

wirklich seine Tat ist, nicht mehr nach dem kreatürlichen Sinn von Notwendigkeit und Freiheit gedacht werden darf.

Der Verf. berührt einen Differenzpunkt zur Güntherinterpretation des Rez., wenn er für die qualitative Gotteserkenntnis schon die Analyse des geistigen Selbstbewußtseins ohne Rekurs auf die qualitative Verschiedenheit des Natur- und Geistprinzips für ausreichend hält. Das Selbstbewußtsein des Geistes als solches soll bereits die qualitative Andersheit Gottes gegenüber dem bedingten Sein sicherstellen lassen. In der Tat liegt auch in dem Gedanken des Durch-sich-Erscheinens die totale Selbstobjektivierung, in der und durch die Gott seine qualitative Andersheit gegenüber dem Naturprinzip und Geistprinzip offenbart. Zu fragen bliebe aber, ob nicht im Rahmen der „zweiten Reflexion“, welche die Erscheinungen des Natur- und Geistlebens als Offenbarung des ihnen zugrunde liegenden Prinzips begreift, nicht auch noch eine Potenzierung des Bewußtseins insofern eintritt, als das göttliche Durch-sich-selbst-Erscheinen eine Qualität offenbart, die kraft der qualitativen Differenz von Natur und Geist von keinem der beiden Prinzipie her zu fassen ist.

Die Arbeit darf als eine gelungene Untersuchung der philosophischen Voraussetzungen der spekulativen Theologie A. Günthers gewertet werden. Sie trägt Wesentliches zu den Bemühungen um eine Neuerschließung dieses systematischen Denkers bei, der weithin immer noch das Schicksal der Vergessenen teilt.

J. REIKERSTORFER

EDEL, GEERT, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. Freiburg/Br.-München: Alber 1988. 545 S.

Dem Vf. geht es in dieser umfangreichen Untersuchung darum, Licht zu bringen in das s. E. ungeklärte Verhältnis zwischen Cohens Kantbüchern und dem späteren System der Philosophie, dessen ersten und grundlegenden Teil die ‚Logik der reinen Erkenntnis‘ bildet. Dabei setzt er sich kritisch mit der in der Cohen-Forschung gängigen These von den zwei Stufen oder Hauptabschnitten des Cohenschen Denkens auseinander, die er schon deshalb für unzulänglich hält, weil sie keine schlüssige Einordnung von Cohens Schrift über das Prinzip der Infinitesimal-Methode erlaubt. Statt dessen favorisiert er eine Deutung des Cohenschen Opus, die von dessen innerem Zusammenhang ausgeht, zumal auch Cohen selbst einen solchen inneren Zusammenhang für sein Werk reklamiert.

Im einzelnen werden von E. die wichtigsten Stationen des Weges rekonstruiert, der von der ersten Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung‘ bis zur ‚Logik der reinen Erkenntnis‘ führt. Worauf er bei dieser Rekonstruktion nicht eingeht, ist die Frage, ob Cohens Uminterpretation der Kantischen Theorie, die Abkehr von ihr und der schließliche Überstieg über sie systematisch notwendig oder möglicherweise gar vermeidbar gewesen wäre. E. hält eine solche Frage gar für abwegig. Denn wenn man in dieser Weise an das Cohensche Opus herangehe, würde man „die Kantische Theorie zu einem letztlich sakrosankten Dogma erheben, das zu verlassen oder gegen das zu verstoßen ein Sakrileg wäre“ (21). Dies aber kann nach E.s Meinung „nicht die Aufgabe philosophischer Analysen sein“ (ebd). Vielmehr sei zu fragen, „ob das schließliche Resultat, zu dem die Cohensche Interpretation kommt, neue, womöglich wichtige Einsichten gewährt“ (21).

Seine Darstellung des Cohenschen Denkwegs beginnt E. mit einer Analyse der ersten Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung‘, der man s. E. einen überzeugenden Interpretationsansatz nicht absprechen kann. Denn „die Auslegung der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ als einer Theorie der Erfahrung ... diente der Selbstbehauptung der Philosophie in einer Zeit, die seit dem Niedergang der Hegelschen Schule angesichts der stetigen Fortschritte der Naturwissenschaft und des Aufschwungs der Technik von der Fruchtlosigkeit frei schwebender Spekulation überzeugt, darum bemüht sein mußte, der Philosophie den Rang der Wissenschaft zurückzuerobern“ (18 f.). In diesem Zusammenhang bot sich ein Rekurs auf Kants Begründung systematischer Erfahrungserkenntnis an „als das gleichsam natürliche Gravitationszentrum ... um das herum eine neue Darstellung der ‚Vernunftkritik‘ zu gruppieren war“ (19).

Für die Vorgehensweise Cohens in seinem ersten Kantbuch ist nach E. folgendes

charakteristisch: „Bedacht auf größtmögliche Absicherung in dem Kantischen Text, gibt Cohen seiner Interpretation die äußere Gestalt eines Konglomerats aus fortlaufender Paraphrase, Zitat und Argumentrekonstruktion“ (20). Dieser *modus procedendi*, der ihm schon früh den Vorwurf der Dunkelheit und Schwerverständlichkeit eintrug, hatte im Blick auf das Ziel, das er mit seinem Rekurs auf Kant verfolgte, freilich einen guten Sinn. Denn er bot ihm die Möglichkeit, feine Nuancierungen und subtile Modifikationen bzgl. der originalen Kantischen Begrifflichkeit vorzunehmen, die „nicht immer als solche kenntlich gemacht, in ihrer Gesamtheit und Zusammenstellung eine Umorganisation des Theoriebestandes der ‚Vernunftkritik‘ bewirk(t)en“ (20). Cohens Vorgehensweise in seiner ersten großen Kantarbeit verdeckt also nach E. „die Grenzen zwischen der Darstellung des originalen Kantischen Theoriegehalts und seiner ... erklärtermaßen angestrebten Neubegründung und Weiterentwicklung, die sich dennoch der Kantischen Terminologie bedient und an sie gebunden bleibt“ (ebd.).

Enthielt Cohens erste große Kantarbeit von 1871, ungeachtet alles Bemühens um eine „Wiedergewinnung des originalen Theoriebestandes“ (27f.) von Kants Vernunftkritik, „deren Konturen in der zeitgenössischen Diskussion verwischt, ja bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden waren“ (26), bereits Abweichungen von Kants Theoriekonzept, die sich allerdings noch nicht zu einem Theorieganzen zusammenfügen ließen, so tritt die Abweichung von Kant deutlich hervor in ‚Kants Begründung der Ethik‘. Denn in dieser Arbeit aus dem Jahre 1877 wird der Theoriebestand von 1871 einerseits entpsychologisiert durch eine „funktionalistische Re- bzw. Uminterpretation zentraler Grundbegriffe sowie das Wegfallen aller transzendental-subjektiven oder -psychologischen Interpretationsthesen“ (196), zum anderen aber erfolgt nunmehr ein Zusammenschluß der in der Kantarbeit von 1871 „noch ganz isolierten funktionalen Thesen zu einem neuen, an der analytischen Methode der Prolegomena zwar orientierten, aber auch von diesen noch durch den Verzicht auf jede Verankerung der Geltungsbedingungen der Erkenntnis im erkennenden Subjekt unterschiedenen Theoriemodell“ (ebd.).

Die beiden nächsten Abschnitte der Entwicklung des Cohenschen Philosophierens, die E. behandelt, nämlich die Schrift ‚Platons Ideenlehre und die Mathematik‘ sowie die Abhandlung ‚Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte‘ unterscheiden sich in zweifacher Hinsicht grundsätzlich von den beiden ersten Kantschriften Cohens. Denn sie bewegen sich nicht mehr im Kontext der Auslegung der Philosophie Kants und sie „präsentieren keinen erkenntnistheoretischen Gesamtbestand mehr, der, wie immer thätisch und programmatisch, zur Darstellung käme, sondern stellen jeweils einen Begriff in den Mittelpunkt – den der Idee sowie den der Realität – und beschränken sich weitgehend auf die Diskussion des entsprechenden Problemgebiets“ (202).

Zentral für Cohens Platonschrift aus dem Jahre 1878 ist seine Deutung der Idee als Hypothesis, die E. wie folgt erläutert: „Klar ist zunächst einmal, daß Cohen ... Platon folgend, die Hypothesis als Voraussetzung eines theoretischen Diskurses auffaßt“, als eine Annahme also, „die einer Sequenz von Gedanken ... zugrundegelegt wird und die ‚Wurzel‘ ihrer methodischen Verknüpfung bildet“ (239). Das bedeutet, sie ist „nicht ‚usia‘ qua Wesenheit oder Substanz, sondern ein ‚noeton‘, dem eine bestimmte Funktion in der Sphäre des Denkens ... zukommt“, und zwar ist sie „so wenig ein besonderer intelligibler Gegenstand, daß sie vielmehr nur als Quelle der Verknüpfung der Gedanken ... ‚fruchtbares Dasein‘ erlangen kann“ (ebd.). Als solche Quelle hat sie dann allerdings den Charakter der ‚usia‘. Denn „sie stiftet mit der ‚methodischen Verknüpfung‘ der Gedanken zugleich einen Zusammenhang unter ihnen und bildet daher auch ... den Grund der Resultate, die aus solcher Verknüpfung hervorgehen bzw. in die eine systematisch zusammenhängende Sequenz von Gedanken gegebenenfalls einmündet“ (ebd.). Wichtig ist des weiteren, daß die Idee in einem negativen und in einem positiven Sinne unüberwindbar ist. Negativ bedeutet das: „Der Prozeß der Reflexion ... auf die Voraussetzungen, von denen das Denken seinen Ausgang nimmt, führt auf keinen absoluten Anfang ... , dem der Status eines *Fundamentum certum et inconcussum* zukäme; und er endet nicht bei einem letzten und höchsten metaphysischen Prinzip, das wie die Idee des Guten ... einmal erfaßt, vollständige und abschließende

Erkenntnis aller von ihm abhängigen Dinge ... gewährte“ (242f.). Positiv gewendet heißt es: Die Idee hat den Charakter einer Grundlegung, die im Einzelfall zwar immer revidierbar, aber als solche unhintergebar ist.

Bei Cohens Arbeit über das Prinzip der Infinitesimal-Methode aus dem Jahre 1883 stellt E. heraus, hiermit werde eine „Anknüpfung an das Theorieprogramm von 1877 im Bereich des Theoriegerüsts bzw. bezüglich der allgemeinen Disposition der Erkenntniskritik“ (282) vollzogen. Gleichzeitig sei aber auch eine Anknüpfung bezüglich dessen erkennbar, was man die systematische Generalthese Cohens nennen könnte, „daß nämlich die Gesetzesgeltung der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht auf letzten Elementen oder Grundfunktionen des Bewußtseins, sondern auf Erkenntnissen beruht, auf Grundsätzen, und davon abgeleitet bzw. sekundär, auf den in diesen fungierenden Grundbegriffen“ (ebd.). Als Begründung verweist E. darauf, daß die beiden ersten Hauptabschnitte der Erfahrungstheorie von 1871, die der transzendentalen Ästhetik und der Analytik der Begriffe entsprechen, bei deren Reformulierung 1877 „aus der Erkenntnistheorie nach transzendentaler Methode ausgeschieden wurden“ (ebd.) und daß der Grundgedanke dieses Programms, den die Schrift über die Infinitesimal-Methode lediglich reformuliert, aber nicht revidiert, bereits auf die erste Kantinterpretation Cohens zurückgeht. Denn deren transzendental-funktionaler Theoriestrang gipfelt bereits „in der These ... , daß der Weg von den Grundsätzen zu den Kategorien führe und die Apriorität der letzteren auf derjenigen der synthetischen Grundsätze beruhe“ (ebd.). Rebus sic stantibus kann für E. „von einem grundlegenden systematischen Neuansatz, den Cohen 1883 vorstellte ... nicht die Rede sein“ (ebd.). Im Blick auf Cohens weiteren Denkweg liegt der folgenreichste systematische Ertrag in der These, daß die Realität „nicht im Rohen der sinnlichen Empfindung und auch nicht im Reinen der sinnlichen Anschauung liegt“, sondern „als besondere Voraussetzung des Denkens geltend gemacht“ wird (381). Denn das läuft im Grunde auf die These hinaus, daß das Denken die Quelle der Realität sei. Damit aber wird „der Kantischen Grundlehre, wonach das Denken auf eine denkfremde ‚Instanz‘ angewiesen ist, die ihm seinen ‚Stoff‘ zur Verfügung stellt, zwar noch nicht expressis verbis, wohl aber der Sache nach widersprochen“ (381f.). Gleichzeitig schimmert bereits die Theoriedisposition der Erkenntnislogik durch, welche bekanntlich „die Fundamentalität der Unterscheidung von Anschauung und Denken bestreitet und das Denken nicht nur zur ersten, sondern zur einzigen Quelle der Erkenntnis macht“ (382).

Ehe E. näher auf die ‚Logik der reinen Erkenntnis‘ eingeht, befaßt er sich in einem eigenen Kapitel noch mit der zweiten Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung‘, die, wie er sich ausdrückt, „das Resultat eines Kompromisses“ (384) darstellt. Denn einerseits stößt man hier wieder auf eine interpretierende und referierende Präsentation der Kantischen Theorie, die Schritt den synthetischen Gang der Vernunftkritik nachzeichnet. Konkret bedeutet das, daß die transzendente Ästhetik, die Cohen noch zwei Jahre vorher als Trivialität bezeichnet hatte, hier ebenso ausführlich zur Darstellung kommt wie Kants transzendente Deduktion mitsamt der Lehre vom inneren Sinn, obwohl diese „in der Optik Cohens nichts weiter ist als eine ‚psychologische Zerlegung des Erkenntnisapparats‘ und deshalb aus einer strikt funktional orientierten transzendentalen Erkenntnistheorie eigentlich ausgeschieden werden muß“ (385). Auf der anderen Seite knüpft Cohen freilich in allen inhaltlichen Punkten, die den methodischen Ansatz und die Durchführung der Theorie der Erfahrung betreffen, unmittelbar an den systematischen Thesen an, die er zunächst in ‚Kants Begründung der Ethik‘ programmatisch exponiert und dann in der Schrift über die Infinitesimal-Methode reformuliert sowie theoretisch erweitert und vertieft hatte. Das Ziel ist in der zweiten Auflage nicht mehr wie in der ersten Auflage die ‚Wiederherstellung der Kantischen Autorität‘, sondern nunmehr geht es Cohen um eine vollständige Entfaltung des Systems der Grundsätze, d. h. um die detaillierte Durchführung der Konstitution des wissenschaftlichen Gegenstandes, die er in der Schrift über die Infinitesimal-Methode nur ausschnittsweise vorgenommen hatte. Die originale Kantische Theorie hatte in diesem Kontext nur noch den Status eines Materials, das „nach Maßgabe der inzwischen gewonnenen Position reinterpretiert“ bzw. „reorganisiert und umgestaltet“ wurde (386). Die zweite Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung‘ „kollidiert daher in genau dem

Maße mit der originalen Kantischen Theorie, in dem schon die ‚Erkenntnislehre nach transzendentaler Methode‘ von 1877 und die in der Abhandlung von 1883 projektierte ‚Erkenntniskritik‘ ... mit ihr kollidieren“ (387).

Abschließend zeichnet E. schließlich verschiedene Entwicklungslinien nach, die von der ‚Vernunftkritik‘ zur ‚Erkenntnislogik‘ führen. Zunächst arbeitet er die „Stabilität der Bestimmung des allgemeinen Problembereichs“ (514) heraus, ferner „die relative Kontinuität in der Problemstellung“ sowie die Tatsache, „daß zentrale Begriffe der ‚Erkenntnislogik‘ bereits weit früher zur Verwendung kommen“ (ebd.). Als entscheidendes Argument für seine Kontinuitätsthese führt er freilich ins Feld, „daß das grobe Schema und Modell, nach dem die Erkenntnislogik gestaltet wird, sich keimhaft schon im ersten Kantbuch angelegt findet und dann in der Folge nach und nach Kontur und Bestimmtheit gewinnt“ (ebd.).

Soweit einige wenige Hinweise zum Gang von E.s Untersuchung, die außerordentlich gründlich gearbeitet ist und gewiß einen wichtigen Beitrag zu einer angemessenen interpretatorischen Aneignung von Cohens philosophischem Opus darstellt. Was E.s Sicht der Denkentwicklung Cohens angeht, so scheint dem Rez. folgender Passus von Interesse. Kommt man nach einem „Vorgriff auf die Endphase“ von Cohens Theorieentwicklung auf „die Anfänge der Cohenschen Theorieentwicklung und die originale Kantische These zurück“, heißt es dort, so wird „die radikale Differenz und die fundamentale Distanz deutlich, die hier vorliegt“ (374). Auch wenn das Zweistufenmodell, von dem man in der bisherigen Cohen-Forschung ausging, wie E. in eindringlichen Analysen herausgearbeitet hat, zu undifferenziert ist, so enthält es offensichtlich zumindest eine *particula veri*, die auch E. nicht in Abrede stellen kann. Es gibt in der Denkentwicklung Cohens tatsächlich einen Schnitt, nur darf man diesen nicht in globo zwischen Kantrezeption und System ansetzen, sondern hat davon auszugehen, daß sich bereits während Cohens Beschäftigung mit Kants Opus eine Umorientierung ereignete. Daß es bei aller Betonung der Kontinuität in Cohens Denkentwicklung hier auch ein Moment der Diskontinuität gibt, geht auch aus folgender Bemerkung E.s hervor: „Die Frage, ob Erkenntnis überhaupt möglich sei und wie sie ursprünglich zustande komme, die der Kantischen Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori insofern zugrunde liegt, als diese auf eine grundsätzliche Aufklärung der Möglichkeit einer Beziehung der apriorischen Kategorien auf das in der Sinnlichkeit Gegebene abzielt, stellt sich für Cohen ab einer gewissen Stufe seiner Theorieentwicklung nicht mehr“ (23).

Das führt abschließend zu der Frage nach dem positiven Ertrag von Cohens theoretischer Philosophie. E. macht sie vor allem an zwei Punkten fest. Einmal sieht er ihn in der Abwendung von einer verengten Sicht des Erkenntnisproblems. Die ‚Logik der reinen Erkenntnis‘, so stellt er klar, „faßt das Erkenntnisproblem ausschließlich als Geltungsproblem und erstrebt eine philosophische Verständigung über es, die jede gnoseologische oder korrespondenztheoretische Fundierung als letztlich psychologistisch verwerfend, die Erkenntnisgeltung ohne Rückgriff auf denkfremde Instanzen allein aus der internen Struktur des Denkens zu erklären unternimmt“ (24f.). Was Cohen also verwirft, ist eine Sicht des Erkenntnisproblems „in einem engen gnoseologisch-korrespondenztheoretischen Sinne ... der üblicherweise mit dem Titel Erkenntnistheorie assoziiert wird“ (23). Die zweite wichtige Einsicht Cohens betrifft nach E.s Meinung das Kategorienproblem. Von allen Kategorienkonzeptionen transzendentaler oder spekulativ-idealistischer Provenienz unterscheidet sich Cohen durch seine strikt funktionale Konzeption des Kategorienbegriffs, die zur Folge hat, daß die Kategorienlehre „in einer Weise disponiert werden muß, die dem ... permanenten Fortschritt und Zuwachs der wissenschaftlichen Erkenntnis gerecht zu werden vermag“ (522). Er plädiert also in Absetzung von der philosophischen Tradition für ein offenes Kategoriensystem. Diese systematischen Thesen, die E. Cohen entnimmt, bedürften gewiß eingehender(er) Diskussion. Da es E. aber in erster Linie darum geht, ein Stück neukantianischer Theoriegeschichte aufzuarbeiten, beläßt er es bei diesen systematischen ‚Ausblicken‘. Deutlich ist aber auf jeden Fall sein Bestreben, Cohen als Denker mit durchaus eigenständigem Profil zu präsentieren, daher seine ‚ausdrücklich und mit großem Nachdruck“ (21) vollzogene Absetzung von Versuchen, Cohen lediglich mit

der Kantischen Elle zu messen, an denen es ja in der Vergangenheit nicht gefehlt hat.

H.-L. OLLIG S. J.

MAKKREEL, RUDOLF A., *Dilthey: Philosoph der Geisteswissenschaften*. Übersetzt von Barbara M. Kebm. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. 509 S.

Mit der anzuzeigenden Übersetzung des Buches „Dilthey – Philosopher of the Human Studies“ von R. A. Makkreel (Princeton University Press 1975) wird ein amerikanischer „Klassiker“ in deutscher Sprache zugänglich. Der Verf. – er ist zusammen mit F. Rodi Herausgeber der amerikanischen Dilthey-Ausgabe – behandelt in vier ausführlichen Kapiteln alle wichtigen Themen in Diltheys Werk: Schwerpunkt ist dabei der Vergleich zwischen Diltheys Ansatz zu einem historischen Verstehen und Kants Kritik der reflektierenden Urteilskraft im 3. Kapitel (Abschnitt 6). M. zufolge beantworte Kants Konzept die Frage, wie im ästhetischen Urteil das Besondere auf ein noch unbekanntes Allgemeines bezogen werden könne, mit der These, daß die reflektierende Urteilskraft selbstgesetzgebend, d.h. nicht von einer empirischen Rechtfertigung abhängig sei: dadurch nehme die Ästhetik, die im Bereich der hypothetischen, aber subjektiv notwendigen regulativen Ideen fuße, eine theoretisch bedeutsame Funktion ein. Diltheys Begriff der „reflektierenden Erfahrung“ sei dem Kantschen Begriff der „reflektierenden Urteilskraft“ nachgebildet. Er ermögliche es Dilthey, in der Geschichte einen rein inneren Sinn zu erblicken, da die reflektierende Erfahrung das – noch unbestimmte – Allgemeine im Besonderen, etwa im historischen Ereignis aufzeige. Der Verf. hat seine Analyse von Kants Kritik der Urteilskraft in seinem Buch „Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the „Critique of Judgement““ (Chicago 1990) untermauert. Sein Fazit, Diltheys Versuch einer „Kritik einer historischen Vernunft“ sei als eine „Kritik der historischen Urteilskraft“ zu verstehen, ist gut begründet. Bestätigt wird er durch Diltheys eigene Kant-Interpretation, die mit dem Erscheinen des XIX. Bandes von Diltheys „Gesammelten Schriften“ (GS) in erweiterter Form zugänglich geworden ist. Die Bände XIX und XX sind bei der Übersetzung voll in den Text eingearbeitet worden.

Die Analyse von Diltheys Kant-Rezeption belegt überzeugend die zentrale These der Einleitung zu dem Buch, daß es bei Dilthey eine „Ästhetik der Geschichte“ gebe, die dem Kantschen Ansatz nahestehe. Um dies zu begründen, greift der Autor auf die psychologischen Ansätze Diltheys zurück. Dabei verhehlt er nicht die Mehrdeutigkeit des Begriffes „Psychologie“ gerade in Diltheys Spätwerk (vgl. 341), die es schwierig macht, mit diesem Begriff zu operieren: z. B. beschreibt er ausführlich die Einflüsse, unter denen es ab 1894 (in den „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“) zu einer „Wende“ in Diltheys psychologischem Konzept kommt, so daß dieser nun die Psychologie primär unter strukturellen Gesichtspunkten betrachtet und die Fruchtbarkeit des Begriffs vom „erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens“ erkennt. – Verschiedene deutsche Interpreten (Rodi, Lessing, Johach) haben in den vergangenen Jahren die überkommene Unterscheidung zwischen dem frühen „psychologischen“ und dem späten „hermeneutischen“ Dilthey widerlegt und die Kontinuität in Diltheys Werk verdeutlicht. Der Verf. nun ist der Ansicht, daß die Ästhetik als eine Art einheitsstiftendes Bindeglied zwischen den beiden genannten Bereichen angesehen werden kann. Diese Interpretation läßt sich insofern stützen, als Dilthey die Kategorie der Essentialität zu den beiden anderen für ihn grundlegenden Kategorien Kausalität und Substantialität hinzunimmt (und in die Vorlesungsmanuskripte des Wintersemesters 1986/87 durch Randbemerkungen einarbeitet), während er auch seine „Poetik“, sein grundlegendes ästhetisches Werk schreibt (GS Bd. VI). Essentialität bzw. Bedeutsamkeit aber sind in der Tat Begriffe, die Brücken zwischen Psychologie, Ästhetik und Hermeneutik zu schlagen vermögen. Es ist zu hoffen, daß die Psychologie-Vorlesungen Diltheys aus den Jahren 1878–86, die demnächst ediert werden sollen, die Diskussion weiter klären. Die bisher erschienenen neueren Interpretationen haben M.s. Auffassung unterstützen können (vgl. H.-U. Lessing / F. Rodi, „Vorbericht der Herausgeber“ zu GS Bd. XX. S. XXXVIII).

Die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem expliziert der Verf. anhand des Be-