

Vom Objektiven Idealismus zur Hermeneutik. Trendelenburg und Dilthey

Kurt Walter Zeidler

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

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

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

¹ F. A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. 2. ergänzte Aufl. Leipzig 1862.

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

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

² E. Bratuschek: Adolf Trendelenburg, in: Philosophische Monatshefte 8 (1872), 1–14, 305–510.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Trendelenburg nennt diese ursprüngliche, allgemeinste und ein-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ K. Fischer: *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung*. Heidelberg 1869, XV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ R. H. Lotze: *Metaphysik*. Leipzig 1841, 161.

¹⁰ R. H. Lotze: *Grundzüge der Metaphysik*. Dictate aus den Vorlesungen. Leipzig 1883, 54.

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