

Josef Ehrenmüller

Wilhelm Diltheys Philosophie der Philosophie¹

Dilthey leitet (neben Nietzsche und anderen) mit seinen Analysen philosophischer Systeme eine psychologische Wende ein. Die „Systeme der Metaphysiker sind gefallen“ (Dilthey V, 11), stellt er in seiner Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften in Berlin 1887 das Scheitern jeglicher – vergangener und zukünftiger – metaphysischer Fundierungsansprüche fest. Nach der Zeit der großen philosophischen Systeme, die sich als „unzulänglich“ (ebd.) erwiesen hätten, habe sich durch breite historische Forschung in der Historischen Schule im 19. Jh. die Geschichtlichkeit des Menschen und all seiner Schöpfungen – und das heißt: auch der philosophischen Gedankengebäude – gezeigt. So habe eine intensive Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte zutage gebracht, dass sich schon früh bestimmte, divergierende philosophische Denkweisen etabliert und über die Jahrtausende hinweg – wenn auch in einer evolutionären Entwicklung mit verschiedenen Abwandlungen – nur wiederholt hätten, ohne dass es zu einer endgültigen Klärung gekommen wäre. Es gebe letztlich nur einige wenige Grundpositionen, denen sich alle bestehenden und zukünftigen philosophischen Systeme zuordnen ließen. Diese stünden in einem ewigen Konflikt miteinander, bei dem es keinerlei Hoffnung gebe, dass er je zu Gunsten einer einzigen, wahren entschieden werden könnte. In seinen Arbeiten zur *Weltanschauungslehre* (in: Dilthey VIII) heißt es:

Wir blicken zurück auf ein unermessliches Trümmerfeld religiöser Traditionen, metaphysischer Behauptungen, demonstrierter Systeme: (...) Eins dieser Systeme schließt das andere aus, eins widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen ... (76). (Dabei besteht eine) Antinomie zwischen dem Anspruch jeder Lebens- und Weltansicht auf Allgemeingültigkeit und dem geschichtlichen Bewusstsein (...), dass eine grenzenlose Zahl solcher metaphysischen Systeme sich geschichtlich entwickelt hat, dass sie einander zu jeder Zeit, in welcher sie bestanden, ausgeschlossen und bekämpft haben und bis auf diesen Tag eine Entscheidung nicht herbeigeführt werden konnte. (3)

¹ Vortrag, gehalten am 20. Februar 2004 in Wien für die "Forschungsinitiative Philosophie der Psychologie". Es handelt sich dabei um ein Kapitel eines im Entstehen begriffenen Buches mit dem Titel „Zur Psychodynamik des Philosophierens“

Ich stütze mich hier vor allem auf den 8. Band der Gesammelten Schriften Diltheys, in der verschiedene Arbeiten zur *Weltanschauungslehre* (so der Titel des Bandes) veröffentlicht sind (die meisten aus dem Nachlass, nur *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* wurde schon 1911 publiziert) sowie auf den 5. Band (hier im Speziellen auf seine 1894 veröffentlichte und sehr einflussreiche Arbeit *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, im Folgenden kurz *Ideen* genannt) und vereinzelt auch auf den 21. Band (*Psychologie als Erfahrungswissenschaft*), in dem Nachschriften seiner Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie aus den Jahren 1875 – 1894 enthalten sind.

Er spricht sogar von einem „erste(n) Grundgesetz“ (161), dass die Philosophien in jedem Zeitalter in einem Streit untereinander begriffen seien. Der Streit gehöre geradezu zur Natur ihrer Existenz, denn in ihm suchten die einzelnen Systeme den Nachweis der Allgemeingültigkeit und Überlegenheit gegenüber den konkurrierenden zu erbringen.

Dieser Widerspruch zwischen der Mannigfaltigkeit und „Anarchie der philosophischen Systeme“ (75) einerseits und dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit andererseits habe im Laufe der Philosophiegeschichte dem Skeptizismus immer neue Nahrung gegeben. So habe etwa der Kampf der älteren griechischen Welterklärungen die skeptischen Richtungen im griechischen Aufklärungszeitalter gefördert. Noch gründlicher als der Überblick über den Streit der Systeme zerstöre jedoch die Ausbildung des geschichtlichen Bewusstseins den Glauben an die Allgemeingültigkeit irgendeines dieser metaphysischen Systeme. Denn durch das Zeitalter der Entdeckungen, durch den Rückgriff auf und die intensive Beschäftigung mit der Antike sowie durch die dominante Rolle, die der Entwicklungsgedanke in den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen (u.a. Geologie, Biologie, Etablierung der Ethnologie) bekommen habe, sei ein Bewusstsein für die Mannigfaltigkeit der Kulturen und Völker mit ihren sehr unterschiedlichen Lebensformen und Denkweisen entwickelt worden. Gleichzeitig hätten naturalistische Denker wie Hume, D’Alembert, Condillac und Destut de Tracy ein Menschenbild entworfen, das das Hervorgehen unterschiedlicher Denkart und Weltanschauungen aus jeweils verschiedenen Lebensweisen verständlich mache. Diese

sahen in dem Bündel von Trieben und Assoziationen, als welches sie den Menschen auffassten, grenzenlose Möglichkeiten, unter der Verschiedenheit des Klimas, der Sitten und der Erziehung die mannigfaltigsten Formen hervorzubringen. Der klassische Ausdruck dieser geschichtlichen Betrachtungsweise waren Humes „Natürliche Geschichte der Religion“ (und) seine „Dialoge über die natürliche Religion“. (77)

Mit diesem im 19. Jh. entstandenen historischen Bewusstsein könne es nicht mehr darum gehen, ein neues metaphysisches System zu errichten. Stattdessen müssten die philosophischen Systeme und Weltanschauungen selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden, nämlich im Hinblick auf die Umstände und Bedingungen ihrer Entstehung. „Die Philosophie muss sich, als menschlich-geschichtliche Tatsache, selber gegenständlich werden.“ (13) Damit ließe sich der erwähnte Widerspruch zwischen der Vielzahl der Systeme und deren jeweiligem Anspruch auf Universalität auflösen. Die Unvereinbarkeit der Weltansichten untereinander bleibe zwar unauflösbar. Aber indem diese „nach ihrem Bezug zu der Lebendigkeit, in welcher sie gegründet sind, verstanden werden“ (8), würden die hart aufeinander prallenden und unversöhnlichen Widersprüche zu Verschiedenheiten

abgemildert. Die unterschiedlichen Denkgebäude drückten nur die verschiedenen Seiten des Lebens aus bzw. verschiedene Lebenserfahrungen, aus denen sie jeweils entstanden seien und die sie symbolhaft repräsentierten.

Sein Anspruch geht aber noch weiter: Er möchte den Nachweis erbringen, dass jegliches metaphysische System, und das ist für ihn jede Philosophie, die apriorisch-deduktiv vorgeht bzw. „den Weltzusammenhang in zwingender Weise durch einen Zusammenhang von Begriffen darzulegen“ (Dilthey, in: Rodi/Lessing 1984, 112) unternimmt, unhaltbar sei. Zusätzlich möchte er mit einer neuen, an der Empirie orientierten wissenschaftlichen Philosophie die Anarchie der philosophischen Systeme überwinden. Bezüglich dieses letzteren Vorhabens zieht sich allerdings eine ausgeprägte Ambivalenz durch sein Werk, wie sich später zeigen wird: Auf der einen Seite erstrebt er ein neues, allgemeingültiges System und ein festes Fundament, auf der anderen Seite weiß er um die vergebliche Bemühung und Unmöglichkeit, dieses Ziel zu erreichen, Bescheid.

Die bei diesen Unternehmungen verwendete *Methodik* basiert auf einem geisteswissenschaftlichen Verfahren, einer Kombination aus *historischer Forschung*, um erstens die Entwicklung der Systeme und deren Vielfalt zu erfassen und zu ordnen sowie zweitens die historischen, sozialen und kulturellen Umstände ihres jeweiligen Entstehens zu erkennen, und *psychologischen Untersuchungen*, mit deren Hilfe die individuellen Faktoren der jeweiligen Persönlichkeit erforscht und zu ihrem Denkgebäude in Beziehung gesetzt werden könnten. Ich beginne mit seinen psychologischen und anthropologischen Voraussetzungen.

1. Die psychologischen Grundlagen²

Dilthey geht von der klassischen Dreiteilung der psychischen Phänomene in Denken, Fühlen und Wollen aus. Letztere betrachtet er dabei als sehr eng verschränkt, ja geradezu „miteinander verkettet“ (XXI, 125): „Wie sich der Wille verhält, so verhält sich das Gefühl und umgekehrt; es reagieren also sozusagen Wille und Gefühl auf denselben Gegenstand in ganz übereinstimmender Weise.“ (123) Dies werde nicht zuletzt durch den alltäglichen Sprachgebrauch bestätigt, in dem „unsere Gefühle und Willenszustände unter dem gemeinsamen Ausdruck des Gemütes“ (ebd.) zusammengefasst würden. Diese enge

² Mit psychologischen Fragen hat sich Dilthey vor allem in seiner mittleren Periode beschäftigt und dabei ein naturalistisches Menschenbild entworfen. Zwar tritt die Beschäftigung damit im Spätwerk in den Hintergrund, die in jener Phase entwickelten – und hier in groben Zügen ausgeführten – Vorstellungen und Konzepte bleiben aber als wesentliche Grundlage seiner Weltanschauungslehre erhalten.

Verbindung führt ihn sogar zu der Überlegung, statt der Dreiteilung nur zwei Klassen zu postulieren: „Wollen und Fühlen einerseits – und Erkenntnisvermögen andererseits“ (53). Mit der Frage, welchem der Aspekte in der ersteren Klasse der primäre Rang zukomme, beschäftigt sich Dilthey immer wieder, wobei er seine Meinung im Laufe der Zeit ändert: Lehnt er sich zunächst (in den Psychologie-Vorlesungen) an den Voluntarismus Schopenhauers an mit der Überzeugung, „dass der Wille das Primäre ist“ (XXI, 119), während die Gefühle davon abgeleitet seien, so kehrt sich das Kausalverhältnis in den *Ideen* um. „Die Willenshandlung entspringt aus der Gesamtlage unseres Trieb- und Gefühlslebens“ (V, 189), heißt es nun. „Triebe und Gefühle (bilden) das eigentliche Zentrum des Seelenlebens“ (185), die die anderen Bereiche der Seele wesentlich prägten und beeinflussten. Wenngleich sich Dilthey mit seinen *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* gerade gegen die damals vorherrschende „erklärende Psychologie“ und ihr reduktionistisches Programm, mit naturwissenschaftlich-experimentellen Methoden psychologische Phänomene auf physiologische zurückzuführen, richtet, so ist er doch um eine Verbindung und Ergänzung dieser Bereiche bemüht. Die Gesetze der Physiologie enthielten „unentbehrliche Hilfsmittel für die Psychologie als Erfahrungswissenschaft; die von einigen Psychologen, z.B. Brentano, versuchte Absonderung der psychologischen Erfahrungswissenschaft von den physiologischen Erfahrungen kann nicht durchgeführt werden“ (XXI, 204). Entsprechend intensiv verfolgt er auch die wissenschaftliche Forschung seiner Zeit. Während seiner Professur in Basel 1867/68 besucht er etwa die Vorlesungen des Anatomen und Physiologen Wilhelm His und nimmt sogar an dessen anatomischen Präparierübungen teil. Insbesondere unter dem Einfluss von Befunden aus der Physiologie und der Biologie (im Speziellen der Evolutionstheorie) erweitert er seinen psychologischen Zugang um einen biologischen, nachdem er „in der Struktur des Lebens die Grundlage der Psychologie erkannt habe“, wie Helmut Johach (1995, 39) in seinem Artikel *Dilthey, Freud und die Humanistische Psychologie* herausarbeitet:

Diesem Ansatz zufolge ist die Lebensstruktur in ihrer Grundform nichts anderes als ein Gefüge von Anpassungsleistungen des Organismus an seine jeweilige Umwelt, wobei im Zuge der Höherentwicklung primitive Reiz- und Reaktionsmechanismen allmählich durch andere Arten der Anpassung ersetzt werden. (ebd.)

Dementsprechend ist für Dilthey der Mensch „im Kern ein Bündel von Trieben“ (in: von der Schulenburg 1923, 90), die uns beständig motivieren und steuern. In den *Ideen* wird er nicht müde zu betonen, dass „ein Bündel von Trieben und Gefühlen immer regsam (ist). Dieses teilt einem neuen Eindruck Interesse zu, ruft eine Vorstellung hervor, lässt eine Willensrichtung

entstehen“ (V, 177) und ist „das eigentliche *Agens*, welches *vorwärts treibt*“ (214). Um derart eine kontinuierliche Wirkung auszuüben, müssen diese Triebe und Gefühle andauernd vorhanden und wirksam sein. Genau das meint Dilthey auch: „In jedem Moment hat der Bewusstseinsinhalt einen Gefühlston“ (XXI, 108). Aber nicht nur die Gefühle, sondern alle drei Seelenvermögen seien beständig vorhanden:

So gut wie wir sagen, es gibt keinen Moment unserer Existenz ohne Vorstellungsinhalt, ohne eine gewisse Stimmung des Gefühles, so gibt es auch keinen Moment, in welchem unsere Seele nicht in irgendeinem Strebenzustande sich befände. (135)

Diese Hypothese wird 100 Jahre später im Modell von Luc Ciompi (1997) auch eine zentrale Rolle spielen, wie ich in meiner Diplomarbeit (Ehrenmüller 2002, 34ff) näher ausgeführt habe. Er spricht diesbezüglich von „integrierten, funktionellen Fühl-, Denk- und Verhaltensprogrammen“. Dort zeigt sich, dass es nach 100 Jahren intensiver psychologischer und psychoanalytischer Forschung möglich ist, viel differenzierter die Wechselwirkungen und die grundlegende Rolle der Gefühle herauszuarbeiten.

Was nun die Triebe und Gefühle im Einzelnen betrifft, hebt Dilthey den provisorischen und hypothetischen Charakter jeder Ordnung und detaillierteren Einteilung hervor. Dafür sei die zeitgenössische Psychologie „noch nicht reif“ (V, 186). Verschiedene vorgeschlagene Vereinfachungen und Rangordnungen – z.B. die Triebe oder die Gefühle als die ursprüngliche Gegebenheit und die jeweils andere als die abgeleitete anzunehmen – seien noch nicht überzeugend. Ebenso wenig könne die Zurückführung aller qualitativen Unterschiede in unserem Gefühlsleben auf die einfachen Zustände von Lust und Unlust und deren Verbindungen mit Empfindungen und Vorstellungen glaubhaft durchgeführt werden.

Als „die stärksten Triebe“ gelten ihm „der Nahrungstrieb, die Geschlechtsliebe und Sorge für die Nachkommenschaft und die Schutztriebe“ (209). Der Einfluss der Evolutionstheorie wird offensichtlich, wenn er als deren Funktionen die „Erhaltung des Individuums“ einerseits, die „Erhaltung der Gattung“ andererseits erwähnt und betont, dass dabei „Trieb, Verlangen, Lust in einem Zweckverhältnis zu dem Ziel der Natur“ (ebd.) stünden.

Alle Menschen seien insofern gleich, als sie qualitativ mit denselben Trieben und Gefühlen ausgestattet seien. Quantitativ unterschiedliche Variationen und Mischungen derselben in den Anlagen ergeben zusammen mit jeweils verschiedenen Umwelteinflüssen im Laufe der Entwicklung „die Unterschiede der Individualitäten“ (229), die sich durch qualitativ verschiedene Charakterzüge, Interessen etc. auszeichneten. Daraus leiteten sich schließlich die Unterschiede der Geschlechter, der Nationalcharaktere, der gesellschaftlichen Klassen, der

Berufsformen, der großen Typen menschlichen Zwecklebens³ und nicht zuletzt auch der Weltanschauungen ab. Die Frage, wie groß dabei jeweils der Anteil von Anlage bzw. Umwelt sei, werde erst die zukünftige Forschung – er spricht diesbezüglich von „Erziehungsexperiment“ (236) – entscheiden. Unter den vielen Mechanismen, die nach Dilthey bei diesem Umschlag von Quantität in Qualität eine Rolle spielen, erscheint mir besonders einer erwähnenswert, nämlich die „Übertragung des Gefühls auf ein mit seinem Ursprungsgebiet regelmäßig Zusammenhängendes“, etwa „von dem Zweck auf die Mittel, von der Wirkung auf die Ursachen“ (187). Ich finde das insofern beachtenswert, als hier der Begriff der „Übertragung“ ein Jahr vor dessen Einführung durch Sigmund Freud in seinen *Studien über Hysterie* auftaucht, in einer Bedeutung, die mit der in der Psychoanalyse geläufigen – wenn auch nur sehr entfernt – verwandt ist.

In der folgenden Passage wird noch einmal der grundlegende und beständige Einfluss unserer Triebe und Gefühle hervorgehoben sowie eine phylogenetische und ontogenetische Entwicklung angedeutet, die ganz im Dienste der Triebbefriedigung steht:

Aus der Lehre vom Strukturzusammenhang des Seelenlebens ergibt sich, dass die äußeren Bedingungen, unter welchen ein Individuum steht, mögen sie hemmend oder fördernd sein, jederzeit das Streben auslösen, einen Zustand der Erfüllung der Triebe und des Glückes herbeizuführen oder zu erhalten. Indem nun aber jede feinere Entwicklung der Wahrnehmungen, *jede zweckmäßigere Bildung von Vorstellungen oder Begriffen*, jede Zunahme des Reichtums an Gefühlsreaktionen, jede größere Anpassung der Bewegungen an die Triebe, jede Eingewöhnung günstiger Willensrichtungen und passender Verbindungen von Mitteln und Zwecken *dahin wirkt, die Befriedigung der Triebe, die Herbeiführung angenehmer Gefühle* und die Vermeidung der unangenehmen *zu erleichtern*: so hat der Strukturzusammenhang, in welchem diese Kausalverhältnisse gegründet sind, die weitere wichtige Folge, solche feinere Differenzierungen und höhere Verbindungen im Individuum zu begünstigen und zu fördern, diese ihrerseits ermöglichen dann eine reichere Triebbefriedigung, eine höhere Lebens- und Glücksfülle. (215, meine Hervorhebungen, Anm. J.E.)

Demnach steht also jegliches Denken (jede „Bildung von Vorstellungen oder Begriffen“) im Dienste der Triebbefriedigung. Und nicht nur das, sogar die *Entstehung unseres Denkens* als solches ist nach Dilthey *den Trieben geschuldet*:

In gewissem Sinn kann man weiter sagen, dass diese Regungen (die Gefühle und Triebe, Anm. J.E.) (...) den Verstand, das Denken machen und auch in ihm als Wurzel wirksam sind. Würden im Menschen nicht Triebe über die Ratio herrschen (...) dann würde sein Denken sich nicht entwickelt haben. (IX, 187)

³ Dilthey vertritt eine Persönlichkeitstypologie, nach der sich die Menschen in drei Typen einteilen lassen, abhängig von der jeweiligen Dominanz einer der drei psychischen Grundfunktionen Fühlen, Wollen und Denken; Näheres dazu später.

Anstatt diese anthropologischen Basiskonzepte konsequent zu einem konsistenten psychodynamischen Entwicklungsmodell auszubauen und weiterzuführen, kämpft Dilthey mit der Schwierigkeit, diese Annahmen mit seinem harmonisierenden und teleologischen Menschenbild in Übereinstimmung zu bringen. Johach widmet diesem Aspekt in seinem Artikel besondere Aufmerksamkeit. Wie er feststellt, impliziert nach Dilthey die „im menschlichen Leben wirksame Teleologie (...) die Entwicklung auf ein höheres Ziel hin, das die rein biologischen Gegebenheiten transzendiert“ (40f). So relativiert er an einer anderen Stelle in den *Ideen* die obigen Zitate, indem er von der „Verselbständigung des Geistigen“ (V, 235) spricht, die „allmählich das eiserne Band“ (ebd.) zu unserer Triebnatur breche, wenn dies auch nie absolut möglich sei. Ähnliche Formulierungen finden sich andernorts: „(A)llmählich löst sich die mit dem Weltbilde beschäftigte Intelligenz vom Trieb- und Gefühlsleben mit größerer Selbständigkeit los“ (VIII, 19), aber „nie löst sich ganz von diesem Bezug unser Blicken, Wahrnehmen und Denken“ (16). Die Schwächen Diltheys bei der Ausführung seines Programms hat schon Max Horkheimer in einem Vergleich mit Freud moniert:

Freuds Schriften zur Kunst lesen sich häufig wie die eines Arztes, Diltheys wie die eines deutschen Professors. (...) So erscheinen Diltheys psychologische Beobachtungen eher abstrakt und eng, man möchte sagen: traditioneller als Freuds Einsichten, welche mit einer breiteren psychologischen Erfahrung gesättigt sind. In Freuds Analyse wird der Zusammenhang zwischen dem Werk eines Künstlers und seinen Erlebnissen in den entscheidenden Perioden seiner Entwicklung deutlich herausgestellt. Freud geht es um sehr spezifische Begebenheiten, sexuelle Erlebnisse, Bedrohungen und Ängste, Dilthey beruft sich zu oft auf abstrakte Begriffe wie Ausdruck, Einbildungskraft, Trieb, Wille und so fort ... (zit. nach Johach, 46)

Allerdings scheint Dilthey hier nicht nur die breite psychologische Erfahrungsbasis zu fehlen. Mehr noch und entscheidender lässt ihn sein religiös-idealistisch geprägtes und harmonisierendes Menschenbild über vage und abstrakte Formulierungen nicht hinaus kommen. Obwohl Dilthey viele anthropologische Voraussetzungen mit der Psychoanalyse teilt, ist er weit entfernt vom Denken in Konflikten, wie es der Psychoanalyse immanent ist. Stattdessen vollzieht sich nach ihm die teleologische Entwicklung des Menschen vom „Bündel von Trieben“, das er im Kern sei, hin zu höheren geistigen, kulturellen und künstlerischen Produktionen relativ harmonisch und organisch. Er spricht von der Teilhabe des Einzelnen am „objektiven Geist“ (zit. nach Johach, 49) in Sprache, Kunst, Religion und Philosophie und vom „Glück der Hingebung an die großen Objektivitäten des Lebens“ (ebd., 51). Die „Transformation“ der Triebe realisiere sich in der „Bildung der psychischen Animalität zu einer mit dem höheren Leben zusammenstimmenden und freudigen

Lebensform“ (ebd.). Die Natur sei mit einer Zweckmäßigkeit ausgestattet, nach der „in diesem (seelischen) Strukturzusammenhang zugleich, die wechselnden Umstände des Lebens vorausgesetzt, die Anlage zu seiner Vervollkommnung enthalten“ (V, 215) sei.

Mit diesen Inkonsistenzen stellt Dilthey ein Beispiel dar für seine eigene These, dass „die meisten und eben die tiefsten Systeme das Ergebnis weit auseinander liegender schöpferischer Akte“ (VIII, 34) seien. Dadurch seien „Synthesen mehrerer Zentralgedanken“ zu einem kohärenten Ganzen erforderlich, was nicht immer von Erfolg gekrönt sei, wodurch „die logische Übereinstimmung des Systems“ (ebd.) gefährdet sei bzw. gar nicht gelinge. Dies illustriert er kurz an Beispielen wie Spinoza, Kant und Hegel. Bei Dilthey selbst sind diese nicht übereinstimmenden Gedanken sein religiös-idealistisch geprägtes, teleologisches und harmonisierendes Menschenbild einerseits und sein von der Evolutionstheorie geprägtes, geradezu naturalistisches Konzept des Lebens und des Menschen andererseits, die zu gravierenden Schwächen und Inkonsistenzen führen:

Sein Menschenbild ist zunächst geprägt durch das religiöse Elternhaus – der Vater ist Pfarrer – und durch das Theologiestudium. Während intensiver Beschäftigung mit der Geschichte des Christentums gewinnt er zunehmend kritische Distanz zur christlichen Tradition und dem darin vermittelten Menschenbild: Als „Historiker der Christentums“ erleide er „wahre Tantalusqualen“, notiert er sich 1861 in sein Tagebuch (in: Misch 1933, 152). Er „ringe vergebens, diesem fremden Stoff inneres Leben abzugewinnen (...) Dieses Misstrauen gegen die menschliche Natur (...) diese Hast nach dem Jenseits und übersinnlichem Wissen, die mir so gründlich verhasst ist; dieses Sektenleben, das mir rein unbegreiflich ist.“ (ebd.) Diese Distanzierung setzt sich weiter fort. Nach längerer Beschäftigung mit der Romantik gesteht er im Jahre 1870 seine große Erleichterung über den Abschluss dieser Thematik. Er sei „froh, endlich die Wilhelm Schlegels, Novalis und die ganze Gesellschaft los zu sein und hoffte, es sollte auf Lebenszeit sein“ und erfreue sich „an dem menschenhassenden Hobbes, einem meiner Lieblingsschriftsteller“ (ebd., 288). Dennoch kann er die religiös-idealistische Tradition nie gänzlich abschütteln und folgt seiner Neigung zu naturalistischen Konzeptionen mit einer gewissen Ambivalenz und leichten Schuldgefühlen, wie etwa im Jahre 1890 die ironisch gemeinte Aufforderung an seinen Freund und über Jahrzehnte wichtigsten philosophischen Gesprächspartner Graf Paul Yorck von Wartenburg, „meine schlimmen Neigungen für Evolutionslehre, Anthropologie und Völkerkunde in Ordnung zu halten“ (in: von der Schulenburg, 90), deutlich macht.

Eklatant werden die genannten Schwächen in der praktischen Anwendung, wie Johach am Vergleich von Diltheys Aufsatz über *Goethe und die dichterische Phantasie* (in: Dilthey

1965a) mit Kurt Eisslers (1985) psychoanalytischer Goethe-Biographie zeigt. Während Eissler in seiner Studie sehr differenziert die facettenreiche und vielschichtige Persönlichkeit Goethes herausarbeitet und auch dessen problembehafteten bis pathologischen Züge nicht verschweigt, kommt Dilthey über eine harmonisierende und idealisierende Betrachtungsweise nicht hinaus. Bei ihm liest sich das beispielsweise so:

Indem ich nun das Verhältnis von Lebenserfahrung, Phantasie und dichterischen Werken in Goethe anzusprechen suche, ergreift mich wieder vor allem die wunderbare Einheit und Harmonie in diesem Dasein. Es gibt in ihm kaum Rätsel und Dissonanzen. Dies Leben ist ein Wachstum nach einem inneren Gesetz, und wie einfach ist dies Gesetz, wie regelmäßig und stetig wirkt es! Aus seiner Anschauung von der bildenden Kraft der Natur schafft Goethe ihr das Leben nach, das der Gegenstand der Dichtung ist, und nach der hier gefundenen inneren Gesetzlichkeit formt er seine innere Welt und gestaltet sich selbst – dies beides in einem untrennbaren Zusammenhang. (zit. nach Johach, 48)

Und von pathologischen Zügen will Dilthey bei einem Genie wie Goethe schon gar nichts wissen: „Das Genie ist keine pathologische Erscheinung, sondern der gesunde, der vollkommene Mensch“ (ebd.).

2. Historisches Bewusstsein

Diese Oberpriester irgendeiner Metaphysik verkennen gänzlich den subjektiven, zeitlich und örtlich bedingten Ursprung eines jeden metaphysischen Systems. Denn alles, was in der seelischen Verfassung der Person gegründet ist, sei es Religion oder Kunst oder Metaphysik, spreizt sich vergeblich mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit. Die Weltgeschichte als Weltgericht erweist jedes metaphysische System als relativ, vorübergehend, vergänglich. (VIII, 12)

Das Studium der Geschichte dient hier also zunächst dazu, die historische Bedingtheit und Entwicklung und somit Relativität jeder menschlichen Schöpfung und Lebensform zu erkennen. Damit enden wir nach Dilthey jedoch nicht zwangsläufig im Relativismus oder Skeptizismus. Denn die „historische Selbstbesinnung“ (13) könne uns in der Folge auch dazu verhelfen, wieder „festen Grund“ (ebd.) zu finden. Zur Veranschaulichung seiner Argumentation greift er auf das Bild einer Operation mit einem chirurgischen Messer zurück: „Das Messer 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.“ (234) Dilthey verwendet dafür auch den von Friedrich Schlegel geprägten Terminus *Philosophie der Philosophie* (so auch der Titel eines nachgelassenen Fragments (VIII, S. 206 – 219)). Mittels

historisch-vergleichendem Verfahren ließen sich die vielfältigen philosophischen Strömungen und Systeme auf einige wenige Grundpositionen einschränken, die sich in vielerlei Variationen ständig nur wiederholten. Nun lasse sich zeigen, dass diese Grundformen die verschiedenen Seiten der „Lebendigkeit, in welcher sie gegründet sind“ (8), zum Ausdruck brächten. Insofern seien sie zwar einseitig, aber nicht falsch, wie es in der folgenden Passage heißt, die mit einem berühmt gewordenen Satz endet:

(D)ie Weltanschauungen sind gegründet in der Natur des Universums und dem Verhältnis des endlichen auffassenden Geistes zu denselben. So drückt jede derselben in unseren Denkgrenzen eine Seite des Universums aus. Jede ist hierin wahr. Jede aber ist einseitig. Es ist uns versagt, diese Seiten zusammenzuschauen. Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken. (224)

Die fortschreitende Analyse könne dann diese Systeme verständlich machen „aus der Natur des Menschen und der Dinge“ (12), könne die Gesetze erforschen, nach welchen sie sich bildeten, weiters die Struktur, die ihnen gemeinsam sei, ihre Hauptgestalten und deren Bildungsgesetze. Nach Dilthey könne dies nicht nur „Aufschluss geben über ihr Verhältnis zu dem objektiven Zusammenhang der Wirklichkeit“ (12f), sondern auch eine wissenschaftliche Methode sein, die zu einem *neuen, allgemein gültigen System* führe. Das sei nämlich überhaupt der Ausgangspunkt und Grundgedanke seines Versuchs einer Weltanschauungslehre gewesen: „Hinter die Richtung der Metaphysiker auf ein einheitliches allgemein gültiges System, hinter die von ihr bedingten Unterschiede, welche die Denker trennen, (...) führt uns das geschichtliche Bewusstsein zurück.“ (97)

3. Durchführung des Programms

„Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. (...) Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor.“ (VIII, 86) Diesen „Hauptsatz der Weltanschauungslehre“ (ebd.) tritt Dilthey an zu beweisen. Im Laufe unserer ontogenetischen Entwicklung machten wir je spezifische Lebenserfahrungen, die bestimmte grundlegende Stimmungen und Lebenseinstellungen wie etwa Optimismus oder Pessimismus in jeweils sehr unterschiedlichen Nuancierungen zur Folge hätten. Diese bildeten „die untere Schicht für die Ausbildung der Weltanschauungen“ (82). Entscheidender Anstoß und Motivation für deren Ausbildung seien, dass wir im Leben mit vielem konfrontiert seien, das uns unverständlich und rätselhaft sei, wobei existenzielle Fragen wie etwa nach Geburt, Entwicklung, Krankheit und Tod, die viel Leid mit sich brächten, im

Zentrum stünden. Um dieses Leid besser bewältigen zu können, um innere Ruhe, Festigkeit und Sicherheit zu erreichen oder wiederherzustellen, suchten wir nach Antworten auf diese Fragen. Dem dienten und dafür entwickelten wir die Weltanschauungen, und zwar in Form von Glaube, Dichtung und Metaphysik. Mit ihrer Hilfe könnten wir einerseits unverständliche Vorgänge in der Welt vereinfachen, veranschaulichen, in einen größeren Zusammenhang einordnen und damit verstehen, was letztlich eine bessere Verarbeitung und Bewältigung ermögliche (die Philosophie betreffend führe das in die Bereiche der Erkenntnistheorie und Ontologie). So erklärt sich Dilthey beispielsweise die Entstehung der Religiosität als der seiner Ansicht nach ersten Weltanschauung:

Aber was erlebt wird, ist nur die Anwesenheit des Unbekannten und Unbeherrschbaren (...) Denn der primitive Mensch weiß nichts von den Ursachen seiner Krankheiten, des Wahnsinns usw. Die Gottheit oder das dämonische Wesen aber ist ein zu diesen Wirkungen hinzugeschautes Subjekt, das geeignet erscheint, solche Wirkungen hervorzubringen. Ein vorstellbares, sonach sinnlich bestimmbares Subjekt wird also vermittels des analogen Denkens hinzu vorgestellt zu gefühlten Wirkungen. (29)

An diesem Beispiel wird seine Annahme deutlich sichtbar, dass Gefühlszustände (gefühlte Wirkungen) Voraussetzung und Ausgangspunkt für Vorstellungen und Denkprozesse seien. Andererseits lieferten uns die Weltanschauungen einen wichtigen Orientierungsmaßstab in Form von obersten Grundsätzen und Wertmaßstäben, nach denen wir unsere Handlungen, unsere Lebensführung und Lebensziele ausrichteten (philosophisch entsprechen das dem Bereich der Ethik).

Auf Basis dieser Annahmen und Voraussetzungen zeichnet Dilthey in der Folge die Entwicklung der Weltanschauungen nach, wobei er sich auf die Ausdifferenzierung der Systeme der (abendländischen) Philosophie konzentriert. Verschiedene Faktoren macht er fest, die deren Mannigfaltigkeit bedingen sowie bei deren Entwicklung zusammenwirken und sie nachvollziehbar machen sollen:

1. Individuelle Faktoren (die ich hier schon ausführlich erläutert habe).
2. Umwelteinflüsse wie kulturelle, historische und soziale Umstände, klimatische Bedingungen etc.
3. Selektion nach Kriterien der Rationalität und der Leistungsfähigkeit: Philosophische Systeme seien mit Lebewesen zu vergleichen. Sie „kämpfen miteinander“ (36) wie diese in einem evolutionären Prozess der Auslese. Den Kampf ums Dasein überlebten dabei nur diejenigen, die die Kriterien der Rationalität und der logischen Widerspruchlosigkeit erfüllten, die in der „Leistungsfähigkeit für die Erklärung des Wirklichen“ (ebd.)

überlegen sowie unseren psychischen Bedürfnissen adäquaten Ausdruck zu geben im Stande seien. So entstünde schrittweise eine immer begrenztere Zahl von Klassen von zunehmend rationalen und zusammengesetzten Gebilden.

4. Die verschiedenen philosophischen Strömungen wechselten einander in einem Prozess „geschichtliche(r) Dialektik“ (70) ab, da ein bestimmter jeweils vorherrschender Erklärungsansatz nach einer gewissen Zeit unbefriedigt verlassen und durch einen anderen abgelöst werde, bis sich dieser wiederum als unzureichend herausstelle usw. Dieselben Grundtypen von philosophischen Systemen wiederholten sich dabei in abgewandelter Form immer wieder, denn die „einzelnen Stufen und die speziellen Gestaltungen eines Typus werden widerlegt, aber ihre Wurzel im Leben dauert und wirkt fort und bringt immer neue Gebilde hervor“ (87).
5. Trotz der beständigen Wiederkehr bestimmter Typen gebe es einen Fortschritt in der Philosophie im Sinne eines wachsenden „Bewusstsein(s) über das, was der Mensch denkend, bildend und handelnd tut“ (38). Zunehmende geschichtliche und psychologische Selbstbesinnung reflektiere verstärkt die Voraussetzungen philosophischer Tätigkeit und verlege damit den Schwerpunkt auf die Bewusstseinsbedingungen. So lasse sich die Philosophiegeschichte als Abfolge gesetzmäßiger Stufen rekonstruieren: „1. Dogmatische Systeme. 2. Die Erhebung der menschlichen Tätigkeiten, insbesondere der philosophischen Methoden zum Bewusstsein in der sokratischen Schule. 3. Die Steigerung dieser Bewusstmachung bis zur transzendentalen Methode (Abart: Skeptizismus). 4. Regel, Gesetz und Form der Lebensansichten soll durch geschichtliche Selbstbesinnung gefunden werden. Beschreibende und vergleichende Methode. Phänomenologie der philosophischen Systematik.“ (37)

Anschließend unterscheidet Dilthey drei Typen, denen er im Gang durch die abendländische Philosophiegeschichte alle philosophischen Systeme zuzuordnen versucht: *Naturalismus*, *Idealismus der Freiheit* und *objektiver Idealismus*, wobei er den subjektiven und „provisorischen Charakter“ (99) dieser Einteilung betont und sich für andere Vorschläge offen zeigt. Wie Odo Marquard in seinem Aufsatz *Weltanschauungstypologie* darlegt (in: Marquard 1982, 109ff), geht diese Dreiteilung über Diltheys Lehrer Trendelenburg, weiters über Fichte bis auf Kant mit dessen Unterscheidung von Kritizismus, Dogmatismus und Skeptizismus zurück. Während es sich dort allerdings noch um „Stadien der Metaphysik“ gehandelt habe, würden sie bei Dilthey zu ewigen und gleichwertigen Typen.

Für jeden dieser Typen versucht er nun eine spezifische Lebensverfassung herauszuarbeiten, die in den verschiedensten Facetten der Persönlichkeit zum Ausdruck komme: im Charakter, in der Lebensführung, in den Handlungen, im Stil einer Person. Und aus dieser Lebensverfassung heraus werde dann die jeweilige Weltanschauung und das philosophische System entwickelt. Am Beispiel des Naturalismus etwa sieht diese Herleitung – hier nur kurz angedeutet – so aus:

Der Mensch findet sich bestimmt von der Natur. (...) die mächtigen animalischen Triebe (...) bestimmen sein Lebensgefühl. (...) Im Hunger, im Geschlechtstrieb, im Altern und im Sterben sieht der Mensch sich den dämonischen Mächten des Naturlebens untertan. (...) Ihr Streitruß ist die Emanzipation des Fleisches. In diesem Gegensatz gegen die notwendige, jedoch furchtbare Disziplinierung der Menschheit durch die Religiosität liegt das geschichtliche, relative Recht dieser Reaktion einer (...) Bejahung des natürlichen Lebens. Wenn diese Lebensverfassung Philosophie wird, so entsteht der Naturalismus. Dieser behauptet theoretisch, was in ihr Leben ist: der Prozess der Natur ist die einzige und die ganze Wirklichkeit; außer ihm besteht nichts; das geistige Leben ist nur formal als Bewusstsein nach den in diesem enthaltenen Eigenschaften von der physischen Natur unterschieden, und diese inhaltlich leere Bestimmtheit des Bewusstseins geht aus der physischen Wirklichkeit nach Naturkausalität hervor.

Die Struktur des Naturalismus ist von Demokritos zu Hobbes und von ihm bis zum „System der Natur“ (des französischen Materialisten d’Holbach, Anm. J.E.) gleichmäßig: Sensualismus als Erkenntnistheorie, Materialismus als Metaphysik und ein zweiseitiges praktisches Verhalten – der Wille zum Genuss und die Aussöhnung mit dem übermächtigen und fremden Weltlauf durch die Unterwerfung unter denselben in der Betrachtung. (VIII, 100f)

Wenn der damit hergestellte Zusammenhang auch einigermaßen plausibel ist, so ist doch dessen Aussagekraft recht bescheiden. Die Schwächen der konkreten Durchführung sind nicht zu übersehen: Die Herleitung erscheint zu schematisch und der Komplexität der Thematik nicht angemessen. Die von Horkheimer kritisierte Abstraktheit tritt auch hier zu Tage. Das jeweilige individuelle Erleben und die Lebenserfahrungen müssten stärker ausgeführt werden. Denn wenn sich etwa die Vertreter dieses Typs – im Gegensatz zu den anderen – von der Natur bestimmt empfinden, so ist das schon ein weltanschaulich verarbeitetes und geformtes Erleben. Es müsste vielmehr gefragt werden, wie es zu diesem unterschiedlichen Erleben überhaupt erst kommt.

Dilthey versucht zwar, in diese Richtung etwas tiefer zu schürfen, jedoch in einer Weise, die aus heutiger Sicht nicht zu überzeugen vermag und als überholt gelten muss: Er ordnet diese drei Typen jeweils einem Typus Mensch zu, abhängig von der Dominanz einer der drei psychischen Grundfunktionen Denken, Wollen (bzw. Handeln) und Fühlen. Als Illustration

diene der Vergleich seiner Beispiele Spinoza (als Vertreter des objektiven Idealismus) und Fichte (als Vertreter des Idealismus der Freiheit):

Spinoza beginnt seinen Traktat über den Weg zur vollkommenen Erkenntnis mit der Lebensführung von der Nichtigkeit der Leiden und Freuden, der Furcht und Hoffnung des täglichen Lebens, er fasst den Entschluss, das wahre Gut aufzusuchen, das ewige Freude gewähre, und er löst dann in seiner Ethik diese Aufgabe durch die Aufhebung der Knechtschaft unter die Leidenschaften in der Erkenntnis Gottes, als des der Welt einwohnenden Grundes der vielen vergänglichen Dinge, und durch die aus dieser Erkenntnis folgende intellektuale unendliche Liebe zu ihm, kraft deren Gott, der unendliche, im beschränkten menschlichen Geiste sich selber liebt.

Fichtes ganze Entwicklung ist der Ausdruck einer typischen Seelenverfassung – der moralischen Selbständigkeit der Person gegenüber der Natur und dem ganzen Weltlauf, und so ist sein letztes Wort, mit dem die große Willenshandlung dieses stürmischen Lebens abbricht, das Ideal des heroischen Menschen, in dem die höchste Leistung der menschlichen Natur, die in der Geschichte, als dem Schauplatz des moralischen Lebens vollbracht wird, verbunden ist mit der überirdischen Ordnung der Dinge. (98)

Das Vorgehen Diltheys erscheint hier relativ willkürlich, wenn er bei Spinoza den Gefühlsaspekt besonders herausstreicht und bei Fichte den Willensaspekt, nur um diese Zuordnung zu begründen. Genauso plausibel ließe sich ein gegenteiliger Begründungszusammenhang herstellen. Und ebenso willkürlich und unbefriedigend ist die Zuordnung des Naturalismus zu einer Dominanz des Denkens. Zusätzlich wirft diese Theorie der Persönlichkeit das Problem auf, wie sie mit seinen anthropologischen Grundannahmen in Übereinstimmung zu bringen ist. Denn diese besagen ja, dass Gefühle und Triebe Wurzel und Antriebskraft aller Denkvorgänge und Willenshandlungen sind und somit allen drei Typen philosophischer Systeme wesentlich zu Grunde liegen. Augenscheinlich hat er sich diesem Problem aber nicht gestellt.

Ist dieser Rückgriff auf Typen der Persönlichkeit aus heutiger Sicht, wie oben erwähnt, als überholt zu betrachten, so war dieses Vorgehen allerdings damals – und bis zur Mitte des 20.Jh. – eine geläufige Methode. Dilthey löste mit seiner Typologie geradezu einen richtigen Boom aus: So suchten Nohl (Kunst), Wach (Religion), Groethuysen (Politik), Spranger (Lebensformen), Leisegang (Denkformen) in den verschiedenen Bereichen entsprechende Typen (siehe Marquard 1982, 111). Und ein weiteres Beispiel einer solchen Typenpsychologie ist bei Müller-Freienfels (1919) in seiner Abhandlung *Persönlichkeit und Weltanschauung* anzutreffen (siehe Ehrenmüller 2002, 20ff).

4. Intention und Ziel des Unternehmens

Ich will beweisen, dass auch die philosophischen Systeme, so gut als die Religionen oder die Kunstwerke, eine Lebens- und Weltansicht enthalten, welche nicht im begrifflichen Denken, sondern in der Lebendigkeit der Personen, welche sie hervorbrachten, gegründet ist. Dies zeigt sich, sooft ein System entwicklungsgeschichtlich betrachtet wird. Es muss aber zugleich eine universelle Betrachtungsweise eingeführt werden, welche für die ganze philosophische Systematik allgemein diesen Beweis liefert. (VIII, 30)

Bei diesem Vorhaben lehnt sich Dilthey explizit und kritisch an Kant an und will zeigen, „dass noch umfassender als bei Kant eine Voraussetzung hinter dem Streit der Weltansichten aufgefunden wird“ (8), nämlich in der „Lebendigkeit der Personen“. Um diese Anknüpfung und Weiterführung herauszustreichen, nennt er sein Projekt auch *Kritik der historischen Vernunft*. Gegenüber dem kantischen Subjekt, in dessen Adern nur „der verdünnte Saft von Vernunft“ (Dilthey, zit. nach Lang (1989, 194)) fließe, betont er die Einheit von Fühlen, Wollen und Denken, die dem Erkenntnissubjekt zu Grunde gelegt werden müsse. Karl-Heinz Lembeck, der in seiner Arbeit *Kantianismus oder Neukantianismus bei Dilthey?* motivgeschichtliche Affinitäten zwischen den beiden Philosophen aufdeckt, konkretisiert diese Schwachstelle bei Kant, an der Dilthey ansetzt:

Kants Einsicht, dass die herkömmliche Metaphysik sich mit reinen „Gedankendingen“, die Naturwissenschaften hingegen sich mit Erscheinungen befassen, lässt nämlich eine charakteristische Lücke offen. Diese betrifft die lebendige Wirklichkeit und ihre psychologische Präsentationsform, weil beides sich weder auf die wirklichkeitsfremde Verstandeswelt noch auf die heterogene Sinnenwelt reduzieren lässt. (1996, 42)

Um den Stellenwert der Gefühle herauszuarbeiten, führt Dilthey zunächst an, inwiefern sich das Philosophieren auf unser Gemütsleben im Allgemeinen positiv auswirke und dies einen entscheidenden Antriebsfaktor zu demselben darstelle. Es führe zu innerer Ruhe und Festigkeit, bewirke eine „Befreiung der Seele“ (VIII, 30) sowie eine allgemeine „Steigerung des individuellen Lebens“ (31) und ermögliche uns, dass wir durch einen erweiterten Horizont „die in unserer partikularen Lage enthaltenen Hemmungen“ (ebd.) und damit verbundenen unangenehmen Gefühlszustände leichter überwänden bzw. überhaupt vermieden. In engem Zusammenhang damit stehen auch die im vorigen Abschnitt angeführten Motive zur Ausbildung der Weltanschauungen, wie etwa die bessere Bewältigung von Leid.

Des Weiteren weist er auf Phänomene hin, die seine These von der bestimmenden Rolle des Gemüts bei der Entwicklung philosophischer Systeme stützten: In diesen seien Antinomien unvermeidlich, sofern sie – im Gegensatz zu den „vorsichtigen Erfahrungswissenschaften“ –

„ein Ganzes der Weltvorstellung geben wollen“ (30). Wie gewaltsam sich die Philosophen darüber hinwegsetzten und sich von den Abgründen der Antinomien nicht den Weg versperren lassen wollten, um zu diesem Ganzen zu kommen, wäre „gänzlich unerklärlich, würden sie nicht vorangetrieben von einem so starken Willen, eine Gemütsverfassung auszusprechen“ (ebd.). Aus demselben Grund wäre die Einseitigkeit des Blickwinkels und der Betrachtung der Dinge unverständlich, die in den philosophischen Systemen jeweils zu Tage trete. Diese „sind überhaupt ganz von Widersprüchen und falschen Schlüssen zerklüftet (...) Sie leben kraft der Energie eines Grundgedankens und einer in ihnen wirksamen Gemütsverfassung ihrer logischen Gebrechlichkeit zum Trotz.“ (33f) Und er empfindet es als „(m)erkwürdig, dass dies nicht schon größere Verwunderung hervorgerufen hat.“ (ebd.) Ein weiteres Indiz für die grundlegende Bedeutung der Gefühle sei, „dass in den großen Fragen der Philosophie eine Entscheidung auf rein logischem Wege bis jetzt nicht hat herbeigeführt werden können, ja, dass keine Aussicht irgendeiner Art auf eine solche Entscheidung besteht“ (150).

Aus einigen der bisher angeführten Zitate müsste der Schluss gezogen werden, dass Dilthey die Begriffe *Weltanschauung*, *Metaphysik* bzw. *metaphysisches System* und *philosophisches System* synonym bzw. zumindest in dem jeweiligen konkreten Bezug austauschbar verwendet. In vielen Passagen ist das auch offensichtlich der Fall. Dennoch differenziert er und versucht verschiedene Begriffe von Philosophie streng zu unterscheiden:

1. Eine *Weltanschauung* sei „eine Intuition, die aus dem Darinnensein im Leben selbst entsteht“ (VIII, 99), die wir auf Grund der existenziellen Fragen, die das Leben an uns stellte, ausbildeten. „Alle Weltanschauungen entspringen aus der Vergegenständlichung dessen, was der lebendige Mensch (...) von der Welt erfährt.“ (235) Durch die unterschiedlichsten Individualitäten, Umstände und Kontexte entstünden Weltanschauungen ohne Zahl. Diese hätten jeweils zwar nicht objektive Gewissheit, aber auch „nicht eine bloß individuelle“ (zit. nach Misch, in: Dilthey V, XX). Er unterscheidet zwischen philosophischen, religiösen und dichterischen Weltanschauungen, was hier jedoch im Einzelnen nicht weiter von Belang ist.
2. Ein *metaphysisches System* entstehe, wenn eine (philosophische) „Weltanschauung begrifflich erfasst, begründet und so zur Allgemeingültigkeit erhoben“ (V, 401) werde, und zwar in einem apriorisch-deduktiven Vorgehen. Metaphysik definiert er als „die Form der Philosophie, welche den in der Relation zur Lebendigkeit konzipierten Weltzusammenhang wissenschaftlich behandelt, als ob er eine von dieser Lebendigkeit

unabhängige Objektivität wäre“ (VIII, 51). Erst durch diese Verselbständigung und Abtrennung von der Lebendigkeit der Person, aus der sie jeweils hervorgegangen sei, und ihrem damit verbundenen Anspruch auf Allgemeingültigkeit komme es zu den (oben erwähnten) Antinomien. Auf Grund ihres Universalitäts- und Fundierungsanspruchs seien sie auch zu widerlegen, im Gegensatz zu den Weltanschauungen, die „unvergänglich“ (VIII, 218) und durch keinerlei Kritik zu erschüttern seien.

3. Dilthey strebt demgegenüber eine *wissenschaftliche Philosophie* an, die ohne transzendente Setzungen auf den Einzelwissenschaften und auf Erfahrung aufbaue, in Fortführung des Programms der frühen Positivisten mit ihrer Abwendung von aller Spekulation und dem Rückgang auf die Sachen selbst, in einer Art, wie sie Husserl später – gegen seine zeitgenössischen positivistischen Gegner gerichtet – formuliert: „Sagt Positivismus soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das Positive, d.h. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten.“ (zit. nach Misch, in: Dilthey V, LXXVII). Dilthey will zwischen dem intellektualistischen Kritizismus Kants auf der einen Seite und einem dogmatischen (und insofern nicht vorurteilsfreien) Empirismus auf der anderen Seite in seiner *Kritik der historischen Vernunft* bzw. *Philosophie der Philosophie* einen empirischen Weg finden, der ohne metaphysische Voraussetzungen auskommt. Alle Erfahrung habe ihren ursprünglichen Zusammenhang in den Bedingungen des Bewusstseins. Diese seien im Lebenszusammenhang als „letzte(r) Bedingung (...), hinter die nicht zurückgegangen werden kann“ (VIII, 189), gegeben, sodass es gelte, mittels *Selbstbesinnung* diesen Zusammenhang zu erforschen in einer Weise, „die gar nichts Hypothetisches einmischt“ (ebd.). Dieses Verfahren führt ihn schließlich zur *Lebensphilosophie*, in der der Lebenszusammenhang „in metaphysischer Vorurteilslosigkeit“ (ebd., 197) in einem hermeneutischen Prozess des Verstehens untersucht werden soll.

Hier spielt ein Doppelbegriff der Philosophie mit herein, der einer breiten Zeitströmung entspricht und von vielen Zeitgenossen Diltheys geteilt wird. Von der wissenschaftlichen Philosophie wird die Metaphysik bzw. die „Philosophie als Gesinnung, Geistesführung, Lebensgestaltung“ (Misch, in: Dilthey V, XXI) unterschieden und dann Letztere mit der Befriedigung von Bedürfnissen des Gemüts in Verbindung gebracht. Dilthey geht von dieser Zweiteilung aus – er spricht vom „Doppelantlitz“ (VIII, 224) der Philosophie – und will sie gleichzeitig überwinden. Er möchte „die Unmöglichkeit der Metaphysik dartun“, wie er 1911 in einem Brief an Husserl schreibt (in: Rodi/Lessing 1984, 113) und erstrebt eine

„Philosophie in denjenigen Grenzen, in welchen sie Wissenschaft ist und nicht in der Gesinnung wurzelt“ (zit. nach Misch, in: Dilthey V, XX), indem er auch jenen anderen Teil zu integrieren versucht, der „unter Titeln wie Weltanschauung, Gesinnung, Idealbildung, Lebensgestaltung der persönlichen Genialität philosophierender Dichter oder Moralisten überantwortet wurde“ (Misch, in: Dilthey V, XXII). Demnach stehen die Begriffe *Weltanschauung*, *metaphysisches* bzw. *philosophisches System* für jene Formen der Philosophie, die in die Schranken gewiesen werden müssten, indem mittels einer *Philosophie der Philosophie* ihre jeweilige Fundierung in der Lebendigkeit, aus der sie entstanden seien, und damit ihre Relativität und Einseitigkeit nachgewiesen werde, und die, sofern sie einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhöben, darin widerlegt werden müssten.

In der oben angedeuteten terminologischen Unschärfe Diltheys (die Austauschbarkeit der Begriffe; er spricht etwa auch von „unserer historisch-philosophischen Weltanschauung“, obwohl er sich auf der anderen Seite mit seiner wissenschaftlichen Philosophie gerade davon abgrenzen will) spiegelt sich seine *Ambivalenz* wider, die Ziele seines Projektes betreffend. Diese Ambivalenz zeigt sich noch deutlicher und z.T. explizit in verschiedenen, einander widersprechenden Formulierungen:

Einerseits kann er seinem eigenen Philosophieren keine Sonderposition einräumen. Wenn „das reine Licht der Wahrheit (...) nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken“ (VIII, 224) ist, dann ist naturgemäß auch seinem Ansatz „versagt, diese Seiten zusammenzuschauen“. Auch sein Philosophieren kann – wie jedes andere – nur aus seinem Lebenszusammenhang, seiner Zeitlage, auf Basis seiner Gefühle und Bedürfnisse heraus verstanden und davon nicht abgetrennt werden. Er schreibt selbst: „Jede Formel, in der wir den Sinn der Geschichte ausdrücken, ist nur ein Reflex unseres eigenen belebten Innern.“ Und „nur aus diesem meinem eigenen Leben verstehe ich das Leben um mich“ (zit. in: Amaral 1989, 289f). Infolgedessen ist er sich auch darüber im Klaren, dass es nicht mehr darum gehen könne, ein neues philosophisches System zu errichten. Das Ziel könne „nicht ein Einheitssystem sein, sondern die Auffindung des Bildungsgesetzes, in welchem die Differenzierung (der verschiedenen Weltanschauungen und philosophischen Systeme, Anm. J.E.) gegründet ist“ (VIII, 161). Daher nimmt er (in einem Brief an seinen Bruder Karl 1869) mit Bedauern zur Kenntnis, dass ihm gerade das unterläuft: „Gegen meinen Willen (...) entsteht etwas, was einem System leider sehr ähnlich sieht.“ (in: Misch, 274) Er ist sich auch dessen gewahr, „dass es keine voraussetzungslose Grundlegung“ der Philosophie geben könne: „Der Versuch voraussetzungslosen Denkens widerspricht der Natur der Sache und verfällt hoffnungslos der Kritik des Skeptizismus.“ (XIX, 36) Ein „unvermeidlicher Zirkel“

(228) sei daher mit seinem – wie mit jedem anderen – philosophischen Ansatz verbunden. Zwar gebe es einen Fortschritt in der Philosophiegeschichte. Dieser bestehe jedoch „nicht darin, dass man einer absoluten Erkenntnis sich näherte, (sondern) liegt in dem zunehmenden Bewusstsein des menschlichen Geistes über sein Tun, dessen Ziele und Voraussetzungen“ (VIII, 39) – kulminierend in der geschichtlichen Selbstbesinnung durch das historische Bewusstsein bei Dilthey.

Auf der anderen Seite sehnt er sich offensichtlich doch nach einem festen Fundament und nach Objektivität und will mit seinem Verfahren eine wissenschaftliche Philosophie etablieren, die allgemeingültig ist und eben „nicht in der Gesinnung wurzelt“ (zit. nach Misch, in: Dilthey V, XX). Gemäß manchen Formulierungen scheint er auch überzeugt zu sein, den richtigen Ansatz gefunden zu haben: „Die Realität der inneren Zustände ist der sichere Ausgangspunkt aller Erkenntnis.“ (VIII, 182) Und folglich sei „Selbstbesinnung, d.h. Erkenntnis der Bedingungen des Bewusstseins“ die Methode zur „Grundlegung der systematischen Philosophie“ (188). Darauf aufbauend lasse sich mittels empirisch-induktivem Vorgehen die Außenwelt erschließen. Mathematik bzw. Logik einerseits und Hermeneutik andererseits seien die wissenschaftlichen Verfahren, die dabei Objektivität garantierten:

Die Begründung der höheren Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaften und der historischen Kritik und Auslegungskunst änderte die ganze Struktur der Philosophie. Wissenschaften, welche die beständige Bestätigung der von ihnen gefundenen Kausalgesetze in der Voraussage der durch diese bestimmten Vorgänge haben, tragen die Gewähr der Evidenz in sich selber. Historische Kritik, die den überlieferten Zusammenhang ersetzt durch einen in Kritik und Auslegung der Quellen denkend bestimmten und in jeder neuen Urkunde eine neue Bestätigung dieses Zusammenhangs gewinnt, erreicht ebenfalls eine objektive Gewähr geschichtlichen Zusammenhangs. (216)

Er stellt sich zwar selbst wiederholt die Frage, ob seine *Kritik der historischen Vernunft* nicht zwangsläufig Relativismus und Skeptizismus zur Folge habe, stemmt sich aber vehement dagegen. „Eine Philosophie, welche das Bewusstsein ihrer Relativität hat, welche das Gesetz der Endlichkeit und Subjektivität, unter dem sie steht, erkennt, ist die nutzlose Ergötzlichkeit des Gelehrten; sie erfüllt ihre Funktion nicht mehr“ (VIII, 13). Entsprechend gekränkt reagiert er ob des Historismusvorwurfs durch Edmund Husserl in dessen Aufsatz *Philosophie als strenge Wissenschaft* und setzt sich in dem schon erwähnten Brief (in: Rodi/Lessing 1984, 110ff) heftig zur Wehr.

Immer wenn Dilthey jedoch versucht, seiner Sehnsucht nach Fundierung und Objektivität folgend, etwas konkreter auszuformulieren, mündet das entweder in eine ausgeprägte Wissenschaftsgläubigkeit, wobei seine Ausrichtung am Ideal der Naturwissenschaften

deutlich wird, oder in ein teleologisch-idealistisches Weltbild, wobei er sich nicht selten in Formeln von nahezu beschwörendem Charakter ergeht.

Als Beispiel für Ersteres möge – neben dem obigen Zitat bezüglich Mathematik und Hermeneutik – folgende Argumentation gegen Skeptiker dienen, in der er die überzeugenden Erfolge aller mathematisch operationalisierbaren Naturwissenschaften anpreist:

Mein lieber Freund, alle Finessen des Skeptizismus fallen zusammen vor der großen Tatsache der mathematischen Naturwissenschaft. Sie findet Gesetze, die uns gestatten, Tatsachen usw. vorauszusagen. Das erweist uns doch klar, dass es eine von uns unabhängige gegenständliche Ordnung der Erscheinungen nach Gesetzen gibt. Diese ist der Ausdruck einer von uns unabhängig bestehenden großen Realität, welche unser Denken erreicht und bestätigt. Es ist gewiss, dass wir sie selber niemals erblicken. (...) Aber dass sie ist, (...) daran mögen nur diejenigen zweifeln, die mit der Forderung mathematischer Evidenz spielen, anstatt mit dem höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit sich zu begnügen, der unserem Erkennen erreichbar ist.“ (VIII, 227)

Diese Wissenschaftsgläubigkeit ist natürlich nicht per se zu kritisieren, steht jedoch z.B. mit seinem Vertrauen auf die Objektivität der Gesetze – „die Ordnung nach Gesetzen (...) ist die einzige Wahrheit, die uns allgemeingültig gegeben ist“ (224) schreibt er andernorts – und der damit vorausgesetzten Gültigkeit der Kategorie der Kausalität zwangsläufig im Widerspruch zu seinem Anspruch eines voraussetzungslosen und metaphysikfreien Philosophierens.

Der andere Zug ist seine *immanente Teleologie*, die sich in einem teleologischen Geschichtsdenken manifestiert. Maria N. Amaral (1989) fasst in ihrer Arbeit *Philosophie der Philosophie: ein wirksames Pflaster zur Heilung der vom historischen Relativismus geschlagenen Wunde?* dieses Merkmal Diltheyschen Philosophierens speziell im Hinblick auf seine Fundierungsbemühungen besonders ins Auge. Dilthey nimmt eine zweckbestimmte Entwicklung der Welt und der Menschheit an:

Die Wechselwirkung der Individuen scheint zufällig und unzusammenhängend, Geburt und Tod und die ganze Zufälligkeit des Schicksals, die Leidenschaften und der beschränkte Egoismus, welche sich im Vordergrund der Bühne des Lebens so breit machen: Dies alles scheint die Ansicht der Menschenkenner zu bestätigen, welche in dem Leben der Gesellschaft nur Spiel und Widerspiel von Interessen der Individuen unter der Einwirkung des Zufalls erblicken (...) Aber in Wirklichkeit wird eben vermittels dieser Wechselwirkung der einzelnen Individuen, ihrer Leidenschaften, ihrer Eitelkeiten, ihrer Interessen, der notwendige Zweckzusammenhang der Geschichte der Menschheit verwirklicht. (I, 53)

Mit Hilfe des historischen Bewusstseins sei es nicht nur möglich, hinter die Vielfalt und Relativität der Lebensformen und Weltanschauungen auf die „Eine Realität der Welt“ (V,

406) zu kommen, sondern dies wäre auch ein entscheidender Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit, es wäre „der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen“ (VII, 290).

Nicht die Relativität jeder Weltanschauung ist das letzte Wort des Geistes, der sie alle durchlaufen hat, sondern die Souveränität des Geistes gegenüber einer jeden einzelnen von ihnen und zugleich das positive Bewusstsein davon, wie in den verschiedenen Verhaltensweisen des Geistes die Eine Realität der Welt für uns da ist, und die dauernden Typen der Weltanschauung sind der Ausdruck der Mehrseitigkeit der Welt. (V, 406)

Was hier die „Eine Realität der Welt“ genannt wird, heißt an anderer Stelle „das Allgemeingültige“:

Erst indem wir von den Naturvölkern ab bis zur Gegenwart alle Lebensformen des Menschen in uns aufnehmen, wird die Aufgabe lösbar, im Relativen das Allgemeingültige, in den Vergangenheiten eine feste Zukunft, die Erhöhung des Subjektes im geschichtlichen Bewusstsein, die Anerkennung des Wirklichen als des Maßstabes für unser Fortschreiten in der Zukunft zu verknüpfen mit klaren Zielen der Zukunft; ja eben in dem geschichtlichen Bewusstsein müssen Regeln und Kraft enthalten sein, allen Vergangenheiten gegenüber frei und souverän einem einheitlichen Ziele menschlicher Kultur uns zuzuwenden (...) (und) eine höhere Stufe als alle bisherigen zu erreichen. (VIII, 204f)

Seine Ambivalenz wird hier durch seine vagen Formulierungen und Widersprüchlichkeiten überdeutlich: Inwiefern ist die Eine Realität für uns da, wenn wir „sie selber niemals erblicken“ (227)? Es scheint auch kein Zufall zu sein, dass im obigen Zitat an entscheidender Stelle das Zeitwort fehlt („... wird die Aufgabe lösbar, im Relativen das Allgemeingültige ...“). „zu sehen“ oder „zu erkennen“ wären aus dem Kontext heraus die nahe liegenden Verben. Ähnlich nebulös heißt es im Absatz zuvor: „Die Relativitäten müssen mit der Allgemeingültigkeit in einen tieferen Zusammenhang gebracht werden.“ (204) Solch vage Formulierungen, die sich beliebig fortsetzen ließen, scheinen Ausdruck der Spannung zu sein, dass er sich einerseits nach Fundierung sehnt, sich andererseits jedoch darüber im Klaren ist, dass dieses Ziel unerreichbar ist. Ein Symptom dieser Ausweglosigkeit scheint auch seine Neigung zu sein, immer wieder zu Formulierungen von geradezu beschwörendem Charakter Zuflucht zu nehmen, die gleichzeitig die mangelnde Klarheit überdecken sollen.

Er personifiziert damit gewissermaßen selbst den von ihm eingangs monierten Widerspruch zwischen dem Wissen um den ewigen Konflikt der unterschiedlichen Systeme – und dem damit verbundenen Verlust des Glaubens an deren Allgemeingültigkeit – und ihrem jeweiligen Anspruch auf absolute Wahrheit und universelle Gültigkeit. Gleichzeitig – und für mich im Kontext dieser Abhandlung besonders wichtig – *wird hier an seinem Beispiel der grundlegende Stellenwert der Gefühle für unser Denken deutlich*: Der erwähnte Widerspruch

auf der kognitiven bzw. philosophischen Ebene resultiert aus einer Ambivalenz auf der affektiven Ebene. Der mit Ernüchterung festgestellten Erkenntnis, dass sich die Vielzahl der philosophischen Systeme und Denkweisen nicht überwinden und auflösen lässt, steht die weiterhin bestehende Sehnsucht gegenüber, mit einer wissenschaftlichen Philosophie ein festes Fundament zu finden und eine Synthese der verschiedenen Systeme auf einer höheren Ebene zu erzielen (woher auch immer dieses Bedürfnis und diese Sehnsucht stammen). *Die affektive Ambivalenz ist dabei eine notwendige Bedingung, ohne die es zu dem Widerspruch auf der philosophischen Ebene gar nicht kommen würde!*

Zwar zieht sich bei Dilthey ein Denken in teleologischen Erklärungsmustern durch, aber nicht so eindeutig und bruchlos, wie Amaral es darstellt⁴. Zudem lässt sich auch bei dieser Thematik – wie schon vorhin skizziert – in seinem Werk über die Jahrzehnte hinweg eine Entwicklung nachweisen, die mit religiös-idealistischen Vorstellungen beginnt, welche dann zunehmend von naturalistischen Erklärungen abgelöst werden: 1861 glaubt er noch, dass der Entwicklung der Lebewesen „ein göttlicher Zweck“ (in: Misch 1933, 155) innewohne. In den 70er Jahren ist dann von einer nicht näher bestimmten Entelechie als der treibenden Kraft die Rede, danach nur mehr von verschiedenen Zweckzusammenhängen, die in der Natur und in der Geschichte wirksam seien (siehe etwa das obige Zitat). Vereinzelt finden sich allerdings auch Passagen, in denen er im Widerspruch dazu teleologische Denkansätze kritisiert: „Die teleologische Betrachtung der Welt und des Lebens ist als eine auf einer einseitigen (...) Ansicht des Lebens beruhende Metaphysik erkannt.“ (VII, 291)

Amaral weist auf manch andere Unzulänglichkeiten, Widersprüche und Zirkelschlüsse in Diltheys *Philosophie der Philosophie* hin und schließt sehr kritisch, dass „er sich im Grunde doch nur im Kreise bewegt und eine Metaphysik der Metaphysik hervorgebracht (hat), (...) indem er auf ein metaphysisches Vorgehen zurückgriff, um die Gültigkeit der Metaphysik zu verneinen“ (290). Diese vernichtende Kritik trifft Dilthey jedoch nur, insofern und soweit er mit seinem Projekt einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Fundierung erhebt. Auch Makkreel sieht die Weltanschauungslehre eher kritisch. Sie „bleibt in vieler Hinsicht der am wenigsten befriedigende Teil der Philosophie Diltheys“ (1991, 395). Dennoch kommt ihr große Bedeutung zu, denn mit diesem Programm hat Dilthey eine wichtige Initialzündung für weitere Forschungen in diese Richtung gegeben.

⁴ Differenziertere Darstellungen zum Teleologiebegriff bei Dilthey sind in den Monographien von Makkreel (1991) und Diwald (1963) zu finden.

Bibliographie:

Amaral, Maria Nazaré (1989): Philosophie der Philosophie: ein wirksames Pflaster zur Heilung der vom historischen Relativismus geschlagenen Wunde? Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Herausgegeben von Frithjof Rodi, Band 6, S. 277 – 291.

Ciampi, Luc (1997): Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik, Göttingen.

Dilthey, Wilhelm (1965a): Das Erlebnis und die Dichtung, 14. Auflage, Göttingen.

-- (1962): Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Herausgegeben von Bernhard Groethuysen, 5. Auflage, Gesammelte Schriften, Band I, Göttingen.

-- (1990): Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Herausgegeben von Georg Misch, 1. Hälfte: Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, 8. Auflage, Gesammelte Schriften, Band V, Göttingen.

-- (1965): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Herausgegeben von Bernhard Groethuysen, 4. Auflage, Gesammelte Schriften, Band VII, Göttingen.

-- (1991): Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Herausgegeben von Bernhard Groethuysen, 6. Auflage, Gesammelte Schriften, Band VIII, Göttingen.

-- (1934): Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems, Herausgegeben von Otto F. Bollnow, Band IX, Leipzig.

-- (1997): Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitung und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870 – 1895), Herausgegeben von Helmut Johach und Frithjof Rodi, 2. Auflage, Gesammelte Schriften, Band XIX, Göttingen.

-- (1997): Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875 – 1894), Herausgegeben von Guy van Kerckhoven und Hans-Ulrich Lessing, Gesammelte Schriften, Band XXI, Göttingen.

Diwald, Hellmut (1963): Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte, Göttingen.

Ehrenmüller, Josef (2002): Zur Psychodynamik des Philosophierens. Eine empirisch-klinische Untersuchung an PhilosophiestudentInnen. Diplomarbeit, eingereicht an der Universität Wien.
Eissler, Kurt R. (1985): Goethe. Eine psychoanalytische Studie 1775 – 1786, 2 Bde., Frankfurt am Main.

Johach, Helmut (1995): Dilthey, Freud und die Humanistische Psychologie. Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Herausgegeben von Frithjof Rodi, Band 9, S. 32 – 65.

Lang, Peter Christian (1989): Dilthey, Wilhelm. In: Lutz, Bernd (Hg.): Metzler Philosophen Lexikon, Stuttgart.

Lembeck, Karl-Heinz (1996): Kantianismus oder Neukantianismus in Diltheys Psychologie? Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Herausgegeben von Frithjof Rodi, Band 10, S. 38 – 60.

Makkreel, Rudolf A. (1991): Dilthey – Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt am Main.

Marquard, Odo (1982): Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt am Main.

Misch, Clara (Hg.) (1933): Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852 – 1870, Leipzig.

Müller-Freienfels, Richard (1919): Persönlichkeit und Weltanschauung. Psychologische Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie, Leipzig und Berlin.

Rodi, Frithjof/Lessing, Hans-Ulrich (Hg.) (1984): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, Frankfurt am Main.

Schulenburg, Sigrid von der (Hg.) (1923): Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877 – 1897, Halle a. d. Saale.