

Diltheys Idee einer philosophischen Anthropologie

VON RAINER HOHMANN

Nach ‚Diltheys Idee einer philosophischen Anthropologie‘ zu fragen, ist so selbstverständlich nicht. Der philosophische Hausverstand assoziiert mit dem Namen Dilthey zwar manches, aber nicht unbedingt und sofort philosophische Anthropologie. Ein Blick in die einschlägige Literatur mag dies bestätigen. In der Literatur zur philosophischen Anthropologie (bzw. zur Vorgeschichte der philosophischen Anthropologie, d. h. vor Max Scheler) wird Dilthey in der Regel nicht erwähnt¹. Im Bereich der Dilthey-Literatur wiederum findet sich kaum jemand, der Dilthey ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt philosophischer Anthropologie erörterte². Diltheys Philosophieprojekt wird im allgemeinen unter ganz anderen Schlagworten verhandelt: Neben ‚Lebensphilosophie‘³ wäre da als ein zweites Stichwort die Historismus-Debatte anzuführen, in der sich Dilthey als Wortführer der vordersten Reihe erweist.

1. Vom Historismus zur philosophischen Anthropologie

Mit Historismus⁴ bzw. historischer Schule soll hier jene geistige Strömung des 19. Jahrhunderts gekennzeichnet sein, die im Anschluß an, aber auch im Gegenzug zu Hegel, die Geschichte als die eigentliche Dimension des menschlichen Seins herausstellt, Geschichte also gewissermaßen zum Prinzip, zur Grundbestimmung schlechthin erhebt, sowohl in bezug auf das welthafte Geschehen als auf Wissenschaft und Philosophie. Es gibt nur eine grenzenlose Vielfalt philosophischer Systeme, die sich gegenseitig bekämpfen, ohne dabei eine Entscheidung herbeizuführen, wem nun die Wahrheit zukäme. Das ist die Erfahrung, die im Niedergang des Hegelschen Systems den Historismus provoziert und trägt. Und wenn diese Systeme wechseln wie die Sitten, die Religionen und Verfassungen und sich als durchgängig

¹ Fündig wird man bei: *W. H. Pleger*, *Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert*, Berlin 1988, 30–45.

² Ausnahmen bilden: *O. Marquard*, *Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 2, 1984, 128–139. Ferner: *E. S. Kim*, *Anthropologie und Hermeneutik. Die Explikation einer Fragestellung W. Diltheys in den Schriften von G. Misch, H. Plessner und O. F. Bollnow*, Bochum: Univ. Diss. 1985. Desweiteren: *W. Högrefe*, *Deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert*, München 1987, 123–142. Und jetzt auch: *M. Jung*, *Dilthey zur Einführung*, Hamburg 1996.

³ Dilthey verstand sich selbst, wie er verschiedentlich betont (vgl. z. B.: *W. Dilthey*, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. *B. Groethuysen*, *G. Misch* u. a., Stuttgart, Göttingen 1914ff [im folgenden abgekürzt: GS + Band + Seite]. GS VIII, 196–201), nicht als Lebensphilosoph. Den Titel Philosophie des Lebens verwendet er jedoch mehrmals (vgl. GS XIX, 39–41).

⁴ Zu einem differenzierteren Gebrauch des Etiketts ‚Historismus‘ besonders: *H. Schnädelbach*, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg/München 1974, 19–30. Und: *W. Schulz*, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 492ff. Auch: *A. Wittkau*, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen: Univ. Diss. 1992.

geschichtlich bedingte Erzeugnisse erweisen, dann kann doch auch die Vernunft selbst nicht anders denn geschichtlich verstanden werden. In diesem Fahrwasser versuchen Gelehrte wie Droysen, Savigny, von Ranke und Burckhardt, Geschichte als Wissenschaft zu betreiben. Die Vernunft selbst scheint durch und durch historisch in dem Sinn, daß ihr Gebrauch eine Geschichte hat, die sie entscheidend prägt und bedingt. Sie unterliegt ihrerseits dem geschichtlichen Wandel, und zwar in einem Maße, daß es offenbar kein Außen geben kann, von dem aus die Leistungsfähigkeit historischer Vernunft beurteilt werden könnte.

„Die geschichtliche Welt ist immer da, und das Individuum betrachtet sie nicht nur von außen, sondern es ist in sie verwebt. (...) Es ist nicht möglich, diese Beziehungen abzusondern. (...) Wir sind zuerst geschichtliche Wesen, ehe wir Betrachter der Geschichte sind, und nur weil wir jene sind, werden wir zu diesen.“⁵

Dergestalt ist Historismus als Vokabel zunächst ein Kampfbegriff gegen alles unhistorische Denken über die Welt und über das Denken selbst, und als Geistesbewegung ist Historismus von seiner Intention her Aufklärung:

„Das *historische Bewußtsein* von der *Endlichkeit* jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch eine Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; der Geist wird souverän allen Spinneweben dogmatischen Denkens gegenüber.“⁶

Historismus meint sodann immer auch Abbruch der metaphysischen Tradition, denn zum einen verflüssigt die historisch-genetische Betrachtungsweise diachronisch alle absoluten Maßstäbe, zum anderen relativiert und nivelliert die welthistorische Perspektive, die der Historismus einnimmt, im synchronischen Quervergleich alle Gestalten des Geisteslebens und alle Kulturen: Die Epochen und Kulturen sind in sich zentriert und deshalb gleich unmittelbar zu Gott, heißt es bei Leopold von Ranke im Rückgriff auf Gedanken Herders. Zwischen den Epochen und Kulturen herrscht ganz offensichtlich Chancengleichheit: Großes hervorzubringen, ist jeder gegeben und keineswegs nur den späteren Zeiten, die sich so gern als Blüte und vollendete Frucht dumpferer Frühzeiten inszenieren. Philosophie subordinierte, was sich die Historie jedoch verbietet, sie koordiniert nur mehr. Dilthey ist in dieser Hinsicht zunächst ganz Historist. Er beschleunigt nachgerade den Auflösungsprozeß der Metaphysik, indem er das zweite Buch seiner ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ als ihre Euthanasie-Geschichte konzipiert: „Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall.“⁷ Dort heißt es (unisono mit Feuerbach), daß der Mensch in aller Metaphysik immer nur sich selbst ausgesprochen habe und deshalb auch nur sich selbst darin finden könne.

⁵ GS VII, 277.

⁶ GS VII, 290f.

⁷ GS I, 121–408.

„Dies ist in der Tat das letzte Wort aller Metaphysik, und man kann sagen, nachdem dasselbe in den letzten Jahrhunderten in allen Sprachen ... ausgesprochen ist, scheint es, daß die Metaphysik auch in dieser Rücksicht nichts Erhebliches mehr zu sagen habe.“⁸

Unter Berufung auf die historische Variabilität und Relativität aller Begriffe und Systematiken werden überzeitliche Normensysteme abgetragen, absolute Geltungsansprüche zurückgewiesen, ja sogar als ungebildet aussortiert. Universalistischen Vernunftansprüchen gegenüber heißt es Widerstand zu leisten; sich unhistorisch gebärdende Vernunft muß in die Schranken gewiesen werden. Das gesamte Geistesleben ist aus einem geschichtlichen Blickwinkel zu betrachten. Alles Gegebene soll als Gewordenes von seiner Vergangenheit her gedeutet werden. Das gilt dann natürlich auch für die Auffassung vom Menschen selbst. Diese Ansichten der Historisten scheint Dilthey ohne Abstriche zu teilen, wenn er ruft: „Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte.“⁹ Das zentrale (anthropologische) Stichwort Diltheys ist folglich das Stichwort Geschichte: „Ich bin so bis in nicht mehr erforschbare Tiefen meines Selbst ein historisches Wesen.“¹⁰ Nicht durch Grübeleien über sich, auch nicht durch „einsame Selbstbetrachtung“¹¹ oder psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte, in der er sich in seinen Lebensvollzügen immer schon vorfindet, erfährt der Mensch, was er ist. „Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte, nie durch Introspektion. Im Grunde suchen wir ihn alle in der Geschichte.“¹²

So wird gerade durch Dilthey das Historische zum philosophischen Grundpensum. Wie keine Philosophie sonst, so Odo Marquard¹³, hat Diltheys Philosophie das Geschichtliche ernst genommen. Ja, sie versteht sich selbst mit Pathos als die „Anwendung des geschichtlichen Bewußtseins auf die Philosophie und ihre Geschichte“¹⁴.

Wie kommt es aber nun dazu, daß ausgerechnet der „Geschäftsträger des ‚historischen Bewußtseins‘“¹⁵ Dilthey nach einer philosophischen Disziplin ruft, die geradezu das Gegenteil zum Historismus zu sein scheint, nämlich der philosophischen Anthropologie, die ja nicht das Geschichtliche, das historisch Besondere, das Veränderliche im Menschen, sondern gerade das Unveränderliche und Bleibende, das Allgemeine sucht, nämlich das Wesen und die Natur des Menschen, die allem Wechsel zugrundeliegen? Nach der philosophischen Anthropologie Diltheys zu fragen, heißt also, jenes denkwürdige Phänomen in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken, daß sich

⁸ GS I, 406.

⁹ GS VIII, 224. Vgl. auch: GS IV, 529.

¹⁰ GS VII, 278.

¹¹ GS VIII, 224.

¹² GS VII, 279.

¹³ O. Marquard, *Leben und Leben lassen*, a. a. O., 132.

¹⁴ GS VIII, 7.

¹⁵ O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: *Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1973, 132f.

auf dem Höhepunkt des Historismus bei Dilthey eine gewisse Abkehr von der Geschichte vollzieht und zwar zugunsten einer Suche nach dem Wesen und der Natur des Menschen¹⁶.

2. Diltseys Idee: Nachmetaphysische Sicherung der Geisteswissenschaften in einer philosophischen Anthropologie

Den Geschichtsdenker Dilthey nach seiner Idee der philosophischen Anthropologie zu befragen, erschien zunächst weder selbstverständlich noch naheliegend, nun aber erweist es sich als dringend. Dilthey geht an entscheidender Stelle über den Historismus hinaus und gewinnt Profil gerade in Abwehrhaltung ihm gegenüber. Er beginnt, im Relativen, im historisch Besonderen nach dem Allgemeinen zu suchen, das geschichtliche Denken systematisch zu unterfangen, ohne dabei jedoch in die Gleise einer Metaphysik¹⁷ zurückkehren zu wollen. Warum denkt Dilthey in diese Richtung weiter? Vom 20. Jh. aus lassen sich rückblickend einige Motive benennen, die plausibel machen, in welcher Weise eine Überschreitung des Historismus generell zu erwarten war. Damit ist aber nur zum Teil die Frage beantwortet, was im besonderen Dilthey dazu bewogen haben mag, sich dabei an der Idee einer philosophischen Anthropologie zu orientieren.

Die für den Historismus grundlegende Einsicht in die Relativität aller Gestalten des menschlichen Geisteslebens führt, je mehr sie verabsolutiert wird, in einen resignativen Relativismus und Skeptizismus. Daß ein radikaler Historismus in eine Sackgasse geraten würde, war gegen Ende des 19. Jahrhunderts durchaus abzusehen. Wer geschichtliche Daten als das faktisch Erste nicht in Bezug setzt zu Begrifflichem und Normativem, und deshalb nur beliebig geschichtliches Material ohne systematisierendes Interesse sammelt, wer nur noch – in der Terminologie Burckhardts – *koordiniert*, aber nicht mehr *subordiniert*, wird in einem Chaos unzusammenhängender Einzelheiten versinken, in einem uferlosen, weil orientierungslosen und letztlich unverbindlichen Relativismus verkommen und in dieser Weise rückwärtsgerichtet den Bezug zum Handlungsdruck des aktuellen Lebens und vor allem die Prospektive verlieren. Ein radikaler Historismus, der alles

¹⁶ Marquard hat als erster auf diesen „merkwürdigen Tatbestand“ aufmerksam gemacht und ihn als „den latenten Ahistorismus des historischen Sinns“ (in: O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, a. a. O., 117) bezeichnet. Auf diese Weise soll jedoch Dilthey nicht sofort schon eine ahistorische Theorie der Geschichte unterstellt, sondern lediglich auf die für Diltseys Theorie konstitutive Dialektik hingewiesen werden: Weder eine allgemeine Menschennatur noch die Geschichte für sich allein sind für Dilthey hinreichende Erklärungsgründe. Notwendig ist die Einsicht in ihre wechselseitige Vermitteltheit.

¹⁷ „Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft, aber alle Erfahrung hat ihren ursprünglichen Zusammenhang und ihre hierdurch bestimmte Geltung in den Bedingungen unseres Bewußtseins, innerhalb dessen sie auftritt ... Wir bezeichnen diesen Standpunkt, der folgerecht die Unmöglichkeit einsieht, hinter diese Bedingungen zurückzugehen, gleichsam ohne Auge zu sehen oder den Blick des Erkennens hinter das Auge selbst zu richten, als den erkenntnistheoretischen; die moderne Wissenschaft kann keinen anderen anerkennen“ (GS I, XVII).

Statische in der Menschenwelt in ein sich Veränderndes auflöst, hebt sich als Position selbst auf: Ist alles grundsätzlich veränderlich, so gibt es nichts Identifizierbares mehr, was sich verändert. Universal geworden, zerstört sich der Aspekt Veränderung selbst. Wer Geschichte nur noch um ihrer selbst willen betreibt, also systemlos mit entschränktem Horizont beliebig viel historische Daten und Details rein retrospektiv anhäuft, wird als Ergebnis seiner Bemühungen hauptsächlich eines vorzuweisen haben: Daß nämlich Historisches grundverschieden erscheint und damit prinzipiell gleichwertig und letztlich auch gleichgültig ist und deswegen irrelevant. Es hat keinen geistigen Nährwert für die sich stellenden Anforderungen des gegenwärtigen Lebens¹⁸. Aus der Beschäftigung mit der Geschichte kann man nur eines lernen: Daß man aus der Geschichte unmittelbar für das Leben nichts mehr lernen kann, so in etwa lautet das Fazit des historischen Bewußtseins¹⁹.

Es ist Nietzsche, der in seiner zweiten ‚Unzeitgemäßen Betrachtung: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben‘ (1874) den passiv-resignativen Zug des Historismus zum Anlaß nimmt, das historische Bewußtsein grundsätzlich zu denunzieren. Seitdem ist Historismus immer auch eine Diskriminierungsvokabel, denn die damit gekennzeichneten Denkangebote stehen in der Gefahr, Verrat zu üben am eigenen Ideal. Der Historismus war nach dem Zerfall des Hegelschen Systems, das die Geschichte zum erstenmal zu einem Zentralproblem der Philosophie erhob, angetreten, um im Namen der Individualität den einzelnen geschichtlichen Phänomenen zu ihrem Recht zu verhelfen, die bei Hegel in einem System des absoluten Geistes zu bloßen Erscheinungsweisen des Absoluten degradiert wurden. Es zeigt sich jedoch, daß gerade der Versuch, in vermeintlich vorurteilsfreier Systemlosigkeit dem Singularen gerecht zu werden, auch das Gegenteil des Beabsichtigten bewirken kann. Durch das Fehlen einer Bemessungsgrundlage müssen alle geschichtlichen Phänomene ebenso gleich ehrwürdig wie gleichgültig hingenommen werden. In der Absicht, Individualität zu retten, wird Individualität unterlaufen und vernebensächtigt. Das grenzenlose Anderswerden beweist nur die ewige Wiederkehr des Gleichen:

„Der antiquarische Sinn eines Menschen, einer Stadtgemeinde, eines ganzen Volkes hat immer ein höchst beschränktes Gesichtsfeld; ... das Wenige, was er sieht, sieht er viel zu nahe und isoliert; er kann es nicht messen und nimmt deshalb alles gleich wichtig und deshalb jedes einzelne als zu wichtig. Dann giebt es für die Dinge der Vergangenheit keine Werthverschiedenheiten und Proportionen, die den Dingen untereinander wahrhaft gerecht würden ...“²⁰

¹⁸ Schulz nennt dies „absolute Vergangenheit“; damit meint er eine Vergangenheit ohne Bezug zur Gegenwart (W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, a. a. O., 547).

¹⁹ Vgl.: R. Koselleck, *Historia Magistra Vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: Ders., *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1992, 38–66.

²⁰ F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: *Nietzsches Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. G. Colli, M. Montinari, Berlin/New York 1972, Bd. III, 1, 263.

Die Auseinandersetzung mit Nietzsche macht für das ausgehende 19. Jh. des weiteren deutlich, daß die Aporien des Historismus kaum dadurch zu überwinden sein werden, daß man die Historisierung rückgängig macht, um zu einer naiven Ungeschichtlichkeit zurückzukehren. Dilthey kritisiert in diesem Zusammenhang an Nietzsche, daß er schlechterdings der Geschichte absagte, „vielleicht im Überdruß an der Grenzenlosigkeit des kritischen Details, ohne welches sie doch nicht Wissenschaft ist“²¹. Das historische Bewußtsein scheint unumkehrbar und die historischen Disziplinen müssen in ihrem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ernst genommen werden; zumal sie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts längst akademisch etabliert haben und auf als gesichert anerkannte Erkenntnisfortschritte verweisen können, so daß es blinder Dogmatismus wäre, ihnen das Gütesiegel ‚wissenschaftlich‘ vorzuenthalten. Hatte nun Nietzsche als Gegengift angesichts der Übermacht des Historischen einerseits die unhistorische Kraft des Vergessens empfohlen, andererseits die überhistorische Macht von Kunst und Religion, die einzig den mittlerweile ganz auf das Werden fixierten Blick abzulenken vermöchten, so hält es Dilthey für angeraten, auf die Selbstheilungskräfte des geschichtlichen Lebens zu setzen:

„Das Messer“, so fuhr ich fort, „des historischen Relativismus, welches alle Metaphysik und Religion gleichsam zerschnitten hat, muß auch die Heilung herbeiführen. Wir müssen nur gründlich sein. Wir müssen die Philosophie selbst zum Gegenstand der Philosophie machen.“²²

An dieser Stelle also greift Dilthey mit der Veröffentlichung seiner ‚Einführung in die Geisteswissenschaften‘ (1883) in die Diskussion ein, um den in Schwierigkeiten geratenen historischen Wissenschaften zu Hilfe zu eilen. Zunächst legt er ihre Grundlagenkrise schonungslos offen und diagnostiziert die entsprechende Ursache: ein fundamental-methodologisches Vakuum. Die historische Forschungspraxis, meint er, leidet an Orientierungsschwäche nicht etwa, weil sie über keine erfolgreiche methodische Konzeption verfügte, im Gegenteil. Die Erkenntnisfortschritte und methodischen Innovationen, auf die sie verweisen kann, sprechen für sich. Unsicherheit quält sie, weil man versäumt hat, ihre richtige und erfolgreiche methodische Arbeitsweise auch durch eine philosophische Grundlegung verbindlich abzusichern vor allem natürlich gegen Übergriffe von Seiten der in gesicherter Wissenschaftlichkeit schwelgenden Naturwissenschaften. Und bei fehlender philosophischer Grundlage ist es auch nicht möglich, die Vielzahl der sich zum Teil widersprechenden Einzelerkenntnisse dieser Wissenschaften zu einer Gesamterkenntnis zu synthetisieren. So sagt Dilthey zusammenfassend über die historischen Wissenschaften:

„Ihrem Studium und ihrer Verwertung der geschichtlichen Erscheinungen fehlte der Zusammenhang mit der Analysis der Tatsachen des Bewußtseins, sonach Begründung

²¹ GS IV, 528.

²² GS VIII, 232.

auf das einzige in letzter Instanz sichere Wissen, kurz eine philosophische Grundlegung.“²³

Dilthey erkennt, daß der tatsächliche Wissensfortschritt der historischen Wissenschaften, die offiziell bis dato ja noch gar keine Wissenschaft sein durften, weil ihnen das philosophische Fundament fehlte, in gewisser Hinsicht eine Erweiterung des von Kant überkommenen und allgemein akzeptierten Wissenschaftsbegriffs erzwingt, wenn nicht sogar dessen grundlegende Revision. Wenn Kant die Naturwissenschaften durch eine Analyse der Tatsachen des Bewußtseins auf Fundamente gesicherten Wissens gestellt hatte, nimmt Dilthey sich nun die dringliche Aufgabe vor, die zweite Errungenschaft der Moderne, die historischen Wissenschaften, die sich mit einer Verzögerung von circa hundert Jahren gegenüber den Naturwissenschaften entwickelt und mit einer Verzögerung von abermals hundert Jahren akademisch institutionalisiert haben²⁴, ebenfalls durch eine ‚Analysis der Tatsachen des Bewußtseins‘ in trockene Tücher zu bringen. Er beabsichtigt, „die Frage nach den philosophischen Grundlagen der Geisteswissenschaften mit dem höchsten mir erreichbaren Grad von Gewißheit zu lösen“²⁵.

Durch eine Anlehnung an die Transzendentalphilosophie Kants macht Dilthey den hohen Anspruch seines Unternehmens deutlich. Im Geiste Kants und in der Tradition des Historismus versucht Dilthey, die Transzendentalphilosophie zu einer *Kritik der historischen Vernunft* weiterzuentwickeln, um auf diese Weise die in der Sammelbezeichnung Geisteswissenschaften²⁶ gebündelten Disziplinen, die allesamt Wissenschaften vom Menschen²⁷ und deshalb Geisteswissenschaften sind, philosophisch zu fundieren. Kants ideale Objektivität und strenge Allgemeinverbindlichkeit bleiben für Dilthey dabei leitend. Die Kritik der historischen Vernunft soll für die Geisteswissenschaften dasselbe leisten, was Kant mit seiner ‚Kritik der reinen Vernunft‘ für die Naturwissenschaften geleistet hatte. Ganz nebenbei soll so auch eine Defizienz im kantischen Ansatz, nämlich dessen Mangel an Geschichtlichkeit, überwunden werden:

„Die Größe seiner (Kants [R.H.]) Leistung lag in einer vollständigen Analysis des mathematischen und naturwissenschaftlichen Wissens. Aber die Frage ist, ob eine Erkenntnistheorie der Geschichte, welche er selbst nicht gegeben hat, in dem Rahmen seiner Begriffe möglich ist.“²⁸

²³ GS I, XVI.

²⁴ Ausführlicher bei O. Marquard, Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: *Ders., Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1987, 99f.

²⁵ GS I, XV.

²⁶ Zu den Geisteswissenschaften zählt Dilthey: Psychologie, Geschichte, Pädagogik, Philologie, Sprachwissenschaft, Soziologie, Wirtschaftslehre, Jurisprudenz, Staatswissenschaften, Ethik, Theologie, Ästhetik usw. (GS V, 250).

²⁷ Die Aufgabe der Geisteswissenschaften ist es, „das Singulare, Individuale der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erfassen, die in seiner Gestaltung wirksamen Gleichförmigkeiten zu erkennen, Ziele und Regeln seiner Fortgestaltung festzustellen“ (GS I, 27).

²⁸ GS VII, 192.

Mit dem Versuch, zunächst im Rahmen der Begriffe Kants eine strenge erkenntnistheoretische Grundlegung der historischen Disziplinen herbeizuführen, verbindet Dilthey mehrere Absichten: Er will einerseits dem Historismus bzw. den historischen Disziplinen einen Gefallen erweisen, indem er sie endgültig in den Rang der Wissenschaften promoviert. Andererseits aber soll die Philosophie in ihr altes Recht eingesetzt werden, unverzichtbare (wissenschaftstheoretische) Grundlage aller Wissenschaften zu sein. Hatten sich doch in der Zwischenzeit seit dem Niedergang der Metaphysik die Geisteswissenschaften gegenüber der Philosophie merklich verselbständigt und aus den metaphysischen Anfangsgründen, in die sie früher gefaßt waren, gelöst. Wengleich zu dem hohen Kaufpreis, anstelle der Metaphysik nun die Umklammerung durch die abstrakten Naturwissenschaften, in deren Abhängigkeit sie daraufhin geraten waren, ertragen zu müssen. Schließlich will Dilthey die historischen Wissenschaften, die ja alleamt die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit zum Gegenstand²⁹ haben, in die Pflicht nehmen und ihnen, was Nietzsche indirekt angemahnt hatte, eine praktische Aufgabe³⁰ zuweisen: sie sollen normierend und handlungsanleitend in das gesellschaftliche Leben einwirken und diesem dienen.

Schon der junge Dilthey hatte diesen Plan zu einer neuen Kritik der Vernunft entworfen, die dann schließlich als Kritik der historischen Vernunft in die ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ eingegangen ist. Ursprünglich hatte Dilthey für dieses Projekt eine Architektur von sechs Büchern³¹ veranschlagt, davon sind jedoch nur die ersten zwei zur Ausführung gelangt und heute im ersten Band der ‚Gesammelten Werke‘ zusammengefaßt. Ihre Titel lauten: „Übersicht über den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, in welcher die Notwendigkeit einer grundlegenden Wissenschaft dargetan wird“ (Buch 1) und: „Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall“ (Buch 2). Diese Überschriften sagen unmißverständlich und programmatisch an, was die Zeit für Dilthey geschlagen hat: Die Metaphysik hat als Grundlage der Geisteswissenschaften abgedankt, eine neue Grundlage muß her! Und diese neue Grundlagenwissenschaft, die aus der Kritik der historischen Vernunft erwachsen soll, bezeichnet Dilthey nun, als (Psychologie und) Anthropologie³²: „So aufgefaßt, ist Anthropologie und Psychologie die Grundlage aller

²⁹ In einer vorläufigen Begriffsbestimmung faßt Dilthey die Geisteswissenschaften als „die Wissenschaften (des Menschen [R.H.]), welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand haben“ (GS I, 4).

³⁰ Vgl.: *H.-U. Lessing*, Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft, Freiburg/München 1984, 134–136.

³¹ Aus Diltheys posthum erschienenen Gesammelten Schriften (bes. Bde. XVIII und XIX) lassen sich die fehlenden Bücher in etwa rekonstruieren, was die Herausgeber auch versuchen. Eine Übersicht über eine mögliche Rekonstruktion findet sich bei: *M. Jung*, Dilthey zur Einführung, a. a. O., 31 ff.

³² Eine ausführliche Geschichte der empirischen Anthropologie bietet Dilthey in: Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts, in: GS II, 416–492.

Erkenntnis des geschichtlichen Lebens, wie aller Regeln der Leitung und Fortbildung der Gesellschaft.“³³

Nachdem Diltheys Projekt einer philosophischen Anthropologie an seinen geschichtlichen Entstehungskontext rückgebunden worden ist, bleibt nun, dieses Projekt *en detail* vorzustellen, um dann die Veränderungen zu erörtern, die Dilthey damit in den Kanon der philosophischen Wissenschaften einzutragen versucht. Daß Dilthey eine neue Grundlagenwissenschaft namens Anthropologie projektiert, impliziert nämlich eine doppelte Neuerung: Für die Anthropologie bedeutet es, in den Rang einer philosophischen Grundlagenwissenschaft zu avancieren und gewissermaßen das Erbe der Erblasserin Metaphysik anzutreten, – für die philosophische Grundlagenwissenschaft, daß sie nun zu einer Anthropologie aus- oder besser umgebaut wird. Daraus ergeben sich zwei Leitfragen: Wie ist diese Anthropologie *formaliter*, im Aufriß, konzipiert und welche Aussagen macht sie *materialiter* über den Menschen? Inwiefern verdient sie den Namen Anthropologie und inwieweit kann sie ihrem Anspruch, Grundlagenwissenschaft zu sein, nachkommen?

3. Diltheys Anthropologie im Aufriß

Aus dem Unbehagen an der philosophischen Unbedartheit der Anwälte historischen Denkens entstand Diltheys Idee, die Geisteswissenschaften erkenntnistheoretisch zu fundieren. Er bleibt somit dem für die philosophische Tradition der Neuzeit verbindlichen Ansatz beim Bewußtsein³⁴ als der einzig zweifelsfreien Reduktions- und Rekonstruktionsbasis treu. Seine ‚Analysis der Tatsachen des Bewußtseins‘ läßt ihn jedoch den kantschen transzendentalen Apparat nicht nur um den Aspekt des Geschichtlichen ergänzen, sondern einer grundlegenden Revision unterziehen und dreifach modifizieren.

3.1. Diltheys Grundgedanke: Erkennen als ein abstrahiertes Derivat des Erlebens

Die Bewußtseinsprozesse können nicht isoliert verstanden werden als die Betätigung einzelner, von einander gänzlich unabhängiger Vermögen, meint Dilthey. Wenn man das Bewußtsein angemessen deuten will und für sich den Anspruch einer „allgemeinen grundlegenden Wissenschaft“³⁵ erhebt, muß man den Zusammenhang aller Tatsachen des Bewußtseins berücksichtigen. Die Totalität des Seelenlebens, das Zusammenwirken aller psychischen Kräfte muß zum Erklärungsprinzip erhoben werden. Dieser erwei-

³³ GS I, 32. Ganz ähnlich auch in GS VI, 305.

³⁴ „Der Gegenstand der Philosophie wird durch den Inbegriff der Tatsachen des Bewußtseins gebildet“, (GS XIX, 47).

³⁵ GS XIX, 77.

terte Bewußtseinsbegriff impliziert nun auch die Suche nach einem Begriff unverkürzter Erfahrung, denn der herkömmliche Erfahrungsbegriff der transzendentalphilosophischen Tradition erweist sich als zu eng. „Der *Grundgedanke meiner Philosophie* ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit.“³⁶

Kants Erfahrungsbegriff sei, so Dilthey, kognitivistisch reduziert und deshalb abstrakt. Er berücksichtige nur die Grundstrukturen des isolierten kognitiven Weltzugangs, umfasse nur den halben Menschen. Er eigne sich nur für die Grundlegung der Naturwissenschaften. Er erkläre sozusagen nur das wissenschaftliche Erkennen, nicht das wirkliche Erkennen des ganzen Menschen. Wolle man jedoch das ganze Phänomen des menschlichen Erkennens verstehen, beabsichtige man die unverkürzte, alltägliche Wirklichkeit zu erreichen, dann gelte es zu berücksichtigen, daß der menschliche Lebensvollzug in Geschichte und Gesellschaft selbst beim Erkennen immer aus mehr als nur dem Erkennen bestehe. Das bleibe bei Kants Fassung des transzendentalen Bewußtseins jedoch unberücksichtigt, so Dilthey.

„In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen *auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe* (Hervorhebung R. H.) (...) zugrunde zu legen.“³⁷

Diese viel zitierte Passage aus der Vorrede zur ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ gibt die entscheidenden Positionen Diltheys wieder, die sich wie folgt entfalten lassen: Dilthey unterscheidet zwischen dem verdünnten Saft des bloß denkenden Ichs und dem wirklichen Blut des ganzen Menschen. Damit ist freilich nicht der Unterschied zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Subjekt gemeint. Es geht ihm um eine unterschiedliche Auffassung des transzendentalen Bewußtseins selbst. Die Transzendentalphilosophie der Tradition hat das transzendente Bewußtsein nicht angemessen ausgelegt, so lautet selbstbewußt Diltheys Diagnose. Der Wirklichkeitszugang des Menschen, die ursprüngliche Erfahrung, ist nicht ein-, sondern stets drei- bzw. mehrdimensional. „In jedem Akte unserer geistigen Tätigkeit“ ist „Vorstellung, Wille und Gefühl immer zu gleicher Zeit enthalten“³⁸. Keine dieser drei Grundweisen unseres Weltzugangs ist auf eine andere reduzierbar, noch sind sie vollständig voneinander ablösbar. Isolierte Erkenntnisse ohne gefühlsmäßige Einfärbung und begleitende Willensimpulse existieren also gar nicht, sind reine Abstraktionen³⁹. Dil-

³⁶ GS VIII, 175. Vgl. hierzu auch GS VIII, 218ff.

³⁷ GS I, XVIII.

³⁸ GS XVIII, 178.

³⁹ „So ist das geistige Leben eines Menschen ein nur durch Abstraktion loslösbarer Teil der psychophysischen Lebenseinheit, als welche ein Menschendasein und Menschenleben sich darstellt.“ (GS I, 15).

they versucht deshalb, den Willens- und Gefühlsanteil zu rekonstruieren, der auch unserem Erkennen wie der wissenschaftlichen Naturauffassung zugrunde liegt, da „die Tatsachen des geistigen Lebens nicht von der psychophysischen Lebenseinheit der Menschennatur getrennt“⁴⁰ sind.

Dilthey geht hinter das Erkennen auf den Standpunkt des Lebens zurück. Das Geistige als das Erkennen wird für ihn somit zu einem Derivat des Lebens, näherhin des Erlebens, in dem das Leben zuallererst zugänglich ist. Der Begriff Leben wird zum zweiten anthropologischen Schlüsselwort Diltheys. Wenn Dilthey von Leben spricht, dann handelt es sich freilich nur um den Menschen, nicht um außermenschliches Leben⁴¹. Gemeint ist auch nicht Leben in einem biologischen Sinn, sondern die typisch menschliche Existenzweise, jenes Leben im Menschen, das geistige Gebilde hervorbringt. Leben ist die schöpferische Potenz, Geistiges zu produzieren. Dies gilt es zu berücksichtigen, um Dilthey nicht mißzuverstehen. Leben ist der einzige offenbar noch mögliche Totalitätsbegriff nach dem Ende der Metaphysik, der einzige Begriff von Totalität, den sich die historistisch aufgeklärte Philosophie noch zutraut. Er tritt an die Stelle des absoluten Geistes Hegels. Ist nämlich das Ganze nicht Geist, das Wirkliche nicht wirklich vernünftig, die Vernunft bisweilen ohnmächtig, so bietet sich Leben als Ersatzkategorie für eine Rede von der Totalität darum an, weil sie umfassend genug ist, um das Rationale zumindest noch als Teilbereich der Totalität auszusagen. Insofern ist der Gebrauch des Begriffs Leben bei Dilthey nicht sofort schon ein Indiz vitalistischer oder gar biologistischer Positionen.

3.2. *Der vorgängige Weltbezug des Lebens*

Dilthey schätzt den Lebensbegriff, den er etymologisch mit dem Begriff Erleben verschränkt, wegen seines Begriffsumfangs: Zum einen erfaßt er die gesamte Innenperspektive des Subjektes. Ein Erlebnis meint ja nicht nur kognitive, sondern auch emotionale und wertbezogene Erfahrungen. Es meint den konkreten Menschen „in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen“⁴². Zum anderen vermag der Lebensbegriff gerade dadurch, daß er auch das Emotive und Volitive in sich enthält, auszudrücken, daß es einen vorgängigen Zusammenhang des Bewußtseins auch mit der Welt gibt, daß der Mensch immer schon über sich hinaus auf die Welt hin lebt. Beim Erlebnis kann nämlich der Akt des Inneseins nicht mehr von dem Inhalt getrennt werden, dessen man im Erlebnis inne wird. Das Erlebnis als der Inhalt des Erlebens ist nur im Erleben zugänglich. Und das Erleben ist stets das Erleben eines Erlebnisses. Erlebnis und Erleben,

⁴⁰ GS I, 5f.

⁴¹ „Ich gebrauche den Ausdruck Leben in den Geisteswissenschaften in der Einschränkung auf die Menschenwelt“ (GS VII, 228).

⁴² GS I, XVIII.

Inhalt und Innesein sind eins. Innen und Außen, Subjektivität und Objektivität hängen im Erleben zusammen⁴³.

Der Begriff Leben eignet sich wie kein anderer, die Ergebnisse der phänomenologischen Analyse des Bewußtseins, die Dilthey vorgelegt hat, zu summieren. Der Weltbezug des Bewußtseins, als auch der Bezug zu anderen Bewußtseinen wird im Lebensbegriff stets konnotiert. Die soziale Situiertheit wird so zum Referenzpunkt für das Verstehen des Menschen. Das Bewußtsein des Subjektes ist nämlich nicht in der Weise subjektiv, meint Dilthey, daß man von ihm aus erst eine Brücke zur Welt der Objekte schlagen müßte. So weltenthoben wird das Bewußtsein nur von den extremen Positionen der mentalistischen Philosophie der neuzeitlichen Tradition gefaßt, zu Unrecht. Und infolge solcher Fehlinterpretation ist diese Subjektphilosophie stets von der Obsession geplagt, sich vom Standpunkt des Bewußtseins aus mühsam wieder zur Außenwelt und zum Fremdpsychischen vorarbeiten und die extramentale Welt als existent erweisen zu müssen.

Diese Aufgabe, meint Dilthey, bleibe ihm erspart, da seine phänomenologische Erschließung des Bewußtseins zeigen kann, daß dieses in seinen elementaren Bestandteilen immer schon welthaltig, immer schon bezogen ist auf die extramentale Welt, auf das geschichtlich-gesellschaftliche Leben. Dilthey verweist diesbezüglich auf das Erlebnis des Widerstandes. Im reinen Erkennen wird es stets schwierig bleiben zu beweisen, die Welt außerhalb des Bewußtseins sei die Wirklichkeit und keine Täuschung. Im Wollen und Fühlen ist die Brücke zur Außenwelt immer schon gegeben. Was widersteht, wird als von mir Unabhängiges erfahren. Und die extramentale Welt wird ganz unmittelbar und zweifelsfrei als widerständig und damit als existent erfahren, wenn man nur einmal zuläßt, daß das Volitive, von Dilthey mit Schopenhauer als triebhafter Drang aufgefaßt, keine Nebensächlichkeit ist, sondern in das Zentrum der Subjektivität gehört⁴⁴. Per Analogie bekräftigt Dilthey so auch den Glauben an die Existenz anderer Personen: Was ich an mir als durch Impuls und Widerstand erfahren habe, kann ich auch anderen Personen zusprechen, wenn sie sich wie ich selbst verhalten⁴⁵. „Mit unserer Lebenseinheit zugleich ist uns eine Außenwelt gegeben, sind andere Lebenseinheiten vorhanden.“⁴⁶ Die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit ist unsere nächste Realität. Sie ist ‚die große Tatsache des Lebens‘, von der die Philosophie auszugehen hat.

⁴³ „Im Erlebnis ist Innesein und der Inhalt, dessen ich inne bin, eins“ (GS VII, 27).

⁴⁴ „Wir wissen von dieser Außenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen oder eines diesem Schluß entsprechenden Vorganges, vielmehr sind diese Vorstellungen von Wirkung und Ursache selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens“ (GS I, XIX).

⁴⁵ Vgl.: *W. Dilthey*, Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen, GS VII, 205–220.

⁴⁶ GS I, XIX. Diesen wichtigen Bausteinen seiner erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften widmet Dilthey 1890 eigens die Kleinschrift: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, GS V, 90–138, bes. 130f.

3.3. Die Geschichtlichkeit des Lebens

Daß Dilthey den transzendentalen Apparat Kants durch die Einbeziehung des Volitiven und Emotiven in die Grundlegung des Erkennens sozusagen nach unten ausgeweitet hat und durch den Hinweis auf den unhintergehbaren Weltbezug gleichsam nach vorn, impliziert nun wie von selbst eine Erweiterung auch nach hinten, in die geschichtliche Vergangenheit als dritte Modifizierung. Das von Kant konzipierte transzendente Bewußtseinskaster ist in seiner Statik nicht mehr nachvollziehbar, es muß vollständig dynamisiert, die gesamte transzendente Begrifflichkeit muß vergeschichtlicht werden: „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.“⁴⁷

Dilthey entwickelt daraufhin eine eigenständige Kategorienlehre der Geschichte: „Im Leben des Subjekts (sind) geschichtlich soziale Kategorien wirksam“⁴⁸, die ihr Dasein in realen Inhalten der historischen Welt, nicht in der „reinen und feinen Luft der Kantschen Vernunftkritik“⁴⁹ haben. Um die Tafel seiner Lebenskategorien, die hier nicht detailliert entwickelt werden soll, von den formalen Kategorien Kants zu unterscheiden, nennt Dilthey sie reale Kategorien. Beispiele solch realer Kategorien sind: Bedeutung, Zusammenhang, Struktur, Entwicklung, Kraft, Wesen, Wert usw.⁵⁰. Er versteht sie nicht als zeitenthobene Invarianten, als überzeitliche Formen, die in der Lage wären, die geschichtlich wechselnden Inhalte zu umfassen, sondern sie selbst sind ihm geschichtliches Produkt des Lebens, Grundbegriffe, „die am Leben selbst aufgehen“⁵¹, die sich das Individuum im Umgang mit der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit erworben hat:

„Das Leben wird in seinem Eigenwesen durch Kategorien verstanden, welche dem Erkennen der Natur fremd sind. Auch hier liegt das entscheidende Moment darin, daß diese Kategorien nicht a priori auf das Leben als ein ihnen Fremdes angewandt werden, sondern daß sie im Wesen des Lebens selber liegen.“⁵²

Die Begriffe Leben und Geschichte verwendet Dilthey in gewisser Hinsicht in derselben Bedeutung. Sie gehen ohne sauber angebbare Grenze ineinander über und werden fast zu Synonymen. Die Redewendung ‚das Leben und die Geschichte‘⁵³ kehrt beispielsweise häufig wieder. Mit diesem Sprachgebrauch kommt zum Ausdruck: Leben ist nicht nur das Leben des konkreten Einzelmenschen, des Individuums, sondern stets mehr als das. Denn das Individuum ist immer schon eingebettet in vorgängige, objektive,

⁴⁷ GS I, XVIII.

⁴⁸ GS VII, 277.

⁴⁹ GS VII, 278.

⁵⁰ Vgl: *W. Dilthey, Die Kategorien des Lebens*, GS VII, 228–245.

⁵¹ GS VII, 195.

⁵² GS VII, 232.

⁵³ GS IV, 280. GS VII, 256 und 291.

mehr oder weniger stabile gesellschaftliche Strukturen; seine individuellen Tätigkeiten sind damit immer schon orientiert auf den jeweiligen gesellschaftlichen Rahmen. Mit und in dem Leben des einzelnen Menschen ist stets ein alle umgreifender Zusammenhang gegeben. Leben bedeutet den alle gemeinsam tragenden geschichtlichen Hintergrund: „Leben ... ist seinem Stoffe nach eins mit der Geschichte ... Geschichte ist nur das Leben, aufgefaßt unter dem Gesichtspunkt des Ganzen der Menschheit, das einen Zusammenhang bildet.“⁵⁴ Der Zusammenhang der geschichtlichen Wirklichkeit wird dadurch jedoch nicht schon zu einem metaphysischen Prinzip, zu einem metaphysischen Ganzen, das unabhängig von den einzelnen Menschen bestünde. Dilthey bleibt dem Ansatz beim Individuum als dem Konkreten treu: „(Die) Einzelmenschen, die psychophysischen Individuis, (sind) die Elemente (...) der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.“⁵⁵ Das wirkliche, konkrete Leben ist eine nicht weiter rückführbare Grundtatsache, von dem alles Erkennen ausgehen muß. Es ist vor allem Erkennen da und kann weder metaphysisch aus höheren Seinsprinzipien, noch empiristisch aus einzelnen Elementen erklärend abgeleitet werden: „Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen.“⁵⁶

3.4. *Von der Philosophie der Selbstbesinnung zu einer Verstehenstheorie*

Ausgangspunkt des Versuches, die Geisteswissenschaften zu fundieren, war für Dilthey eine Analyse der Tatsachen des Bewußtseins, denn Gegenstände, Dinge und Personen sind für uns ja nur da als Tatsachen des Bewußtseins. Dilthey bezeichnet diese Analyse nun auch als ‚innere Erfahrung‘⁵⁷. An anderer Stelle charakterisiert er sein Vorgehen mit den Worten Selbstbeobachtung und Innwerden⁵⁸. Um den Unterschied zur herkömmlichen Erkenntnistheorie zu verdeutlichen und den Ausgangspunkt beim lebendigen Menschen hervorzuheben, spricht Dilthey letztlich auch von ‚Selbstbesinnung‘ bzw. von einer ‚Philosophie des Lebens‘⁵⁹. In dieser terminologischen Vielfalt zeigt sich, wie bei Dilthey transzendentalphilosophisches und psychologisches Vokabular eng beieinander stehen und ineinander übergehen. Bewußtsein und Seelenleben, die Analyse der Tatsachen des

⁵⁴ GS VII, 256.

⁵⁵ GS I, 28.

⁵⁶ GS V, 5.

⁵⁷ „Ausschließlich in der inneren Erfahrung, in den Tatsachen des Bewußtseins fand ich einen festen Ankergrund für mein Denken“ (GS I, XVII).

⁵⁸ „Mit dem Wort Innwerden bezeichne ich eine Tatsache, welche meine Selbstbeobachtung immer von neuem darbietet. Es gibt ein Bewußtsein, welches nicht dem Subjekt des Bewußtseins einen Inhalt gegenüberstellt (vor-stellt), sondern in welchem ein Inhalt ohne jede Unterscheidung steht. In ihm sind dasjenige, welches seinen Inhalt bildet, und der Akt, in welchem das geschieht, gar nicht zweierlei. Das, was inne wird, ist nicht gesondert von dem, welches den Inhalt des Innwerdens ausmacht“ (GS XIX, 66).

⁵⁹ „Damit ist eine Philosophie der Selbstbesinnung oder des Lebens vorbereitet, deren Ansätze sich überall zeigen“ (GS VIII, 182f).

Bewußtseins und die Selbstbesinnung auf die Totalität des Seelenlebens scheinen bei ihm bisweilen ein und dasselbe zu sein, so wenn er sagt: Der in innerer Erfahrung erschlossene Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins ist „ein psychologischer, d. h. er ist in der Totalität des Seelenlebens enthalten“⁶⁰. Diltheys Analyse des Bewußtseins nimmt psychische und historische Daten und Erkenntnisse in die transzendente Vernunft auf. Die Analyse der Bewußtseinstatsachen scheint eine Untersuchung der Totalität des Seelenlebens immer schon vorauszusetzen und auf ihr aufzubauen. Deshalb bleibt sein Ausdruck ‚Analyse der Tatsachen des Bewußtseins‘ doppeldeutig. In seiner Philosophie der Selbstbesinnung werden Erkenntnislehre und Psychologie miteinander verknüpft. Die Erkenntnistheorie wird historisch-psychologisch angereichert.

Es leuchtet ein, daß diese Vorgehensweise Dilthey angreifbar macht, auch für den schwerwiegenden Psychologismusverdacht, den Husserl später erhebt. Zumal Dilthey seine neue ‚allgemeine grundlegende Wissenschaft des Geistes‘ ganz unverhohlen als ‚Psychologie und Anthropologie‘ titulierte. Psychologie und Anthropologie werden von ihm oft genug als austauschbare Begriffe nebeneinander gestellt. Anthropologie ist dann nur eine andere Bezeichnung für eine beschreibende (also hermeneutische) Psychologie.

Zu Diltheys Rechtfertigung gilt es jedoch folgendes nicht zu übersehen: Dilthey will erklärtermaßen den ganzen Menschen zur Grundlage der Erkenntnistheorie erheben. Die historische und psychische Wirklichkeit geht deshalb in die Konzeption seines Erkenntnissubjektes ein, das Subjekt wird nicht weltenthoben, sondern weltverbunden aufgefaßt. Für seine Erkenntnistheorie bedeutet dies freilich, daß – wie oben dargestellt – der historische Entwicklungsgedanke als auch die lebensphilosophische These von der vorgängigen Bezogenheit aller Bewußtseinsleistungen auf wirkliches Leben in ihr Zentrum rücken. All dies ist nicht verwunderlich, sondern eine logische Konsequenz seines Ansatzes beim ‚ganzen Menschen‘, der zugleich ein Ansatz bei der ‚inneren Wahrnehmung‘ ist. Erstaunen läßt nur, daß Dilthey diese Veränderungen einführt und dabei ausdrücklich betont, seine Erkenntnisbegründung genüge den Ansprüchen und den Standards der kantschen Philosophie. Dilthey weiß offensichtlich genau, was er tut, wenn er psychologisch-historisches Argumentieren transzendentalphilosophischen Begründungen angleicht. Ihm kann darum nicht umstandslos ein unbewußter Psychologismus und historischer Relativismus unterstellt werden.

Der Psychologismusvorwurf wäre sachlich gerechtfertigt, wenn Diltheys Konzeption des Erkenntnissubjektes sich einzig auf eine historisch-psychologische Begründung stützte. Nun scheint Diltheys Explikation des Erkenntnissubjektes durch historische und psychologische Forschungen zwar motiviert und erhärtet, nicht aber im strengen Sinn begründet zu sein, wor-

⁶⁰ GS XIX, 75.

auf Schnädelbach⁶¹ hinweist. Obwohl Dilthey die beiden Ebenen terminologisch viel deutlicher voneinander hätte abheben sollen, werden sie bei ihm doch nicht schlechterdings kurzgeschlossen. Einerseits ist da die Ebene der empirischen Selbstbeobachtung und Selbstbesinnung, seine Psychologie des inneren Sinnes, davon abzuheben ist die Ebene der transzendentalphilosophischen Begründung, die Ebene einer vorgängigen, jede empirische Beobachtung schon bestimmenden Selbstexplikation des Erkennenden.

Wohl um diese Doppeldeutigkeit zu überwinden, und den Schwierigkeiten eines Ansatzes beim inneren, oft irreführenden Erleben zu entgehen, hat der späte Dilthey seine ‚Lehre vom Verstehen eines Erlebnisses‘ noch einmal ergänzt um eine ‚Lehre vom Verstehen des Ausdrucks‘ und damit seine geisteswissenschaftliche Methodologie endgültig zu einer Hermeneutik der geschichtlichen Ereignisse ausgebaut. Dem Erlebnis als der Innenseite korrespondiert der Ausdruck als seine Außenseite. Ein Erlebnis bleibt ja nicht nur in der Innenwelt eines Menschen verschlossen, sondern findet in der Regel auch seinen Weg nach außen, seinen Ausdruck. In Hegelscher Terminologie spricht Dilthey in diesem Zusammenhang davon, daß sich der Geist objektiviert hat. Zu diesen Geistobjektivierungen zählen die menschlichen Gebärden und die Resultate menschlicher Handlungen, soweit sie in Wort und Schrift, als Musik vertont oder in Stein gehauen u. a. m. zum Ausdruck kommen. Alle diese Objektivierungen sind äußere Zeichen für ein inneres geistiges Leben des Menschen, das erst als ausgedrücktes allgemein zugänglich ist und für ein objektives Verstehen offen. Der subjektive Aspekt des Verstehens zielt auf das Erlebnis, der objektive auf den Ausdruck. Diese Außenseite wird nun zum ersten Ansatzpunkt des geisteswissenschaftlichen Verstehens. „Im Erleben ist die Totalität unseres Wesens. Eben dieselbe bilden wir im Verstehen nach.“⁶² Um ein Erlebnis angemessen verstehen zu können, ist also das Mittelglied des Ausdrucks unentbehrlich. Im inneren Erleben sind die Grenzen immer fließend, im Ausdruck als dem objektiven Geist gewinnen sie jedoch feste Gestalt⁶³. Die Trias von Erleben, Ausdruck und Verstehen bildet somit die Grundlage des eigentlichen Verfahrens der Geisteswissenschaften. Denn der Ausdruck „hält ... durch seine Festigkeit dem Verstehen stande“⁶⁴. Im Ausdruck ist das Leben festgelegt.

Hier wird noch einmal deutlich, was es heißt, daß Diltheys Erkenntnis-subjekt nicht nur wollend und fühlend, sondern als solches immer auch geschichtlich existiert. In Verlängerung der gleichen Linie, die hinter das Erkennen auf das Leben zurückgeht, wird Geschichte hier abermals als Konstitutionsmedium sichtbar. Der Mensch wird erst dadurch, daß er sich ausdrückt, daß er sich in Geschichte und Gesellschaft entfaltet, zu dem, was

⁶¹ H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, a. a. O., 120.

⁶² GS VII, 278.

⁶³ „So kann, während an den Erlebnissen eine feste Abgrenzung nicht aufstellbar war, diese an den Ausdrücken und den Objektivierungen aufgezeigt werden.“ (GS VI, 318).

⁶⁴ GS VII, 329.

er ist. Die Geschichte ist der Ort der Selbstgestaltung und das Medium der Selbsterkenntnis des Menschen. Denn Leben und Erleben sind ja allein nur das noch Unbestimmt-Potentielle, erst die Geschichte, in der sich der Mensch ausdrückt, gibt die ausgebildete Gestalt, das ganze Wesen: „Der Mensch überhaupt ist uns nur unter Bedingung verwirklichter Möglichkeiten da.“⁶⁵ Den Menschen unabhängig von seinen geschichtlichen Äußerungen erkennen zu wollen, wäre schiere Abstraktion. „Das, was der menschliche Geist sei, kann nur das geschichtliche Bewußtsein an dem, was er gelebt und hervorgebracht hat, zur Erkenntnis bringen. (...) Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte.“⁶⁶

Das Wesen des Menschen ist also nur durch seine Lebensleistung, seine geschichtlichen Objektivierungen, seine Kultur greifbar. Das heißt aber auch, daß es kein festgelegtes menschliches Wesen gibt, das all dem vorausläge. Kultur ist hier keine Zutat zum Menschen, sondern allemal wesenskonsekutiv, wenn nicht bereits wesenskonstitutiv.⁶⁷

Die Geschichte bleibt auch diesmal die letzte Dimension und der alles umfassende Horizont menschlichen Seins. Wenn der Mensch nur durch die Geschichte von sich weiß, ist es sinnlos, allgemeine Wesensaussagen aufzustellen. Was jedoch nicht bedeutet, daß damit die Möglichkeit allgemeingültiger Urteile der Geschichte vollends zunichte wäre, im Gegenteil. Die Objektivität historischen Wissens wird – so Dilthey – durch die Lehre vom Ausdruck nachgerade zementiert: Während nämlich in der Naturerkenntnis das erkennende Subjekt nach dem Grund der Übereinstimmung seiner Kategorien mit von ihm unabhängigen Gegenständen fragen muß, gibt es im Bereich des historischen Wissens keinen subjektunabhängigen Gegenstand. Die geschichtlich-gesellschaftliche Welt ist ja gerade Produkt des Menschen, ein von ihm selbst determinierter Zusammenhang. Und was der Geist selbst hergestellt hat, wird er auch mit Sicherheit erkennen können. Das selbe Argument also, das anfangs gegen die Allgemeingültigkeit des (metaphysischen) Denkens angeführt werden konnte – der Mensch habe überall und stets nur sich selber ausgesprochen und könne deshalb auch nur sich selber darin finden – muß jetzt die Allgemeingültigkeit des geisteswissenschaftlichen Verstehens verbürgen: Daß es das eine Leben war, was sich in der Geschichte objektiviert, sichert prinzipiengleich die Einheit der geschichtlichen Welt als auch ihre Zugänglichkeit für den Erkennenden. Und so ist

⁶⁵ GS VII, 279.

⁶⁶ GS IV, 528f. Vgl. auch GS VIII, 224.

⁶⁷ Bollnow hat nach dem Vorbild des Diltheyschen Ansatzes eine Kriteriologie zur Beantwortung der Frage, was als philosophische Anthropologie gelten kann und was nicht, entworfen. Als die beiden ersten Prinzipien einer jeden Anthropologie gibt Bollnow das Prinzip der anthropologischen Reduktion und das Organon-Prinzip an. Ersteres versteht alle objektiven Gebilde der Kultur vom Menschen als ihrem Schöpfer her, letzteres versucht umgekehrt, den Menschen von seinen Objektivierungen her zu verstehen. Vgl.: O. F. Bollnow, Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien, in: R. Roček, O. Schatz, (Hgg.), Philosophische Anthropologie heute, München 1972, 19–36.

Diltheys letztes Wort zur Metaphysik bald auch sein letztes Wort zur Geisteswissenschaft: Die Objektivität des historischen Wissens beruht auf der Tatsache, „daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht. Die allgemeingültigen synthetischen Urteile der Geschichte sind möglich“⁶⁸.

3.5. Erkenntnisanthropologie als grundlegende Wissenschaft

Wenn für Dilthey Erkennen, recht verstanden, ein Element des Erlebens ist, dann kann freilich die Theorie des Erkennens, die Erkenntnistheorie, nicht isoliert für sich bestehen. Auch sie ist dann nur ein Unterverzeichnis der Datei des ganzen menschlichen Lebens, der Anthropologie: „Eine Theorie, welche die gesellschaftlich-geschichtlichen Tatsachen beschreiben und analysieren will, kann nicht von dieser Totalität der Menschennatur absehen und sich auf das Geistige einschränken.“⁶⁹ Alle bislang gegebenen Antworten auf die Frage: Was ist der Mensch? konnten diesen Ansprüchen aber nicht genügen. Sie behandelten keineswegs die Totalität, sondern immer nur einen für wesentlich erklärten Aspekt des menschlichen Daseins, meint Dilthey. Deshalb blieben sie fragmentarisch und unzureichend. Eine Antwort im umfassenden Sinn kann nur eine Theorie geben, die alle Varianten des menschlichen Lebens und alle Lebensfunktionen umfaßt.

Diese, durch die Tieferlegung der Fundamente der neuzeitlichen Erkenntnistheorie erzielte und von Dilthey als Psychologie und Anthropologie apostrophierte Theorie des Lebens ist von ihm zwar nie vollständig ausgearbeitet worden, ihre Umrisse lassen sich jedoch, wie oben gezeigt werden sollte, aus den Hauptwerken Diltheys sowie aus zahlreichen Nachlaßfragmenten (GS XVIII und XIX) skizzieren. Primäres Ziel dieser anthropologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften war es, die psycho-physische Lebenseinheit – das Individuum in Gesellschaft und Geschichte – in den Blick zu nehmen. Aufgabe und Materialbasis der Grundwissenschaft war der ganze Mensch, seine „ganze Geschichte und Lebenserfahrung“⁷⁰.

Auf der Suche nach einem angemessenen Namen für diese von Dilthey projektierte Grundwissenschaft – Dilthey selbst bezeichnet sie ja mit ver-

⁶⁸ GS VII, 278. Die „Selbigkeit des Geistes“ (GS VII, 235) als Argument für die Objektivität des geschichtlichen Erkennens findet sich *mutatis mutandis* bereits in: G. Vico, *La scienza nuova*. A cura di Paolo Rossi, Milano 1977, 231 f.: „Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi (...) traccurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini.“

⁶⁹ GS I, 6.

⁷⁰ GS I, 29.

schiedensten Namen wie Anthropologie, Psychologie, beschreibende Psychologie usw. – griffen die Herausgeber des XIX. Bandes seiner Gesammelten Werke auf einen Begriff Karl-Otto Apels zurück: Erkenntnisanthropologie. Damit soll vermutlich einerseits angezeigt sein, daß Diltheys Anthropologie nicht abzulösen ist von seiner Erkenntnistheorie und darum automatisch und ungefragt auch teilhat an deren privilegierter Position als einer philosophischen Grunddisziplin. Andererseits ist damit aber auch gesagt, daß Dilthey über den Rahmen einer bloßen Erkenntnistheorie hinausgeht (und deren strenge Begründungsverhältnisse sprengt), wenn er alle drei Komponenten des psychischen Lebens – Vorstellen, Wollen und Fühlen – in ihrem Zusammenhang erörtert und auch den Bezug des Selbstbewußtseins zur Außenwelt, den Menschen also als ein leibhaft engagiertes Wesen thematisiert.

„Unter ‚Erkenntnisanthropologie‘ verstehe ich einen Ansatz, der die Kantsche Frage nach den ‚Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis‘ in dem Sinne erweitert, daß nicht nur die Bedingungen einer objektiv gültigen, einheitlichen Weltvorstellung für ein ‚Bewußtsein überhaupt‘ angegeben werden, sondern alle Bedingungen, welche wissenschaftliche Fragestellung als sinnvolle Fragestellung möglich machen.“⁷¹

Aus manchen Äußerungen Diltheys läßt sich entnehmen, daß die neue grundlegende Wissenschaft wohl nicht nur als Fundament der Geisteswissenschaften, sondern auch der Naturwissenschaft gedacht war. Wenn dem so wäre, hätte Dilthey das ehrgeizige Projekt verfolgt, nicht nur die Geisteswissenschaften grundzulegen, sondern *eo ipso* auch das naturwissenschaftliche Erklären an das geisteswissenschaftliche Verstehen rückzubinden und aus diesem als dem tieferen Fundament abzuleiten. Die Naturwissenschaften hätten sich dann als epistemisch abkünftig, als Ableitungen aus den allgemeineren Geisteswissenschaften erweisen lassen. Der Rückgang des Menschen ins Erlebnis hätte dann selbst noch die Aufspaltung in Geist und Natur, in Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften unterlaufen. Dilthey scheint diesen Gedanken jedoch nicht konsequent verfolgt und sich darauf beschränkt zu haben, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften zu parallelisieren⁷². Beide sind auf einen prinzipiell verschiedenen Gegenstand gerichtet. Dem Bereich der Natur, der sich als objektiver, determinierter Zusammenhang darstellt, steht die geistige Welt gegenüber. Beiden Gegenstandsbereichen korrespondiert die auf sie zugeschnittene Erfah-

⁷¹ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2. Frankfurt 1973, 96. Hier zitiert nach: E. S. Kim, *Anthropologie und Hermeneutik*, a. a. O., 25. Oder hat M. Jung (in: Ders., *Dilthey zur Einführung*, a. a. O., 34) diese Bezeichnung erfunden? „Diltheys eigenen epistemologischen Ansatz habe ich als Erkenntnisanthropologie charakterisiert.“

⁷² In seiner Marburger Vorlesung (1925) „Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur“ (GA 20) greift Heidegger auf, was Dilthey nicht weiter ausgeführt und was Husserl zurückgewiesen hat: die geschichtliche Fundierung des Wesensbewußtseins. Heidegger versucht, mittels des Zeitbegriffs die Gegenüberstellung von Geschichte und Natur zu unterlaufen. Denn die Geschichte, wie Dilthey richtig vermutete, läßt sich ja nicht als abgegrenzter Bereich aus der Natur ausgrenzen, sondern rückt in die Grundlegung der Philosophie überhaupt vor, wie auch die Zeitlichkeit in die Konstitution des Subjekts.

rungsart: die Natur wird durch äußere, sinnliche Erfahrung gegeben, die geistige Welt wird in innerer Erfahrung erschlossen. Geistige Prozesse lassen sich nicht Naturvorgängen unterordnen. Die Tatsachen des Bewußtseins, lassen sich nicht aus Naturvorgängen erklären, sondern verlangen eine eigene Erkenntnismethode. Die Naturwissenschaften erklären, die Geisteswissenschaften verstehen. Das geistige Leben führt jedoch kein vollständig autonomes Dasein, sondern ist in den Naturzusammenhang eingesenkt. Jeder Mensch ist eine „psycho-physische Lebenseinheit“⁷³. Deshalb auch sind Grenzüberschreitungen nicht auszuschließen:

„An den beiden Übergangsstellen, welche von dem Studium der Natur zu dem des Geistigen führen, an den Punkten, an welchen der Naturzusammenhang auf die Entwicklung des Geistigen einwirkt, und an den anderen Punkten, an welchen derselbe von dem Geistigen Einwirkungen empfängt oder auch die Durchgangsstelle für die Einwirkung auf anderes Geistige bildet, vermischen sich überall Erkenntnisse beider Klassen. Erkenntnisse der Naturwissenschaften vermischen sich mit denen der Geisteswissenschaften.“⁷⁴

4. Dilthey Idee einer philosophischen Anthropologie und ihre Grenzen

4.1. Dilthey versucht, in strenger Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit das historisch-geisteswissenschaftliche Verstehen aus der Funktionsweise der nur mehr historischen Vernunft transzendental zu begründen. Zugleich soll damit auch ein Vorbegriff von Geschichte aus den formalen Bedingungen dieser historischen Vernunft selbst destilliert werden. Dabei löst sich aber die Erkenntnistheorie und mit ihr die Subjektphilosophie unter der Hand auf, und Dilthey selbst kann sich den Aporien einer psychologisch begründeten Erkenntnistheorie nicht ganz entziehen.

Wenn Dilthey noch einmal nachsetzt und in einem zweiten Anlauf seinen philosophischen Ansatz konsequent hermeneutisch zu einer Verstehenslehre des Ausdrucks als des objektiven Geistes weiterentwickelt, kann dies zwar die Allgemeingültigkeit historischen Wissens gründlicher sichern, den Ansprüchen einer transzendentalphilosophischen Begründung jedoch wird auch dieses Verfahren, wie Dilthey sich selbst eingesteht, nicht wirklich gerecht: „Ohne Zweifel bewegt sich dieses methodische Verfahren in einem Zirkel, wenn man die Regeln einer strengen Beweisführung anlegt.“⁷⁵

Durch die Vergeschichtlichung der transzendentalen Subjektivität gehen nämlich in die Geschichtserkenntnis selbst bereits materiale Bestimmungen des Objektbereichs Geschichte ein. Man denke nur an die aus dem Leben gewonnenen realen Kategorien, die dann ihrerseits wieder die Erkenntnis des geschichtlichen Lebens zu sichern beanspruchen. Was eigentlich erst von der Basis des transzendentalen Subjektes her begründet werden sollte, findet sich bereits in die Basis aufgenommen, so daß eindeutige Begrün-

⁷³ GS I, 15.

⁷⁴ GS I, 18.

⁷⁵ GS VII, 162.

dungsverhältnisse verunmöglicht sind. Sie werden aufgelöst in Wechselbeziehungen. In einem hermeneutischen Zirkel wird von dem bereits Bekannten das weniger Bekannte, von der naheliegenden die entferntere Vergangenheit, von der Kategorie das Erfahrungsmaterial und umgekehrt, aus den Zusammenhängen der Teile das Ganze und vom Vorgriff auf das Ganze die Teilbereiche erschlossen.

In den Augen der Dilthey-Interpreten gilt deshalb die Kritik der historischen Vernunft als an ihrem hohen Anspruch gescheitert⁷⁶. Eine transzendentalphilosophische Letztbegründung des Wissens von der Geschichte liefert sie nicht. Das Programm einer erkenntniskritischen Grundlegung des historischen Bewußtseins scheint jetzt auf der Basis der diltheyschen Prämissen überhaupt undurchführbar zu sein. Die transzendente Vernunft läßt sich nicht umstandslos um die Dimension der Geschichte erweitern. Für die Philosophie und darüberhinaus und noch mehr für die Theologie hat die aus Diltheys Kritik der historischen Vernunft entlassene Hermeneutik jedoch den Anstoß zur Entwicklung und dann zur Anwendung eines methodischen Verfahrens gegeben, das bis heute noch nicht erschöpft und zu Ende ist.

4.2. Weil vom Schicksal der Kritik der historischen Vernunft unabhängig, haben viele der bemerkenswerten inhaltlichen Aussagen, die Dilthey über den Menschen gemacht hat, weitergewirkt und ihre Fortsetzung gefunden, freilich aus dem erkenntnistheoretischen Kontext, in den sie bei Dilthey gebettet waren, extrapoliert. Mit der obigen Darlegung seiner anthropologischen Ideen sollten deshalb zugleich die Schnittstellen offengelegt werden, auf die inhaltliche Positionen späterer Anthropologien zugreifen. So ist beispielsweise die Aufwertung des Willens infolge der Schopenhauerschen Willensmetaphysik und die daraus resultierende Bedeutung der Widerstandserfahrung im Anschluß an Dilthey auch für die philosophische Anthropologie Max Schelers zentral. Des weiteren nehmen auch bei Scheler die Begriffe ‚Geist‘ und ‚Leben‘ eine Schlüsselstellung ein, auch für Scheler ist der Geist in das Leben gesenkt. In der Weise jedoch wie Geist und Leben einander im Detail zugeordnet sind, zeigt sich sogleich der Punkt, an dem Scheler die Position seines Berliner Lehrers verlassen muß, weil er deren Voraussetzungen nicht mehr nachvollziehen kann: Dilthey hatte den Geistbegriff lebensphilosophisch eingeführt, wengleich mit transzendentelem Anspruch. Diltheys Anliegen bestand ja gerade darin, das Verstehen des Geistigen im krassen Gegenüber zum Erklären des Natürlichen abzusehern. Wobei ihm freilich von vornherein klar war, daß das Reich des Geistes und der Bereich der Natur wohl als Gegenstandsbereiche unterschiedlicher Erkenntnisweisen voneinander zu scheiden sind, auf der Seite des erkennenden Subjektes jedoch, in der psycho-physischen Lebenseinheit, im

⁷⁶ So M. Riedel, Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, in: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hgg.), Hermeneutik und Dialektik, 1, Tübingen 1970, 233 ff.

konkreten Menschen nur auf das Engste miteinander verbunden als ‚das Leben‘ vorliegen. Dilthey kann und will deshalb auch nicht vermeiden, daß an gewissen „Übergangsstellen“ die geistes- und naturwissenschaftliche Erkenntnisweise wieder ineinander übergehen.

‚Leben‘ fungiert bei Dilthey also gleich einem Pflaster, das die Bruchstelle von Geist und Natur überdeckt, wobei in dieser Gegenüberstellung der Begriff Leben in seinem Begriffsinhalt wenn schon, dann doch eher von der Seite des Geistes her geformt ist. Das mag daran liegen, daß Dilthey als ein Denker des 19. Jahrhunderts den Lebensbegriff nicht unabhängig von der Bedeutung verwenden konnte, die er bei Hegel hatte. Schon die Tatsache, daß Dilthey explizit auf Hegels Lehre vom objektiven Geist zurückgreift, um damit die Objektivierungen des Lebens zu erklären, mag dies bestätigen.

Während noch für Hegel Leben eine nur defiziente Existenzform des Geistes war, ist das Leben für Dilthey nun die eigentliche Existenzweise des Geistes geworden, aus der alle anderen, chemisch reineren Gegebenheitsweisen des Geistes nur per Abstraktion zu gewinnen sind. Leben ist damit bei Dilthey freilich noch immer zunächst und zumeist ein anderes, ein bläseres Wort für Geist, eine Reduktionsstufe des Geistbegriffes⁷⁷, was nun für den Geist umgekehrt zur Folge hat, bei Dilthey nicht unberührt vom Schicksal des Lebens existieren zu können: „Der Geist ist aber ein geschichtliches Wesen, d. h. er ist von der Erinnerung des ganzen Menschengeschlechtes erfüllt, die in Abkürzungen in ihm lebt, und er kann von ihr erfüllt sein, weil er eben sie aus sich hat erzeugen können.“⁷⁸

Wohl durch diese Bedeutungsüberschneidung von Geist und Leben äußerst provoziert und mit dem Begriff Leben viel eher die biologische Seite des Menschen assoziierend, sah sich Scheler, der sich dieser Begriffe ohne den langen Schatten Hegels bedienen konnte, offenbar veranlaßt aufzuräumen, Geist und Leben in ihrer Bedeutung gründlich voneinander zu scheiden und den Begriff Leben eindeutig der Seite der Natur zuzuweisen, um daraufhin Leben und Geist geradewegs als Gegenprinzipien zu veranschlagen, aus denen schließlich die bekannte Wesensbestimmung des Menschen als der Gegensatz von Geist und Leben hervorgehen konnte.

4.3. Um nun zusammenfassend den Stellenwert zu bestimmen, der innerhalb des Diltheyschen Philosophierens seiner ‚Idee einer philosophischen Anthropologie‘ zukommt, möge ein Zitat von Karl Jaspers dienen. Jaspers beendet mit dieser Betrachtung zur Lage der Idee seine ‚Psychologie der Weltanschauungen‘, ein Werk, das sich methodisch durch sein typologisierendes Verfahren wie im Ergebnis seiner Weltanschauungstypologie an das Diltheysche Spätwerk anschließt und vielleicht ohne dessen Vorarbeiten

⁷⁷ Geist ist für Dilthey das Leben, das sich auf dem Umweg über Erleben und Ausdruck selbst versteht.

⁷⁸ GS VII, 277.

nicht möglich gewesen wäre. Zur Funktion der Idee im Gesamt eines wissenschaftlichen Projektes heißt es dort:

„Die Idee ist in der wissenschaftlichen Leistung als das Dunkel vorhanden, das eben so sehr verständnislosen Angriffen ausgesetzt, wie Bedingung ihrer produktiven Wirkung ist. Die Vernunft will nicht etwa Unklarheit, sondern Idee. Sie sträubt sich gegen das Pathos, das das Dunkel als Dunkel sucht, eben so sehr wie gegen das Pathos bloßer Richtigkeit und Klarheit. Durch den Faden zur Idee bleibt überall ein Rest von Unklarheit; was absolut klar und erledigt ist, erweckt darum den Verdacht der Ideenlosigkeit, der bloßen Richtigkeit, die keinen weiteren Sinn hat. Richtigkeiten lassen sich ins Endlose häufen, sie müssen durch die Idee an ein Ganzes geknüpft werden.“⁷⁹

Eine solche Idee, die alles an ein Ganzes knüpft, treibt offenbar auch Dilthey um, in dem Augenblick, da er sich auf die Suche begibt nach einem Bewußtsein, das in angemessener Weise von der Geschichte denkt. Aus der Denktradition standen Dilthey dabei immerhin vier Modelle eines möglichen Umgangs mit Geschichte zur Auswahl:

– Da ist zunächst ein unhistorisches Bewußtsein vom Historischen. Es ist für Dilthey ebenso inakzeptabel wie ein Bewußtsein von der Geschichte, das vollständig in die geschichtliche Situation eingebunden ist, der es angehört. Eine Geschichtsphilosophie à la Hegel scheidet für ihn als Lösung ebenso aus wie ein ungebremster historistischer Relativismus.

– Ferner wären da im Angebot das Pathos der bloßen Richtigkeit einer von jeder Kontamination durch das Geschichtliche aseptisch reinen Vernunft aus Königsberg, sowie die eher dunkle Unklarheit einer sich in nachhistoristischer Immunität gegenüber der Geschichte versuchender Vernunft aus Basel. Beide scheinen ihm gleichermaßen zu mißfallen.

Doch da eine Entscheidung drängt und nicht beliebig lang bis zum Erscheinen der besten Möglichkeit vertagt werden kann, wählt Dilthey offensichtlich das seiner Ansicht nach kleinere Übel. Auf der Suche nach einer Sicherung des geschichtlichen Bewußtseins optiert Dilthey – hier zeigt sich, wie ich meine, die merkwürdige Idee, die als das Dunkle in seiner wissenschaftlichen Leistung vorhanden ist – für die reine Vernunft samt dem dazugehörigen Pathos. Sie, die doch an sich gar kein Verhältnis zur Geschichte hat, scheint noch die besten Aussichten zu bieten, um von ihr her die Beschäftigung mit der Geschichte zu sichern. Schlimm scheint es um die Geschichte bestellt zu sein, wenn gar kein Verhältnis zur Geschichte zu haben offenbar immer noch verheißungsvoller ist als nur ein haarsträubendes Mißverhältnis zu ihr zu besitzen. Sollte das Andere des geschichtlichen Bewußtseins – das der Geschichte gegenüber herzlich indifferente, anämische, transzendente Bewußtsein – die einzig noch geeignete Zufluchtstätte sein, an der dem geschichtlichen Bewußtsein vor den Verunglimpfungen und Vereinnahmungen durch allerlei Weisen parageschichtlichen Denkens von der Geschichte in ausreichendem Maße Asyl gewährt wird?

⁷⁹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin ²1922, 480.

Die Idee oder besser die Hoffnung, die Dilthey dabei letztlich leitet und die ihm jenseits von Metaphysik und Geschichtsphilosophie und ihrem Subordinationsprinzip, aber auch jenseits des historistischen Relativismus und seinem Folgeproblem, der nachhistoristischen Immunität gegenüber der Geschichte, noch offensteht, um ein festes Fundament zur Grundlegung der geschichtlichen Wissenschaften zu erzielen, wäre dann ganz einfach und auch zentral neuzeitlich: der Mensch. Um die Beschäftigung mit der Geschichte fruchtbar werden zu lassen, muß an die Stelle des systematisierenden Subordinationsprinzips des Geschichtlichen der Mensch treten. Er ist das in allem Wandel einzig noch bleibende Zentrum. Er, oder besser *es*, nämlich das seiner selbst gewisse, neuzeitliche Subjekt – inzwischen zum *ganzen* Menschen ausgewachsen – ist das in allen Unterschieden hoffentlich sich durchhaltende Selbe. Den Menschen zum Mittelpunkt erklären zu wollen, heißt deshalb hinter Hegel zurückzugehen auf den früheren Einsatz der Subjektphilosophie bei Kant, um aus der Natur der menschlichen Erkenntnisstruktur die Beschäftigung mit der Geschichte zu sichern. Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte kann die formalen Leitlinien ihrer Versuche, Geschichte zu rationalisieren, nicht von irgendwoher nehmen, am allerwenigsten aus einem materialen Vorgriff auf die Geschichte selbst, sondern muß sie allein aus subjektiver Vernunft eigens schöpfen. Darum muß auch die Geschichtsphilosophie nach Hegel als Historik oder als Kritik der historischen Vernunft auftreten; „ihre Rationalisierungsleistung betrifft nicht mehr die Geschichte unmittelbar, sondern nurmehr die rationale Anleitung der Geschichtswissenschaft“⁸⁰.

Das Problem, die angemessene Statik für die Dynamik des geschichtlichen Bewußtseins zu finden, hat vor Dilthey bereits Jacob Burckhardt deutlich als ein erkenntnistheoretisches erkannt, aber Dilthey hat diese Frage als eine primär erkenntnistheoretische nicht nur erkannt, sondern auch diskutiert und mit einer Tieferlegung der Fundamente der Erkenntnistheorie zu beantworten versucht, in der Hoffnung, daß für das sog. transzendente Subjekt „alles offen und durchsichtig“ daliegt „in umfassender, keine dunklen Untergründe und blinden Flecke mehr kennender Gegenwart“⁸¹. Das Einholen des Geschichtlichen in die transzendente Erkenntnistheorie führt jedoch zu den oben beschriebenen Schwierigkeiten seiner Erkenntnisanthropologie. Und somit hat Dilthey letztlich keinen Standpunkt außerhalb der Geschichte eingenommen, sondern eine Position, die in der Geschichte aufgeht, um in ihr schließlich anthropologische Konstanten zu entdecken. In inhaltlicher Hinsicht richtet sich Diltheys Interesse nämlich zunehmend auf das sich Wiederholende, das Konstante, das Typische in der

⁸⁰ H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt 1987, 16.

⁸¹ G. Haeflner, *Gegenwart des Erkennens, Gegenwart des Lebens*. Zum Begriff einer geschichtlichen Wahrheit, in: O. Muck, (Hg.), *Sinn gestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens*, Innsbruck/Wien 1989, 293–304, hier 297.

Geschichte. Durch ein typisierendes Auswahlverfahren sucht er, im historischen Wandel ein mit sich selbst identisch bleibendes Substrat des Geschichtlichen aufzuspüren.

Diltheys Ansatz bei einer anthropologischen Invariantenlehre im Gefolge von Jacob Burckhardt bleibt in gewissem Sinn eine unentschiedene, eine späte Position, ein Balanceakt namens Anthropologie, ein Suchen nach einem Gleichgewicht zwischen der Geschichte und der menschlichen Natur, dem Wandelbaren und dem Unwandelbaren, dem Historismus und der reinen Vernunft. Wenn Dilthey formuliert: Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte, gilt es als Antwort seiner Geschichtsbefragung deshalb hinzuzufügen:

„Die Geschichte sagt, was der Mensch sei, indem sie gerade etwas sagt über des Menschen Natur, nämlich dieses: daß ‚die Natur des Menschen ... immer dieselbe‘ ist. (...) Gerade als Exponent des historischen Bewußtseins proklamiert Dilthey die immergleiche Menschennatur mit immergleichen ‚Lebensrätseln‘ – Geburt, Zeugung, Tod – und immergleichen ‚Typen‘ der Antwort auf sie ... weil Dilthey das tut (...) ist seine Philosophie Anthropologie.“⁸²

Diltheys Spätphilosophie endet in einer Typologie der grundlegenden Weltanschauungen⁸³ und mit dem Hinweis auf die *Ewigen Rätsel*, die die Philosophie im Auge behalten sollte. Die sich darin ankündigende Suchrichtung: Hin zu den zentralen Lebensfragen (!) weist durchaus nach vorn. Doch vor dem Hintergrund dessen, wonach Dilthey ursprünglich Ausschau gehalten hatte und der Schwierigkeiten, in die er dabei geraten war, erscheint dieses Programm eher als eine Notlösung:

„Eine solche Krise legt es nahe, ein neues Haus zu bauen, das seine Baumaterialien nicht mehr aus der Vergangenheit, sondern direkt aus der ewigen Gegenwart bezieht. Es wäre eine reizvolle Hypothese, so die Konjunktur der ewigen Vernunftwahrheiten im 17. und 18. Jahrhundert zu verstehen. Sie wäre dann aus ähnlichen Ursprüngen zu erklären, wie das durch den Skandal der Religionskriege erzwungene Naturrechtsdenken.“⁸⁴

Bei aller Betonung der Geschichte durch Dilthey trifft Ähnliches wohl auch für die Konjunktur der ewigen Rätsel zu, der der späte Dilthey zuarbeitet. Jedenfalls scheint in der ewigen Gegenwart derselben Rätsel vom einstmaligen Anliegen des Historismus, die geschichtliche(n) Gegenwart(en) in ihrer Partikularität zu sichten, nicht mehr viel gerettet⁸⁵. So wäre nachträglich noch einmal Nietzsche im Recht, der anmahnte, daß es für die Dinge (der Vergangenheit) keine Wertverschiedenheiten und Proportionen mehr gäbe, die den Dingen untereinander wahrhaft gerecht würden.

„Was ist Philosophie? Weder durch den Gegenstand kann sie bestimmt werden, noch durch die Methode. Diejenigen, welche ihr Erkenntnistheorie oder psychologische

⁸² O. Marquard, *Leben und leben lassen*, a. a. O., 132. Vgl.: GS I, 91 und 127.

⁸³ Vgl.: O. Marquard, *Weltanschauungstypologie*, in: Ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, a. a. O., 107–121.

⁸⁴ G. Haeffner, *Gegenwart des Erkennens, Gegenwart des Lebens*, a. a. O., 299.

⁸⁵ Marquard nennt solches Denken ‚geschichtsferne Geschichtsphilosophie‘ (O. Marquard, *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln 1987, 40f, 46)

Forschung oder enzyklopädischen Zusammenhang der Wissenschaften als besonderes Reich zuweisen, bestimmen nur das, was zu einer gegebenen Zeit von einem bestimmten Standort aus als ein Gegenstand der Philosophie erscheint, der nach so vielen Differenzierungsprozessen ihr vorbehalten bleibe. Es ist, was von einem einstmaligen Reiche noch gerettet ist. Die Geschichte muß befragt werden, was Philosophie sei. Sie zeigt den Wechsel im Gegenstand, die Unterschiede in der Methode; nur die Funktion der Philosophie in der menschlichen Gesellschaft und ihrer Kultur ist das, was in diesem Wechsel sich erhält.

Das Rätsel des Daseins blickt zu allen Zeiten den Menschen mit demselben geheimnisvollen Antlitz an, dessen Züge wir wohl gewahren, die Seele dahinter müssen wir erst erraten. Immer ist in diesem Rätsel ursprünglich miteinander verbunden das dieser Welt selber und die Frage, was ich in ihr soll, wozu ich in ihr bin, was in ihr mein Ende sein wird. Woher komme ich? Wozu bin ich da? Was werde ich sein? Dies ist von allen Fragen die allgemeinste und die mich am meisten angeht. Die Antwort auf diese Frage suchen gemeinsam das dichterische Genie, der Prophet und der Denker. Dieser unterscheidet sich dadurch, daß er die Antwort auf diese Frage in allgemeingültiger Erkenntnis sucht. In diesem Merkmal ist die philosophische Arbeit verbunden mit der des Einzelforschers. Und eben nur darin sondert er sich von diesem, daß immer vor ihm dies Rätsel des Lebens steht, immer sein Auge auf dieses Ganze, in sich Verschlungene, Geheimnisvolle gerichtet ist. Das ist in jedem Stadium der Philosophie dasselbe.⁸⁶

„Der Mittelpunkt aller Unverständlichkeiten sind Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod. Der Lebendige weiß vom Tod und kann ihn doch nicht verstehen. (...) Und die Fremdartigkeit des Lebens nimmt zu, indem der Mensch in Gesellschaft und Natur permanenten Kampf, beständige Vernichtung des einen Geschöpfes durch das andere, die Grausamkeit dessen, was in der Natur waltet, erfährt. Seltsame Widersprüche treten hervor, die in der Lebenserfahrung immer stärker zum Bewußtsein kommen und nie aufgelöst werden: die allgemeine Vergänglichkeit und der Wille in uns zu einem Festen ...“⁸⁷

Heidegger, das Problem der Geschichte seinerseits in der Geschichtlichkeit des Dasein verankernd, macht schließlich auf das noch Unausgegrenzte in solchen philosophischen Anthropologien aufmerksam. Anthropologie kann nicht einfach nur ein Sammelbecken für die zentralen philosophischen Probleme sein. Sie muß zunächst erst einmal aufzeigen, inwiefern alle zentralen philosophischen Probleme im Wesen des Menschen, der Fraglichkeit der menschlichen Existenz, beheimatet sind: „Die Idee der philosophischen Anthropologie ist nicht nur nicht hinreichend bestimmt, ihre Funktion im Ganzen der Philosophie bleibt ungeklärt und unentschieden.“⁸⁸

⁸⁶ GS VIII, 206f.

⁸⁷ GS VIII, 80f.

⁸⁸ M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe, III, Frankfurt 1991, 229.