

Thomas Leinkauf (Hg.)
Dilthey und Cassirer

Die Deutung der Neuzeit
als Muster von Geistes- und
Kulturgeschichte



Meiner

Cassirer-Forschungen
Band 10

CASSIRER-FORSCHUNGEN

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 10

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Thomas Leinkauf (Hg.)

Dilthey und Cassirer

Die Deutung der Neuzeit als Muster
von Geistes- und Kulturgeschichte

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet
diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz-Thyssen-Stiftung.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: work.at:BOOK / Martin Eberhardt, Berlin. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Schaumann, Darmstadt. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

Inhalt

<i>Thomas Leinkauf</i> Zur Einführung	7
<i>Stephan Otto</i> Ungelöste Probleme in Diltheys und Cassirers Renaissance- deutung. Überlegungen zu den Prämissen und Methoden einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion der frühen Neuzeit	21
<i>Rudolf A. Makkreel</i> Dilthey and Cassirer on the Development of Modern Aesthetics	39
<i>Martin Mulrow</i> Diltheys Deutung der »Geisteswissenschaften« des 17. Jahr- hunderts. Revisionen, Aktualisierungen, Transformationen	53
<i>Giuseppe Cacciatore</i> Die Idee der Moderne bei Dilthey und Cassirer	69
<i>Enno Rudolph</i> Die Renaissance – frühe Phase der Neuzeit oder Epoche sui generis? Eine Frage an Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer ..	83
<i>Helmut Holzhey</i> Diltheys Sicht auf die Aufklärung des 18. Jahrhunderts in seinen <i>Studien zur Geschichte des deutschen Geistes</i>	97
<i>Ursula Renz</i> Cassirers Idee der Aufklärung	109
<i>Gunter Scholtz</i> Dilthey, Cassirer und die Geschichtsphilosophie	127
<i>Gerald Hartung</i> Die Entdeckung des Menschen im Zeitalter der Renaissance. Dilthey, Groethuysen und Cassirer	149
Autorinnen und Autoren	171

Thomas Leinkauf

Zur Einführung

In der thematischen Verbindung ›Dilthey und Cassirer‹, die als Leitmotiv den intensiven und durchaus kontroversen Diskussionen voranstand, deren Dokument die hier vorgelegten Beiträge sind, könnte der Leser zunächst und mit gutem Recht die Konjunktion ›und‹ nicht als eine verbindende oder gar exegetische (in der Cassirer als ein anderer Dilthey insinuiert sein könnte), sondern, wie es grammatikalisch-syntaktisch ja auch möglich ist, eine bloß additive, aufreihende, parataktische Bedeutung vermuten, die letztlich, in der bloßen Nebeneinanderstellung, das Beziehungslose oder Trennende betont: denn ›Dilthey und Cassirer‹, das evoziert doch einen großen Gegensatz, der sich aus vielen kleineren gegensätzlichen Konstellationen gleichsam zusammensetzen und zu ernähren scheint: aus von Schleiermacher ausgehender Hermeneutik versus Neukantianismus, aus Erleben und Verstehen versus Erkennen und Erkenntniskritik, aus Leben versus Funktion, um nur die naheliegenden zu nennen. Genau diese offensichtlichen Gegenstrebigkeiten sind es jedoch, die, weil bekannt und oft genug betont, *nicht* den zentralen Gegenstand der Beiträge bilden werden, obgleich sie natürlich in keinsten Weise zugedeckt werden sollen. Es geht vielmehr um die andere, näherliegende, verbindende Bedeutung des ›und‹: ›Dilthey und Cassirer‹ nicht als Gegensatz, sondern als *affine Konstellation*. Denn neben die genannten Oppositionen lassen sich eben auch Gemeinsamkeiten stellen, ich nenne nur: den Begriff des ›Geistes‹,¹ die Zentrierung des philosophischen Argumentes auf Einheit und Ganzheit bzw. genauer: Einheit als Ganzheit,² die Definition von Wirklichkeit durch einen Begriff von »Energie«, der sich als und in der Freiheit des Geistes oder der Person äußert,³ das Konzept

¹ Z.B. Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften [Leipzig 1927] Stuttgart/Göttingen 1992 (im folgenden: GS), Bd. VII, S. 117–119, 148–151; Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Berlin 1927, S. 30.

² Z.B. Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Anm. 1), S. 40 f., 154, 159 (Lebenseinheit), 199; Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. I, S. VI (Vorrede); Philosophie der symbolischen Formen (1923), Darmstadt, 2. Aufl. 1954, Bd. I, S. 22, 37–38, 56; II, S. VIII.

³ Wilhelm Dilthey, GS II, S. 24, 48, 60, 67, 70, 212 f. (Person), 215, 229, 416 f. (Person); GS VII, S. 7, 70. Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen (siehe Anm. 2), Bd. I, S. 11 (ursprüngliche Tat des Geistes), 23, 48, 87–88, 132 f.; Bd. 2, S. 7, 30, 235, 244–245 (Person), 259.

von Individualität,⁴ die Betonung des Verstehens,⁵ die kritische Auseinandersetzung mit Kant und Hegel und eben – das ist der Sachverhalt, der in den Beiträgen der am Gespräch beteiligten Experten bei aller Verschiedenheit als gemeinsamer *point de depart* fungierte – die unabweisbare und auffällige Tatsache, daß beide, Dilthey ebenso wie auch Cassirer, die Argumentations- und Erschließungskraft ihrer Grundgedanken jeweils vor allem am Paradigma der die philosophische Moderne einleitenden und in wesentlichen Zügen zugleich konstituierenden Epoche der Renaissance beziehungsweise der Frühen Neuzeit erprobt haben und also – merkwürdig genug – nicht auf die antike Philosophie, auf Platon oder Aristoteles, als hauptsächliche Bewährungsinstanzen zurückgegriffen haben.⁶

Auch scheint es, schaut man auf die jeweilige Werkgenese, zusätzlich so zu sein, daß beide nicht nur schon *vorhandene* Konzepte an ein historisches Substrat herangetragen haben, sondern daß es gerade auch diese ihre Grundgedanken und Grundbegriffe selbst sind, die sich in ihrer jeweiligen Rekonstruktion der Neuzeit zu immer schärferer Kontur erst *herausgebildet* haben. Das Ringen um einen tragfähigen Begriff der Neuzeit und um eine auf dessen Basis mögliche zureichende Darstellung von deren Entwicklung, die Entwicklung gerade auch als Ausdruck innerer, d. h. geistiger Prozesse versteht, als Geistes-Geschichte, erscheint als unablösbar vom Ringen um die jeweilige Position des eigenen Denkens. Die Heroen einer solchen Geschichte der Neuzeit sind daher eben andere als die gewohnten *dramatis personae* des Historischen: es sind Ideen, die sich zur »Ideengeschichte« fügen, Gedanken und geistige Perspektiven, die

⁴ Z. B. Wilhelm Dilthey, GSII, S. 17–18 (individuelle Kraft), 21, 42, 48; GSVII, S. 213, 256–258. Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos (s. Anm. 1), S. 37, 59 (Individualität als neue geistige Grundform der Renaissance), 101.

⁵ Wilhelm Dilthey, GSVII, S. 118–119, 148. Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil (1929) (s. Anm. 2), Bd. III, S. 74. Hintergrund bildet hierbei unter anderem die Hegelsche Konzeption des »Verstehens«, wie sie etwa in den späten Berliner Vorlesungen »Über die Philosophie der Religion« an einigen Stellen durchscheint: »Diese Vorstellung (sc. die christliche, daß in der »unmittelbaren Endlichkeit des Menschen das Absolute verehrt werden soll«) ist aber verstehen zu lernen, und indem wir sie verstehen, rechtfertigen wir sie; wir zeigen, wie sie ihren Grund hat, ihr Vernünftiges, eine Stelle in der Vernunft. Aber es gehört auch dazu, daß wir ihren Mangel einsehen. Wir müssen einsehen bei den Religionen, daß es nicht bloß Sinnloses ist, Unvernünftiges. Das Wichtigere ist aber, das Wahre zu erkennen, wie es mit der Vernunft zusammenhängt, und das ist schwerer, als etwas für sinnlos zu erklären« (Werke, Frankfurt/M 1970 ff, Bd. 16, S. 378).

⁶ Für Dilthey vgl. etwa die Sammlung von Abhandlungen unter dem Titel: »Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation«, in: GSII, Leipzig 1914. Für Cassirer »Das Erkenntnisproblem« (s. Anm. 2) und vor allem »Individuum und Kosmos« (s. Anm. 1).

ihre »Wirkungsgeschichte« besitzen, gegenstrebige und sich ablösende Denkströmungen, die sich in einem grundsätzlichen Muster von Denkformen, von »Weltanschauungen« nachzeichnen und in ein »natürliches System« bringen lassen – alle diese Formen, die Ideengeschichte, die Wirkungsgeschichte, die Weltanschauungen, das natürliche System der Geisteswissenschaften allerdings mit nicht nur archivierend-sortierender, sondern mit dynamisch-heuristischer Implikation für die eigene Zeit, für das eigene Denken.⁷

Aber, und hier gilt es eine hermeneutische *ἐποχή* einzuschalten, um Klarheit über Affinität oder Gegensatz zu erhalten, ist natürlich beim Vergleich dieser beiden, wie bei dem aller anderen Autoren zu beachten: so wie in den Differenzen das Gemeinsame gesucht werden kann, so daß präsent gehalten wird, daß mit verschiedenen Begriffen etwa auf dasselbe abgezielt wird, so kann und soll bei den Gemeinsamkeiten auch auf die Differenz abgehoben werden oder die Möglichkeit im Blick bleiben, daß mit identischen Begriffen Verschiedenes gemeint sein kann. Wenn es hier also um Gemeinsames der beiden Denker in bezug auf ihre Auseinandersetzung mit und Orientierung an der Neuzeit gehen soll, so doch nicht zu Lasten des Unterschiedes, der sie in dem Ausziehen der Linien, die vielleicht einer gemeinsamen Wurzel entspringen, unaufhebbar auszeichnet und eben dadurch jeden für sich und auch im Gegensatz interessant macht.

Der mögliche und in der von mir konzipierten Themen- und Aufgabenstellung unserer Diskussion nahegelegte Zusammenhang zwischen dem Denken Diltheys und Cassirers wird in der Forschung eher weniger beachtet,⁸ obgleich es Anhaltspunkte eines Einflusses Diltheys auf Cassi-

⁷ So sieht etwa Heinz Paetzold, Ernst Cassirer zur Einführung, Hamburg 1993, S. 11 in der Abhandlung »Individuum und Kosmos« »eine kulturphilosophische Deutung der Ursprünge der Moderne«. Thomas Knoppe, Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie, Hamburg 1992, bes. Kap. 3: Philosophie und Philosophiegeschichte, S. 49–61; vgl. auch Oskar Schwemmer, Cassirers Bild der Renaissance, in: E. Rudolph/B.-O. Küppers (Hg.), Kulturkritik nach Ernst Cassirer, Hamburg 1995, S. 255–258.

⁸ Ernst Wolfgang Orth, der in die von ihm herausgegebene Aufsatzsammlung »Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert«, Freiburg/München 1984 keinen Beitrag zum Problem Dilthey – Cassirer aufgenommen hat, hebt doch in seiner Einleitung zu: »Dilthey und die Philosophie der Gegenwart«, Freiburg/München 1985, S. 27 hervor, daß das Verhältnis Diltheys zu Cassirer – wie etwa auch das zu Plessner – nicht zureichend geklärt sei. In Oskar Schwemmers Buch »Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne«, Berlin 1997, bes. Kap. 5: Cassirers Bild der Renaissance S. 221–242, wird Dilthey nicht (nicht einmal im Index) erwähnt, ebenso fällt Dilthey völlig aus bei Heinz Paetzold, Ernst Cassirer zur Einführung, (s. Anm. 7). Rudolf A. Makkreel verweist ebenfalls in seiner 1975

rer und einer Auseinandersetzung Cassirers mit Dilthey durchaus gibt.⁹ Letztere ist insbesondere in der aus dem Nachlaß veröffentlichten Abhandlung *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* präsent.¹⁰ Die Spannweite, die durch den Ansatz beider Autoren abgesteckt ist, läßt sich, nehmen wir nochmal einen Anlauf, in ihrer Gegensätzlichkeit wie folgt skizzieren: bei Dilthey die Bedeutung, die der Individualität als durch einen hermeneutischen Näherungsprozeß zu erreichendes Ziel des »Verstehens« beigemessen wird, das durch die Kategorie »Erlebnis« individuell-biographische und historische Tiefendimension gewinnen will – gegen ein verrechnendes, kalkulierendes Ausmessen des individuellen Lebens wird dabei die »Unerschöpflichkeit« von dessen natürlichem Selbstvoll-

erschieden Dilthey-Monographie ganz richtig darauf hin, daß »Diltheys Position zu vielen dieser methodischen Probleme [sc. die bei der Konstitution einer Geistes- bzw. Kulturwissenschaft zu beachten sind] (...) derjenigen Ernst Cassirers vergleichbar« ist, daß andererseits »Cassirer (...) Diltheys Versuch, menschliche Erzeugnisse durch das Studium ihrer strukturellen Zusammenhänge zu verstehen, viel näher (kommt)« als etwa Windelband und Rickert, vgl. Rudolf A. Makkreel, Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt/M 1991, S.385–386. Makkreel hat dann einen instruktiven Vergleich Dilthey – Cassirer in dem von Dorothea Frede und Reinhold Schmücker herausgegebenen Sammelband »Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie«, Darmstadt 1997 (Cassirer zwischen Kant und Dilthey, a. a. O., S.145–162) vorgelegt. Eine »affinità metodologica« zwischen Dilthey und Cassirer konstatiert auch Giuseppe Cacciato, *Scienza e filosofia in Dilthey*, Napoli 1976, Vol. II, S.43, Anm. Auch Stephan Otto, der in seiner »Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft«, München 1982 (Bd.1) und 1992 (Bd.2), nicht umfassend auf das Verhältnis des Diltheyschen und Cassirerschen Begriffs von Geschichte bzw. Geistesgeschichte eingeht, verweist doch zumindest darauf, daß Cassirer, der gegenüber Dilthey entschiedener die Konsequenz des kritischen Standpunktes hinsichtlich des Problems geistesgeschichtlicher Erkenntnis gezogen hätte, wenn er betont habe, daß Geschichte nicht gegeben sei (Dilthey), sondern »kraft gedanklicher Synthese« gemacht werde (Das Erkenntnisproblem [s. Anm. 2], Bd. I, S. 15), dennoch auf Diltheys »richtungsweisenden« Einsichten in die Notwendigkeit einer Kritik der historischen Vernunft basiere, vgl. Bd. I, S. 57–58.

⁹ Vgl. den Hinweis von E. W. Orth (s. Anm. 8), S. 27 auf Cassirers positive Würdigung Diltheys in der Abhandlung »Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart«, in: Göteborgs Högskolas Arsskrift XLV (1939), 1–119 im fünften Kapitel »Zur Logik der ›Geisteswissenschaften‹« (109–119) sowie die Bemerkungen und Hinweise von John M. Krois, Cassirer. Symbolic forms and history, S. XI, 124–125, Rudolf A. Makkreel, Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften (s. Anm. 8), S. 454 f., 464 f. und Th. Knoppe, Das Leben: ein Traum. Ernst Cassirer und die Lebensphilosophie, in: E. W. Orth/Helmut Holzhey (Hgg), Neukantianismus. Perspektiven und Probleme, Würzburg 1994, S. 457–473.

¹⁰ Vgl. Ernst Cassirer, Über Basisphänomene, in: Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 1: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, Hamburg 1995, S. 159 ff.: Dilthey tue nach »dem Zusammenbruch der Hegelschen Metaphysik« den »entscheidenden Schritt«, die Welt des Menschen »aus ihr allein, aus der Geschichte der Menschheit und aus ihrer Struktur« zu befragen; er setze die Struktur des Erlebens gegen die Konstruktion aus abstrakten Begriffen, »Verstehen« sei daher »scharf und

zug gestellt, die sich auch in der Bewußtmachung nicht aufhebt, sondern als Bewußtsein eines immer in Anschlag zu bringenden »unanalysierbaren Restes«, der nicht im rationalen Wissen aufgehen kann, erhält,¹¹ bei Cassirer hingegen die Rekonstruktion »universeller Formen«, vor allem in der Grundtrias Sprache, Mythos und Kunst zur kritischen Erkenntnis der »Strukturzusammenhänge« kultureller Systeme, in denen nicht so sehr die Opazität individueller Prozesse das Problem ist, sondern die Komplexität des kulturellen, auf den Funktionen des Geistes basierenden Gesamtzusammenhanges,¹² bei Dilthey der konkrete Vergleich der Einzelercheinungen, um dadurch ein gesättigtes Verstehen eines nicht subjektivistisch verkürzten, sondern »geistigen« Lebens-Momentes, im Sinne des von Hegel entlehnten und sich selbst anverwandten Begriffs des »objektiven Geistes« zu erreichen,¹³ bei Cassirer die abstrakte, weil schon systematisch motivierte Herauslösung einzelner Daten, um aus deren konstruktiver Zusammenfassung übergreifende Konturen des Historischen ableiten zu können, und zwar einer ›Geschichte‹, die als »Kultur« die »Totalität der Formen, in denen menschliches Leben sich vollzieht«, zur Darstellung bringt.¹⁴

Es gibt jedoch im Horizont der *Geschichte* einen beide Autoren intensiv in der skizzierten Spannweite *verbindenden* Gegenstands-Bereich des Denkens, in dem und durch den dieses sich, in einer durchaus anderen Weise, als der Idealismus dies tat, als selbst Geschichtliches erfaßt und

prinzipiell zu unterscheiden von all den verschiedenen Typen der metaphysischen Erklärung« (S. 159). ›Erleben‹ sei »für Dilthey nicht das passive bloße Nacherleben«, sondern »schöpferisches Miterleben« (S. 160). Vgl. Rudolf A. Makkreel, Cassirer zwischen Kant und Dilthey, (s. Anm. 8), S. 145–162, bes. 153 f.

¹¹ Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Anm. 1), GW VII, S. 29: die »Unerschöpflichkeit des Erlebnisses«, S. 32: »das Auffassen des psychischen Zusammenhanges ist ebenso eine unendliche Aufgabe als das der äußeren Objekte. Aber sie besteht nur darin, das in den Erlebnissen Enthaltene ihnen abzugewinnen«. Zu der Nicht-Analysierbarkeit vgl. unten Anm. 24. Zum Individualitäts-Begriff vgl. Rudolf A. Makkreel, Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften (s. Anm. 8), S. 186 f, 317 und vor allem Giuseppe Cacciatore, Scienza e filosofia in Dilthey (s. Anm. 1), Vol. I, S. 88, 93 f., 126 f., 196 f., 279 f., 292, der immer wieder auf den fundamentalen Zusammenhang von »individualità e totalità« verweist.

¹² Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen (Anm. 2), Bd. 1, S. 178–179, 281–282.

¹³ Vgl. etwa Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, bes. das 3. Kapitel des zweiten Teils »Die Objektivierung des Lebens«, GW VII, S. 146–152. Zu Diltheys Hegel-Kritik und zum Objektivitäts-Begriff vgl. Giuseppe Cacciatore, Scienza e filosofia in Dilthey (s. Anm. 8), Vol. I, S. 167–180.

¹⁴ Vgl. Ernst Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien (1942), Darmstadt 1980, S. 76.

erkennt und *in* diesem Erfassen und Erkennen eine explizite Rekonstruktion der Geschichte der Metaphysik oder des Denkens leistet. Diese Rekonstruktion, die vor allem Ausdruck der Tatsache der – nach Hegel und gegen Kant – unausweichlichen Historisierung auch systematischer Ansätze des Philosophierens ist, führt zur Geisteswissenschaft als Hermeneutik oder zur Geisteswissenschaft bzw. Kulturwissenschaft als Entfaltungsgeschichte funktionaler Erkenntnismethoden und dann zur Philosophie symbolischer Formen, die sich, auch ein Verbindendes, beide *nicht* in den durch Wilhelm Windelband eingeführten methodischen Gegensatz ›idiographisch-nomothetisch‹ verrechnen lassen.¹⁵ Sie führt bei Dilthey, folgt man etwa Ferdinand Fellmann, zu einer »Geschichte der Metaphysik als innere(m) Verfall«, die den Übergang von kosmologischer Naturbetrachtung zur anthropologischen »Metaphysik der Menschheit«¹⁶ und zum Standpunkt des Selbstbewußtseins als einer grundlegenden Vorbereitung dessen, was dann eben auch, mit und durch Dilthey, zur Theorie der Geistes-Geschichte wird, zur zentralen Aussage hat,¹⁷ bei Cassirer führt sie, ebenfalls in immer neuen Ansätzen, zu einer vertieften Interpretation der Renaissance, die diese als Ablösung des scholastischen ›Systems‹ durch einen »neuen Geist« und eine neue Kul-

¹⁵ Die Unterscheidung ›nomothetisch-idiographisch‹ geht auf Wilhelm Windelband zurück und ist, als methodische Differenzierung, ganz bewußt quer zu dem Gegensatz Naturwissenschaft-Geisteswissenschaft gestellt, vgl. »Geschichte und Naturwissenschaft« (1894), in: Präludien, Bd.2, Tübingen 1924, S.143–145; hierzu vgl. Rudolf A. Makkreel, Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften (s. Anm. 8), S.48 f., 262 f.; ders., Cassirer zwischen Kant und Dilthey (s. Anm.8) S.145–162. Es ist also nicht so, daß die (Er-)Lebensphilosophie (Dilthey) ›idiographisch‹ vorgeht, der systematisch-konstruierende Neukantianismus (Cassirer) hingegen ›nomothetisch‹; vielmehr kann, was diese methodologische Differenzierung betrifft, gerade auch der Ansatz Cassirers als ›idiographisch‹ bezeichnet werden, insofern seine ›nomothetische‹ Intention nur aus der Analyse historischer Einzelfakten erwachsen kann. Letztlich jedoch wehren sich beide, Dilthey wie auch Cassirer, gegen ein Vereinnahmtwerden durch diesen einprägsam-schlagwortartigen, die Sache selbst jedoch verkürzenden Gegensatz, vgl. Wilhelm Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität (1895/6), in: GSV (1923), Stuttgart/Göttingen, , 8. Auflage 1990, S.241–316, bes. 256–258. S.257: »diese abstrakte Sonderung der Erkenntnis des Gleichförmigen (id est: ›nomothetisch‹ Gewonnenen, T. L.) und der Beschreibung des Singularen (id est: ›idiographisch‹ Erschlossenen, T. L.)«; E. Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften (s. Anm.14) S.58, 76 f.

¹⁶ Wilhelm Dilthey, GS II, S.16. Die Analysen zur Entstehung der Neuzeit wollen nachweisen, daß im 15. bis 16. Jahrhundert eine »Befreiung des Geistes« auf Basis der Einsicht stattgefunden habe, daß Menschsein immer mehr als »Naturkraft«, »individuelle Kraft« oder als »lebendige Energie« erfahren und begriffen wurde und daraus ein grundsätzliche Umorientierung hin zum Personalen, zum Biographischen, zum Leben und zur in diesem sich zur Geltung bringen wollenden Freiheit stattgefunden habe.

¹⁷ Ferdinand Fellmann, Wilhelm Dilthey, in: Fellmann (Hg.), Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert, Hamburg 1996, S.319.

tur begreift, als die mit Nicolaus Cusanus beginnende, an den Neuplatonismus anschließende Theorie des Geistes oder der »mens« in der Entfaltung ihrer epistemischen Vermögen.¹⁸ Kann man mit Blick auf unsere Autoren einerseits von einer *unterschiedlichen Prioritätssetzung* sprechen, denn bei Dilthey wird das »Leben« zur Basis, auf der sich eine zwar nur bedingt zugängliche, aber eben doch das zentrale Ziel der geistesgeschichtlichen Anstrengung bildende Rationalität dieses Lebens als Kontur seiner Entwicklung und als Aufscheinen von Sinn in der Geschichte erhebt, und bei Cassirer wird hingegen, wie schon etwa bei Natorp,¹⁹ die Rationalität von Strukturgesetzen und einer »funktionalen Einheit der Vernunft« zur methodischen Basis des Geschichtsverstehens, auf der sich die Irrationalität und Kontingenz des individuellen Lebens erhebt; und kann man ebenso andererseits von einer *inversen methodischen Stoßrichtung* ausgehen, denn Diltheys Geisteswissenschaft *re-konstruiert* den Horizont des Geschichtlichen und zugleich auch die Erfahrungen mit gegenwärtigen Text- und Kunstphänomenen durch ein intensives, verstehendes »Nachbilden«, in dem das unmittelbare Datum des Erlebnisses zum zentralen, aber auch problematischen Faktor des Geistigen wird,²⁰ die neukantianisch inspirierte Deutung der Geschichte durch Cassirer *konstruiert* deren Struktur hingegen durch die Präsenz ordnender apriorischer und über-individueller Grundbegriffe; so scheint es aber dennoch so zu sein, daß diese gegenstrebigen methodischen und inhaltlichen Orientierungen *nicht* zu einer gleichermaßen unterschiedlichen ›historischen Orientierung‹ geführt haben. Und es ist dies Faktum der Orientierung an ein und derselben Periode der Geschichte des Denkens, an dem sich eben auch etwas sachlich Gemeinsames zeigt: für beide ist es gerade die Zeit des großen Umbruchs, die Zeit der Renaissance und Frühen Neuzeit, eine Zeit, die so weder von Hegel noch von Schelling markiert wurde (für die erst Descartes der Anfang schlechthin des Neuen war), die für sie zum ausgezeichneten Probierstein der Entfaltung ihrer je *eigenen*

¹⁸ Vgl. John M. Krois, Cassirer: Aufklärung und Geschichte, in: Ernst Cassirers Werk und Wirkung (s. Anm. 8), S. 134–139. Zum Hintergrund vgl. Th. Leinkauf, Substanz, Individuum und Person. Anthropologie und ihre metaphysischen und geisttheoretischen Voraussetzungen im Werk von Leibniz, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, Heft 1/1999, S. 24–45; ders., Mens und intellectus. Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino, in: Stéphane Toussaint (Hg.), Marsile Ficin ou les mystères du Platonisme, Paris (Belles Lettres) 2002, S. 179–208.

¹⁹ Paul Natorp, Über Philosophie, Geschichte und Philosophie der Geschichte, in: Historische Zeitschrift 100 (1908) S. 564–584.

²⁰ Vgl. die kritisch-polemischen Hinweise von Kurt Flasch, Abschied von Dilthey. Historisches Wissen ohne Verstehen, in: Michele Ciliberto/Cesare Vasoli (Hgg), Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin, Firenze 1991, S. 625–645.

Thesen wird.²¹ Denn es ist eben gerade diese Epoche, in der die oben erwähnten gemeinsamen geistesgeschichtlichen Kategorien in einer, wie man annehmen zu müssen glaubte, zuvor ungekannten Weise die Wirklichkeit bestimmten. Das »in sich zentriert(e)« Individuum (Dilthey)²² bzw. das »in sich zentriert(e)« »geistige Sein« (Cassirer)²³ sind aber nicht nur die Protagonisten der Renaissance als geschichtlicher und damit vergangener Epoche, sondern sie sind ebenso die Protagonisten der allererst noch auf einem erneuerten und erhobenen Niveau zu leistenden Erlebens-, Verstehens- und Erkenntnisakte, in denen sich die Philosophie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts einen Bereich *sui generis* verschaffen will, der sich in einem deutlichen Abstand zu den Formen des positiven und naturwissenschaftlichen Wissens konstituiert und der eine leitende Funktion für alle Formen des unter dem historischen Index stehenden Wissens haben soll. Die »Unerschöpflichkeit des Erlebnisses«, die Diltheys an Schellings »Freiheitsschrift« erinnernde, schon vorhin angeführte These vom »unanalysierbaren Rest«, der jedes »Leben überhaupt« bestimmt und damit zu einem unvorgreiflich religiösen macht,²⁴ in den systematischen Kontext der Hermeneutik der »Objektivationen« des Lebens und des Geistes zurückbindet, scheint in Cassirers Gedanken von der »geistesgeschichtlichen Bedeutung«²⁵ weitergeführt zu sein, in dem die Geistesgeschichte als »von uns erst zu schaffen(de)« »lebendige und sinnvolle Einheit der historischen Erscheinungen«²⁶ transparent wird vor einem symbolischen Hintergrund, der nie durch messende rationale Akte vollständig auslegbar wird. Ernst Cassirer konstatiert im

²¹ Hierzu vgl. Giuseppe Cacciato, *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra ottocento e novecento*, Milano 1994, dort II »Verstehen« und la storia: Dilthey, Windelband, Rickert, Cassirer, S. 25–44. Ders., *Dilthey e Cassirer sul rinascimento* (Manuskript), S. 1: »linee di convergenza tra Dilthey e Cassirer«.

²² Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (s. Anm. 1), GS VII, S. 258.

²³ Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos* (s. Anm. 2) S. 30.

²⁴ Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen* (s. Anm. 6), GS II, S. 203: »Ja dieser Lebenszusammenhang kann nicht einmal ganz zur Analysis gebracht werden, vielmehr bleibt in jeder Form der Religiosität wie in jedem Leben überhaupt ein unanalysierbarer Rest«; ders., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt* (s. Anm. 1), GS VII, S. 29. Zum nicht aufgehenden »Rest« vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856–61, Bd. VII, S. 359–360: »Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt«.

²⁵ Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos* (s. Anm. 1) S. 111.

²⁶ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* (s. Anm. 2) Bd. I, S. 15. Vgl. hierzu meine Rezension der neuen Hamburger Cassirer-Ausgabe in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 6 (2001), S. 293–300.

Einleitungsteil seiner »Philosophie der symbolischen Formen« von 1923, daß es neben einer »intellektuellen Synthesis«, die *ex post* in einem analysierend-konstruierenden Verfahren an einen beobachteten Gegenstandsbereich (vor allem an den der Geistesgeschichte) zum Zweck von dessen »Objektivierung« herangetragen wird (eine Objektivierung, wie er festhält, die dazu dient, Individuelles zum Allgemeingültigen zu erheben), eine aus dem Vollzug des Lebens selbst sich ergebende »Objektivierung« gibt, die der ersteren vorangeht und die aus einer »selbständige(n) Energie des Geistes« hervorgeht.²⁷ Das, was Cassirer, sicher im Blick auf Hegel und Dilthey, hier ›Geist‹ nennt, versteht er als eine »ursprünglich-bildende, nicht bloß (...) nachbildende Kraft«, als Ausdruck einer »selbständigen Energie des Geistes«. Durch diese Kraft bzw. Energie erhält das »Dasein der Erscheinung« eine »Bedeutung« und einen »ideellen Gehalt«, die, da Bedeutung und Gehalt ausschließlich wiederum dem Geist selbst zugänglich sind, als eine »Selbstoffenbarung« des Geistes verstanden werden können. Als solche Selbstoffenbarung, in der Geistiges dem Geist als Objektiviertes, d. h. als Lebensform, als Gestaltung des in Geschichte tätigen Bewußtseins, zugänglich wird, versteht Cassirer insbesondere die Sprache, die Kunst und den Mythos,²⁸ alles Faktoren, die die Bildung der komplexesten, fragilsten Lebensform, die des Staates, strukturieren. Der Geist, den Cassirer hier als selbständige Kraft ansetzt, ist als »frei« zu denken²⁹ und in dieser Freiheit als ursprünglich und – zunächst – »sich selbst verborgen« bildend.³⁰ D. h. Cassirer begreift das Sich-selbst-objektiv-Werden in den genannten Momenten Sprache, Kunst und Mythos zunächst, in Aufnahme von Grundgedanken, die Schelling in seiner »Philosophie der Mythologie« entwickelt hatte, als eine dem Geist (Bewußtsein) nicht-bewußte Selbst-Objektivierung, vor

²⁷ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Einleitung und Problemstellung (1923), (s. Anm. 2) Bd. I, S. 8–9. Zum Begriff des Geistes vgl. auch Zweiter Teil (1924), ebd. Bd. I, S. 7, 30, 235, 259.

²⁸ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil (1924) (s. Anm. 2) Bd. II, S. 259: »Die Sprache, der Mythos, die Kunst: sie stellen je eine eigene Welt von Gebilden aus sich heraus, die nicht anders denn als Ausdrücke der Selbsttätigkeit, der ›Spontaneität‹ des Geistes verstanden werden können«.

²⁹ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, dort Einleitung und Problemstellung und Erster Teil (1923) (s. Anm. 2), Bd. I, S. 23, 48 (»autonome Schöpfung des Geistes«), 82 (»freie Aktivität des Geistes«), 88 (»freie Schöpfung der menschlichen Vernunft«), 132f. (»geistige Spontaneität«); Zweiter Teil (1924), ebd., Bd. II, S. 259.

³⁰ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil (1923) (s. Anm. 2) Bd. I, S. 190 signifikanter Weise am Beispiel des Zählens, als »Akten der Verknüpfung und Sonderung, die er (sc. der Geist) in sich selbst ausübt« und in denen ihm »zuletzt das eigentliche und neue, das ›intellektuelle‹ Prinzip der Zahlbildung« aufgeht; Zweiter Teil (1924), ebd., Bd. II, S. 259 zur Selbstverborgenheit.

allem der Mythos erscheint zunächst als »durchaus objektiv, als rein gegenständlich«.³¹ Erst eine darüber hinausgehende, sich anschließende »sukzessive Selbstoffenbarung«, die Cassirer als eine sich in der Geschichte als Kultur- oder Geistesgeschichte darstellende Entwicklung selbst noch einmal *darstellen* will, erschließt dem Geist diese über historische Materialisierungen vermittelte, über Symbolisierungen getragene selbstreflexive Grundstruktur geistiger Wirklichkeit als die *seine*. Damit dies geschehen kann und damit vor allem auf der Basis dieser Selbst-Vergegenwärtigung und Selbsterfahrung des Geistes ein prospektiver Horizont künftiger Gestaltung aufgeschlossen werden kann, bedarf es der Arbeit an dieser Geschichte, um sie, mittels hermeneutischer und wissenschaftsgeschichtlicher Operationen als Geistesgeschichte ihrer kruden Objektivität zu entkleiden: auch für Cassirer ist somit das Verstehen ein Basisakt, in dem der vor-bewußten und bewußten »Bildung« eine Nach-Bildung, der Objektivierung eine Selbst-Objektivierung an die Seite gestellt wird. Cassirer hat die hierzu erforderlichen Prozesse vor allem im Dritten Teil seiner »Philosophie der symbolischen Formen« behandelt und es ist auch dort, wo er Grundeinsichten Diltheys der Sache nach am nächsten kommt (und ihnen wohl auch unausdrücklich mit-verbunden ist): es gibt einen »ursprünglicheren Sinn«, in welchem uns das in der Wahrnehmung erfaßte Sein »nicht sowohl ein Sein von Dingen, als bloßen Objekten ist, sondern wo es uns in der Art des Daseins lebendiger Subjekte entgegentritt«.³² Ein »Du« kann, so Cassirer, niemals in ein bloßes »Es« aufgelöst werden, ebensowenig können der Mythos, das Symbolische, die Kunst, da in ihnen ein allgemeines, überindividuelles »Du« sich selbst zum Austrag bringt, auf bloße Dinge reduziert werden. Was hier erfaßt wird, ist das, was Cassirer den »Ausdruckscharakter« des Gegenständlichen nennt, was hier erfordert ist von seiten des auffassenden Subjektes, ist ein »Verstehen von Ausdruck«, das dem »Wissen von Dingen« vorausläuft.³³ Geist erscheint bei Cassirer, das ist sicher eine Differenz zu Dilthey, als dem Einzelbewußtsein vorgeordnet, als allgemeine, objektive Kraft, als »Eines in Vielem«, als ein Ganzes, das vorgegriffen

³¹ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil (1924) (s. Anm. 2) Bd. II, S. 259.

³² Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil (1929) (s. Anm. 2) Bd. III, S. 73–74, vgl. auch 93–95.

³³ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil (1929) (s. Anm. 2) Bd. III, S. 74. Hier steht sicherlich Diltheys Umsetzung des Hegelschen »Begriffs« und den Gedanken des »Ausdrucks« im Hintergrund, zur Sache vgl. Stephan Otto, Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft, Erster Teil, München 1982, S. 24–27, der selbst hier auf eine Einsicht Hans Georg Gadammers zurückgreift, vgl. Wahrheit und Methode, Tübingen 2. Aufl. 1965, S. 216–218.