

Dieser Aufsatz stellt eine theoretische Skizze dar, zu einem größeren Projekt zur Wissenschaftsphilosophie bei Dilthey und Carnap (FWF Projekt

14. Diese Formulierung verwendet Hubert L. Dreyfus mit Bezug auf Heideggers Fundamentalontologie. Vgl. (Dreyfus 1991, 3).

P24615, bewilligt am 6.3.2012). Für Hinweise zu verschiedenen Fassungen dieses Manuskripts bzw. für dieses Manuskript beeinflussende Bemerkungen zum Projekt im Allgemeinen bedanke ich mich bei Hans-Joachim Dahms, Richard Dawid, Gottfried Gabriel, Michael Heidelberger, Manfred Kohlbach, Daniel Kuby, Hans-Ulrich Lessing, Christoph Limbeck-Lilienau, Martin Kusch, Matthias Neuber, Friedrich Stadler sowie bei einem anonymen Gutachter der *Grazer Philosophischen Studien*.

LITERATUR

- Bloor, David 1991 [1976]: *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carnap, Rudolf 1968 [1934]: *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Springer.
- 1998 [1928]: *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner.
- Damböck, Christian 2012: „Rudolf Carnap and Wilhelm Dilthey: ‘German’ Empiricism in the *Aufbau*“. In: Richard Creath (Hg.), *Carnap and the Legacy of Logical Empiricism. Vienna Circle Institute Yearbook*. Yearbook, 75–96.
- Cassirer, Ernst 1994 [1910]: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dilthey, Wilhelm 1914–2006: *Gesammelte Schriften* (26 Bände). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dreyfus, Hubert L. 1991: *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Ebbinghaus, Hermann 1896: „Über erklärende und beschreibende Psychologie“. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 9, 161–205.
- Friedman, Michael 2001: *Dynamics of Reason. The 1999 Kant Lectures at Stanford University*. Stanford: CSLI Publications.
- Gabriel, Gottfried 2004: „Introduction: Carnap Brought Home“. In: Steve Awodey & Carsten Klein (Hg.), *Carnap Brought Home. The View from Jena*. Chicago: Open Court, 3–23.
- Heidelberger, Michael 1993: *Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Holzhey, Helmut 2004: „Der Neukantianismus“. In: Helmut Holzhey & Wolfgang Röd (Hg.), *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie (Geschichte der*

- Philosophie. Herausgegeben von Wolfgang Röd. Band XII*). München: C.H. Beck, 13–129.
- Kant, Immanuel 1998: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner.
- Köhnke, Klaus Christian 1986: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Knobe, Joshua & Shaun Nichols 2008: „An Experimental Philosophy Manifesto“. In: Joshua Knobe & Shaun Nichols (Hg.), *Experimental Philosophy*. New York: Oxford University Press, 3–14.
- Kuhn, Thomas 1996 [1962]: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kusch, Martin 2000: „The Sociology of Philosophical Knowledge: A Case Study and a Defense“. In: Martin Kusch (Hg.), *The Sociology of Philosophical Knowledge*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 15–38.
- 1995: *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London: Routledge.
- Lessing, Hans-Ulrich 1985: „Briefe an Dilthey anlässlich der Veröffentlichung seiner ‚Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie““. *Dilthey Jahrbuch* 3, 192–232.
- 2001: *Wilhelm Diltheys ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Makkreel, Rudolf A. 1991 [1975]: *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mill, John Stuart 1976 [1843]: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Quine, Willard Van Orman 1969: „Epistemology Naturalized“. In: Willard Van Orman Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 69–90.
- Rickert, Heinrich 1904: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Tübingen: Mohr.
- Rodi, Frithjof & Hans-Ulrich Lessing 1984: *Materialien zur Philosophie Diltheys*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schnädelbach, Herbert 1983: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Stumpf, Carl 1910: „Die Wiedergeburt der Philosophie. Rede zum Antritt des Rektorates der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin“. In: Carl Stumpf, *Philosophische Reden und Vorträge*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 161–196.

van Fraassen, Bas 2002: *The Empirical Stance*. New Haven: Yale University Press.
van Kerckhoven, Guy, Hans-Ulrich Lessing & Axel Ossenkop 2008: *Wilhelm Dilthey. Leben und Werk in Bildern*. Freiburg: Karl Alber.
Williamson, Timothy 2007: *The Philosophy of Philosophy*. Malden: Blackwell.
Windelband, Wilhelm 1883: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).