

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

DILTHEY UND DIE ANTHROPOLOGISCHE WENDE DER PHILOSOPHIE

ABSTRACT. Przyłębski Andrzej, *Dilthey and the Anthropological Turn of Philosophy* [Dilthey i antropologiczny zwrot w filozofii] edited by M. Adamczak – „Człowiek i Społeczeństwo”, vol. XXXIV, Poznań 2012, pp. 209-219. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2518-8. ISSN 0239-3271.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) is known as the main representative of the so-called philosophy of life. His second important achievement was the hermeneutical theory of human sciences. The present article is an attempt at evaluating his research on the spiritual phenomenon which can be called an 'anthropological turn of philosophy' and which took place in the third decade of the 19th century (Scheler, Plessner, Cassirer, Heidegger, Gehlen). I explore the main categories of Dilthey's thinking about human existence in the cultural and historical world such as sense, meaning, aims, values, etc. and try to disarm the seeming contradiction between man's historicity ("What man is, only history tells") and the apriority of three main, temporally conditioned dimensions of man's life: cognitions (connected with the past), emotions (linked to the present) and volitions (directed to the future) that are similar and main spiritual faculties.

Andrzej Przyłębski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Instytut Kulturoznawstwa, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań, Poland.

EINLEITUNG

Das Ende der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts war durch wichtige Umgestaltungen innerhalb der europäischen Philosophie bezeichnet. Der großartige Auftritt Martin Heideggers im Jahre 1927, mit der Publikation seines Meisterwerkes *Sein und Zeit*, sowie die Abhandlungen von Cassirer, Jaspers, Scheler und Plessner – um nur die wichtigsten zu nennen – haben zu einem Durchbruch geführt, der nicht nur die akademische Philosophie wesentlich veränderte. Heidegger selbst dachte dabei eher an einer »ontologischen Wende« der Philosophie, die die Einseitigkeit der Orientierung der Philosophie auf das Phänomen des Wissens – und dadurch: auf Erkenntnistheorie, die die positiven Wissenschaften begründe sollte – aufheben sollte. Die Wirklichkeit – das »Sein« – sollte erneut, wie bei den Griechen, im Zentrum

der philosophischen Forschung stehen. Weil sich aber diese ontologische Wendung bei Heidegger als eine Fundamentalontologie verwirklichte, die wiederum eine »Existenzanalyse« beinhaltet, kann man meines Erachtens berechtigterweise über eine »Wende zum Menschen« sprechen. Der Mensch war dabei als konkrete, historische und lebendige Ganzheit aufgefasst, als ein Wesen, das dank der Sprache eine Welt um sich herum ausspannt. Max Scheler, der den anthropologischen Durchbruch mit seiner Abhandlung über *Die Stellung des Menschen im Kosmos* bestempelte, sah es nicht anders, indem er feststellt, dass Tiere in einer Umwelt leben, während der Mensch eine Welt hat.

So kam es in der dritten Dekade des vorigen Jahrhunderts zur Entstehung der philosophischen Anthropologie, und zwar nicht als eine Subdisziplin der Philosophie, die es seit jeher gegeben hatte, sondern als eine Grundausrichtung der Philosophie als solcher. Diese Erscheinung, die man als »anthropologische Wende der Philosophie« bezeichnen kann, nahm unterschiedliche Konturen: von einer Existenzphilosophie im Sinne Karl Jaspers über die Daseinsanalyse Heidegger und die inzwischen schon klassische Position Schelers bis auf die symbolische Kulturphilosophie Cassirers¹.

Die Rede über eine anthropologische Wende der Philosophie mag dabei umstritten werden. Es wird in diesem Kontext oft über eine »ontologische« (bzw. metaphysische) Wende gesprochen, die nicht nur mit dem Name Heideggers, sondern auch mit N. Hartmann verbunden wird. Weit etabliert ist die Rede über eine »linguistische« Wende, die zwar mit Wittgenstein begonnen hat, die aber durch die Hermeneutiken Heideggers und Gadamers fortgeführt wurde². Die Rolle, die die Hermeneutik Diltheys in diesem Prozess spielte, war bisher meines Erachtens nicht genügend beleuchtet. Die Lücke wenigstens zum Teil zu füllen ist die Aufgabe des vorliegenden Texts. Er beinhaltet Ergebnisse meiner Forschung, die ich dem breiteren Publikum darstellen möchte, um eine Diskussion über den Beitrag Dilthey zu dieser wichtigen Wende der abendländischen Philosophie anzufangen.

DILTHEYS HERMENEUTISCHE LEBENSPHILOSOPHIE IM KONTEXT DER EPOCHE

Die Schwelle zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert war durch eine Auseinandersetzung zwischen drei Hauptströmungen der Philosophie

¹ Es ist hier vielleicht sinnvoll zu erwähnen, dass die Schweizerische Gesellschaft für Philosophie im Mai 2012 eben diesem Phänomen eine spezielle Tagung gewidmet hat, eine Tagung, die den Titel „Anthropologische Wende der Philosophie“ trug.

² Es reicht aus an zwei wichtige Sprüche der beiden – „Sprache ist das Haus des Seins“ (Heidegger) und „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ – hinzuweisen.

jener Zeit: zwischen dem Neukantianismus, der Phänomenologie und der Lebensphilosophie geprägt. Philosophische Anthropologie ist eigentlich vor allem infolge der Entwicklung der phänomenologischen Forschung entstanden. Ich meine dabei nicht nur solche Denker, wie Max Scheler, sondern auch Martin Heidegger, Helmuth Plessner und Roman Ingarden. Dies scheint evident zu sein. Im Neukantianismus dagegen fand diese Umstellung von der Erkenntnistheorie zur Anthropologie kaum Platz³. Den Beitrag der Lebensphilosophie ist hier viel schwieriger einzuschätzen, denn bei jedem der Klassiker dieser Richtung – ich meine Bergson, Simmel und Dilthey – fällt er unterschiedlich aus. In diesem Text möchte ich mich auf den Lebensphilosophen Wilhelm Dilthey konzentrieren, und zwar aus dem Grund, dass sein Beitrag zur anthropologischen Wende der Philosophie, obwohl vergessen bzw. unentdeckt, evident zu sein scheint. Die Hauptthese dieses Aufsatzes lautet also: Für Dilthey, nicht anders als für Scheler oder Heidegger, steht Mensch – und zwar der „ganze Mensch“, d.h. ein leibliches und geistig-geschichtliches Wesen – im Vordergrund seines philosophischen Interesses. In beiden Hauptteilen seiner Theorie, d.h. in der hermeneutischen und in der lebensphilosophischen, versucht er diesem Standpunkt Rechnung zu tragen.

Jeder, der mit dem Werk von Dilthey in Berührung kommt, wird feststellen müssen, dass es – erstens – keine fertige, abgerundete Ganzheit bildet, sondern ein unabgeschlossenes Denkprozess bezeugt, der 1911, durch seinen unerwarteten Tod, unterbrochen wurde, und das es – zweitens – sich von drei großen Traditionen inspirieren lässt, um ein Versuch zu unternehmen, sie so weit wie es geht zu vereinigen. Mit den drei großen Traditionen meine ich die Transzendentalphilosophie Kants, die er im Wettbewerb mit den Neukantianern um eine vierte Kritik, »Kritik der historischen Vernunft«, ergänzen wollte, den absoluten Idealismus Hegels, dem er die Idee eines »objektiven Geistes« entlehnte und in seine Philosophie produktiv einarbeitete, und – als dritte – die in Werken von Schopenhauer und Nietzsche initiierte »Philosophie des Willens«, die er zu einer systematische betriebenen »Philosophie des Lebens« umgestaltete.

Die Aufgaben der Philosophie verband Dilthey eindeutig mit dem Erfassen dessen, was dem Bereich des Geistigen zugehört. Die Natur außer uns interessierte ihn wenig, er betrachtete sie als etwas, was dem Mensch fremd und unverständlich ist. Wir können sie zwar, mit Hilfe der geschickten Denkkonstruktionen, erklären, um sie einigermaßen zu beherrschen,

³ Um dies einzusehen reicht es, sich an die Titel der Hauptwerke von Windelband, Cohen, Natorp, Rickert oder Lask zu erinnern. Man kann in diesem Fall lediglich über eine »ontologische Wende« des badischen Neukantianismus reden, die im Spätwerk Rickerts manifest wird.

begreifen (bzw. verstehen) werden wir sie aber nie, im Unterschied zur Kultur und Geschichte, die die Sphäre der menschlichen Freiheit und Kreativität ist, und die dadurch unserem Verstehen zugänglich sein kann. Kultur ist für Dilthey die Artikulation des Lebens, präziser gesagt: des menschlichen Lebens. Ihre Forschung betreiben zahlreiche Wissenschaften – Dilthey bestand darauf, sie als Geisteswissenschaften, und nicht als Kulturwissenschaften oder Humanwissenschaften zu bezeichnen – die von der Philosophie unterstützt werden. Die Rolle der Philosophie ist dabei besonders wichtig, denn sie versucht, aufgrund der Ergebnisse der einzelnen Geisteswissenschaften die Fundamente des menschlichen Aufbaus der Kultur zu enthüllen, begrifflich aufzufassen. Der Titel des letzten, posthum erschienenen Hauptwerkes Diltheys – *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* – ist hier sehr bezeichnend.

Sein Vorhaben, Geisteswissenschaften philosophisch zu begründen, epistemologisch zu untermauern – und damit die angesagte *Kritik der historischen Vernunft* zu schaffen – verwirklicht er völlig anders als die Neukantianer der sog. Badischen Schule. Wie Schopenhauer oder Nietzsche glaubte er an die allmächtige Kraft der Vernunft nicht. Er ließ den irrationalen, d.h. den jede Vernunft überschreitenden Charakter der als »Leben« aufgefassten Wirklichkeit zu. Nicht die Vernunft, sondern das Leben war für ihn der Hauptbegriff und Hauptbezugspunkt. Und obwohl er bisweilen über Leben als organische Ganzheit sprach, es ist evident, dass seine Philosophie sich auf das menschliche Leben bezieht und darauf orientiert. Denn es ist das Menschenleben in der Geschichte, die Formen herausbringt, die für Philosophie interessant sind.

Seine deutliche Abgrenzung von der Transzendentalphilosophie sieht man darin, dass er sich eindeutig vom transzendentalen Subjekt distanziert. Erkennen geschieht ursprünglich und grundsätzlich im Dienst des Lebens, zunächst des Überlebens und dann der Steigerung des Lebens, und ist immer geschichtlich bedingt, kontextbezogen. »Transzendente Subjektivität« oder »reines Bewusstsein« in der Rolle der Grundlage der Erkenntnis ist für Dilthey weder geschichtlich noch leibhaftig verankert. Allgemein bekannt ist Diltheys Formulierung, in der er behauptet, dass in den Adern des Kantischen Subjekts kein echtes Blut, sondern ein verdünnter Saft von „Vernunft als bloßer Denktätigkeit“ fließt⁴. Ein so abstrakter Ausgangspunkt müsse verlassen werden. Deshalb platziert er an seiner Stelle einen historischen Menschen, einen Menschen aus Fleisch und Blut, mit allen seinen individuell, sozial und epochal bedingten Erlebnissen, Leidenschaften, Idealen,

⁴ Vgl. W. Dilthey, *Die Gesammelten Schriften* (weiter: GS), B. I, Stuttgart/Göttingen 1979, S. XVII,

Wertbeziehungen und Zwecksetzungen. Und mit einer damit verbundenen Erkenntnisperspektivität.

Diese Einstellung ist bereits in seinem ersten großen Werk, nämlich in der *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, vom 1883, sichtbar. In dieser Schrift wird auch seine Position zur Anthropologie manifest, was uns hier besonders interessiert. Anthropologie erscheint hier im Kontext einer noch fundamentalen Wissenschaft, die Dilthey postuliert. Es ist eine zergliedernd-beschreibende Psychologie – ergänzt später um eine Vergleichspsychologie – die als die theoretische Grundlage für die Erkenntnis dessen, was Menschen hervorbrachten, dienen soll. Anthropologie soll diese neue Psychologie begleiten. Der Vorrang der Psychologie ist klar verständlich: wenn vom »Satz der Phänomenalität« ausgegangen wird, der besagt, die Wirklichkeit sei uns im Erleben (in Erlebnissen, in Phänomenen) gegeben, dann muss eine Analyse der Erlebnisse (bzw. Akte des Bewusstseins) den theoretischen Primat genießen. Die von Dilthey als Alternative zur empirischen Psychologie vorgeschlagene Wissenschaft kann meines Erachtens als Antizipation der frühen Phänomenologie Husserls und Schellers betrachtet werden.

Eine so konzipierte Psychologie verbindet Dilthey mit Anthropologie. In einem im Jahre 1863 gehaltenen Vortrag über Logik und Wissenschaftssystem behauptet er sogar, dass Psychologie und Anthropologie die allgemeine, fundamentale Wissenschaft vom Geist bilden⁵. Ähnliche Formulierungen finden wir im Hauptwerk von 1883, wo Dilthey feststellt, dass „So aufgefasst, ist Anthropologie und Psychologie die Grundlage aller Erkenntnis des geschichtlichen Lebens, wie aller Regel der Leitung und Fortbildung der Gesellschaft“⁶. Bemerkenswert ist dabei, dass er in diesem Satz das Wort »ist« und nicht »sind« gebraucht, wodurch der Anschein entstehen mag, dass die beiden Disziplinen eigentlich *eins und das selbe* sind. Nun, wenn man sein zweites Hauptwerk einbezieht, scheint die Sache ein wenig komplizierter auszusehen. Im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* schreibt er, dass es keine Wissenschaften geben kann, die imstande wäre, den Reichtum des geistigen Menschenlebens auszuschöpfen. Am nächsten dazu ist ihm Anthropologie, die durch das Eindringen in die konkrete Beziehungen der kulturellen Erscheinungen und in die tiefen Strukturen der geistigen Lebens eines Individuums Formeln bzw. Grund-

⁵ Der vollständige Titel lautet: „Grundriss der Logik und das System der philosophischen Wissenschaften für Vorlesungen“ (ich zitiere es nach dem Text von Hans Ineichen unter dem Titel „Wilhelm Dilthey. Logische und anthropologische Grundlagen der Geisteswissenschaften“, in: F. Decher i J. Hennigfeld (Hg.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1992, S. 171).

⁶ W. Dilthey., GS I, S. 28. H. Ineichen, op.cit., S. 171.

sätze bilden kann, die dem Allgemeincharakter, die Wissenschaft also solche auszeichnet, am besten genügen⁷. In dem Sinne wäre Anthropologie eine Verallgemeinerung der Forschungsergebnisse der zergliedernd-beschreibenden Psychologie, d.h. der Bewusstseinstheorie, einerseits, und der Hermeneutik der Kulturen, d.h. der Lehre über Errungenschaften des objektiven Geistes, andererseits.

DIE DILTHEYSCHES AUFFASSUNG DER ANTHROPOLOGIE

Das anthropologische Modell, das Dilthey annimmt, beruht auf der Voraussetzung, dass Mensch ein biologisches Wesen ist, das in einer Umgebung überleben will. Diese Umgebung hat sowohl natürlichen wie sozialen Charakter. Der Satz „Die Welt des Menschen ist weniger eine Naturwelt, mehr eine soziale Welt“, zeigt, wie die er die Akzente setzt. Um dieses Ziel zu erreichen, muss der Mensch nicht nur seine Umgebung, die Wirklichkeit, erkennen, er muss sie fühlen, ihre Reize empfinden, und er muss in ihr handeln, seine Ziele verwirklichen. Das Sein des Menschen zeichnet im Vergleich zu anderen Lebenswesen das aus, dass in ihm drei Sorten von Erlebnissen koexistieren und zusammenwirken, die mit drei Einstellungstypen hinsichtlich der Wirklichkeit verbunden sind. Die wichtigste ist für Dilthey nicht die kognitive, sondern die emotionale Einstellung: Reagieren auf die Wirkungen der Umwelt, zunächst mit Gefühlen des Leidens/Schmerzes oder/und des Vergnügens/Genusses. Hier ist »der Geburtsort« der Bewertungen und der Werte. So verstandene, aus dem direkten Kontakt zur Wirklichkeit entstandene Gefühle binden den Mensch an ein »Jetzt« seiner Existenz, an die momentane Gegenwart. Andererseits zeigen sie uns auch das, was wir gern hätten, wessen »Ins-Sein-Treten« wir bestreben könnten. Dies führt mit sich das Bedürfnis nach Handlung, und damit – eine Zielsetzung, wodurch sich uns die Dimension des Künftigen und Gewollten öffnet.

Man kann nicht ohne Grund sagen, dass die beiden genannten Einstellungen zur Wirklichkeit auch bei den höheren Tieren vorhanden sind: sie empfinden sie und verhalten sich zu ihr. Auch wenn man dies bejaht, würde der Unterscheid zu den Menschen darin liegen, dass den Tieren die dritte der Dimensionen fehlt, die mit dem abstrakten, symbolisch vermittelten Denken nur dem Menschen gegeben ist. Die Reaktion auf Stimuli ist, wie es Ernst Cassirer deutlich betonte, beim Mensch durch eine Denkpause ge-

⁷ W. Dilthey, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS, B. VII, S. 331.

trennt, die das symbolische Denken möglich und bald nötig macht⁸. Dilthey bezeichnet diese Einstellung als die »gegenständliche Einstellung«: die menschliche Erkenntnis bildet Gegenstände, die intersubjektiv, d.h. unabhängig von individuellen, unwiederholbaren Erfahrungen mit einer Sache, diskutiert werden können. Damit entsteht ein objektives Wissen. Es ist aber, dies soll nicht vergessen werden, immer eine Erkenntnis dessen, was geschehen ist, weist also auf die Dimension der Vergangenheit hin. Diese Einstellung, die nach vielen Jahrhunderten der menschlichen Evolution in der Entstehung der modernen Wissenschaften resultiert, gibt dem Menschen einen unglaublichen Vorrang vor allen Tieren. Damit hörte sie aber nicht, in den zwei sonstigen Einstellungen verankert bzw. mit ihnen tief verbunden zu werden.

Alle drei oben genannten Dimensionen bestimmen eine allen Menschen gemeinsame – man könnte sagen: anthropologische – Grundstruktur. Diese Struktur kann bei jedem Menschen mit anderen Inhalten und anderen Intensitäten gefüllt werden, wodurch sich Unterschiede zwischen Individuen erklären lassen. Der Mensch der Tat unterscheidet sich durch Akzentsetzungen vom Menschen der Forschung oder vom jemanden, der sich der Kontemplation des Seins bzw. des Da-Seins, widmet. Es wäre aber kaum möglich, sich ein menschliches Wesen vorzustellen, bei der eine dieser Lebensdimensionen total fehlte. Diese gemeinsame Struktur des geistigen Lebens der Menschen konkretisiert sich jeweils zu etwas, was Dilthey als „erworbener Komplex des psychischen Lebens“ bezeichnet, und was – wenigstens teilweise – ein Ergebnis des Aufwachsens des Individuums in einer Kulturgemeinschaft ist.

Fühlen, Wollen und Erkennen – diese drei Grundelemente unserer Seinsstruktur, ersetzen bei Dilthey das, was man früher in den Begriff der Seele platzierte⁹. Ihre sowohl zeitliche wie auch sinnlogische Verbindung lässt, einerseits, das Zusammenwirken der »Vermögen der Seele« erklären, die man früher für voneinander unabhängig hielt. Andererseits bildet sie einen anthropologischen Grundbestand, einen Ausgangspunkt für das Verstehen der kultur-geschichtlichen Prozesse. Wichtig ist hier auch zu vermerken, dass Dilthey durch die Verzeitlichung der drei Einstellungen die Heideggersche Lehre über »Zeitigung des Daseins« antizipiert¹⁰. Es ist auch klar, dass Dilthey über Heidegger hinaus geht, denn er berücksichtigt in seiner Anthropologie den ganzen Mensch, auch die bei Heidegger fehlende

⁸ Vgl. E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New York 1945, Kap. II u. III.

⁹ Diese Meinung vertritt auch der bedeutende Dilthey-Forscher Hans Ineichen (vgl. op. cit., S. 174).

¹⁰ Vgl. hinzu: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (15. Aufl.), §§ 61-71.

Dimension der Leiblichkeit. Der Mensch Diltheys ist ein die Welt erfahrendes Wesen. Indem er von der Lebenserfahrung – und nicht von den Naturphänomenen, von der Naturerfahrung, wie Kant – den Ausgangspunkt nimmt, macht er das Subjekt-Objekt-Verhältnis zu etwas sekundärem. Dies führt zur Aufhebung eines geschlossenen Katalogs der apriorischen Kategorien, die die menschliche Erkenntnis – und dadurch seine Erfahrung – bestimmen sollten. Dilthey ist bewusster Anti-Apriorist: seine Auffassung der Kategorien der menschlichen Wirklichkeitserfassung situiert ihn in der Nähe von Friedrich Nietzsche. Sie sind für ihn eine erstarrte bzw. versteinerte Kristallisierungen der denkerischen Auseinandersetzungen mit der Welt, die Individuen und Gruppen in ihrem Leben sammeln, aber manchmal auch vergessen. Deshalb schlägt Dilthey anstelle einer apriorischen Kategorientafel die Annahme der Kategorien vor, die dem Ursprung und der Tragweite der in der Geschichte entstandenen Denkformen gerecht werden. Und er nennt eine Reihe solcher Kategorien, die er als Realkategorien bezeichnet (wie: Sinn, Wert, Ziel, Ideal), mit der Bemerkung, das sie ein offener Katalog bilden, denn das Leben lässt sich nicht in einem Begriffskorsett einsperren.

Besonders betonenswert ist auch dies, dass diese so aufgefasste Anthropologie die Möglichkeit der über- bzw. interkulturellen Verständigung der Menschen begründen kann. Mit ihr können wir fremde Kulturen verstehen, auch wenn dieses Verstehen nie vollkommen sein kann: eben weil sie von Menschen mit ähnlicher psychischen Grundstruktur gebildet worden sind. Dies gibt uns den ersten Ansatzpunkt, der besagt, dass wir mit fühlenden, wollenden und denkenden Wesen zu tun haben. Dies wiederum bildet die Bedingungsmöglichkeit einer interkulturellen Hermeneutik, die sich einem totalen Relativismus widersetzen kann, einer Hermeneutik, die sich auf der Idee der Einheit der menschlichen Vernunft stützt, diese Einheit jedoch nicht als etwas Vorgegebenes, sondern als etwas Aufgegebenes, prozesshaft Erreichbaren, begriffen wird. Das heißt: einer historischen Vernunft¹¹.

FAZIT

Wir nähren uns dem Schluss dieser kurzen Überlegung. All das, was ich ausgeführt habe, spricht, wie ich hoffe, für die Konklusion, dass Dilthey nicht nur einer der wichtigsten Theoretiker der Geisteswissenschaften und

¹¹ Die Idee einer hermeneutischen Vernunft hat Gadamer eingeführt, um sie der »absoluten Vernunft« Hegels gegenüber zu stellen. Vgl. meinen Beitrag hinzu: A. Przyłębski, „Rozum hermeneutyczny“, in: Z. Drozdowicz (Hg.), *Racjonalność w nauce i w życiu społecznym*, Poznań 2009, S. 39-53.

der Mitbegründer der Hermeneutischen Philosophie war, sondern auch als ein Geburtshelfer der anthropologischen Wende der Philosophie gelten kann¹². Das Zerreißen der spekulativen Rahmen der Hegelschen Auffassung der Geschichte als der Geschichte der absoluten Vernunft führt Dilthey zum Begreifen der Geschichte als ein offener Prozess, das durch spontane, freie Handlungen der Individuen und Gruppen gestaltet wird. Das menschliche Leben verwirklicht sich als historisch wandelnde Kulturgestalten. Die Mannigfaltigkeit der Kulturen bringt mit sich auch eine Pluralität der Rationalitätstypen. Dilthey versucht bekanntlich diesem Umstand mit einer Weltanschauungstypologie Rechnung zu tragen¹³. Der Mensch ist in seinen Augen sowohl ein Subjekt, wie ein Objekt der Geschichte. Ich glaube, dass man in seiner Lehre – wenn man sie als eine Einheit betrachtet – eine Dialektik der Lebensphilosophie und der Hermeneutik finden kann. Das Leben artikuliert sich, Lebensartikulationen werden verstanden, ihr Verstehen bedingt das erlebte Leben, die dadurch nicht mehr unreflektiert bleibt und neue, reichere Lebensartikulationen hervorbringt. Damit wird das Leben nicht nur auf einen Erlebnisstrom, auf etwas Vergehendes und Irrationales, reduziert, sondern es wird ebenfalls zu einem Medium, das eine gewisse Stabilität und Kontinuität gewährleistet¹⁴.

Die Position des »Sich-selbst-erlebenden-Lebens«, die Dilthey einnimmt und mit dem Terminus »Selbstbesinnung« bezeichnet, öffnet seiner Philosophie ganz neue Perspektiven. Das Zentrum wird damit der Bereich des erfahrenen Lebens, und das heißt: der eigenen Lebenspraxis. Dies bedeutet eine Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Lebens- und Welterfahrung. Seine beinahe – für jene Zeit – revolutionäre Sichtweise ist dennoch nicht frei von Problemen, auf die ich zum Schluss lediglich hinweisen möchte. Bezüglich der Begründung der Geisteswissenschaften hat Hans Ineichen nicht ohne Grund die Gefahr eines Widerspruchs gesehen, und zwar zwischen einer rein logischen und einer anthropologisch-psychologischen. Er warf Dilthey die Verwechslung bzw. Vermischung der Genese mit der Geltung vor. Die Richtung der Erkenntnistheorie Diltheys voll akzeptierend versucht Ineichen diese Gefahr zu minimieren, indem er auf den in der Phänomenologie herausgearbeiteten Begriff der Intentionalität hinweist, der eine Art Brücke zwischen diesen beiden Ordnungen sein könnte. Intentionalität hat immer eine subjektive Seite (bezieht sich auf ein Denken von

¹² Diese Meinung vertritt auch Gerhard Arlt in seinem Buch *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2001, S. 29.

¹³ Vgl. Diltheys Weltanschauungslehre, GS B. VIII, Stuttgart/Göttingen 1977.

¹⁴ Dieser Aspekt wird in zwei Büchern von Ferdinand Fellmann *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek b. Hamburg 1993 und *Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek b. Hamburg 1991 deutlich zum Ausdruck gebracht.

jemanden, auf jemandes Denken) und eine objektive Seite (betrifft einen gedachten Gegenstand, ist ein »Denken-über-etwas«)¹⁵. Dies könnte eine Lösung für das Problem andeuten. Man müsste aber, glaube ich, auch Gerhard Arlt recht geben, wenn er sagt: die Unentschlossenheit Diltheys zwischen einem epistemologischen (*questio iuris*) und einem anthropologischen (*questio facti*) Begründung der Geisteswissenschaften erwies sich historisch als sehr produktiv¹⁶. Sie öffnete den Weg für rasante Entwicklung der philosophischen Anthropologie, trotz der Proteste eines Husserls oder eines Heideggers.

Eine andere Schwierigkeit mit der Diltheyschen, anthropologischen Begründung der Geisteswissenschaften bestünde darin, dass man ihr eine Art Apriorismus vorwerfen kann. Indem Dilthey auf eine Tiefstruktur des menschlichen Seins hinweist, scheint er sich zum Problem des menschlichen Wesens zu äußern. Die drei Dimensionen – die empfindende, wollende und erkennende – wären eine Art unhistorischer Käfig, was mit Diltheys manifesten Historismus im Widerspruch stünde. Sein vielleicht berühmtester Satz lautet ja: Was der Mensch sei, sagt ihm nur die Geschichte. Diesem Einwand könnte, wie mir scheint, Dilthey in zweifacher Richtung Paroli bieten. Erstens könnte er sagen, dass dies nur eine vorläufige, denn: wissenschaftliche, Aufteilung einer ursprünglichen Einheit des Lebens ist. Es ist gar nicht ausgeschlossen, dass es andere Aufteilungsmöglichkeiten dieser Einheit gibt oder künftig geben wird. Und zweitens könnte er antworten: mein Konzept werde erst dann fallen, wenn wir uns ein noch menschliches Wesen der Zukunft vorstellen können, dem eine dieser Dimensionen komplett fehlen würde. Es scheint aber, dass solange Menschen leiblich und sterblich sein werden, und das heißt: durch biologische Bedürfnisse, durch den Kampf ums Leben und durch Lebensgestaltung bezeichnet werden, solange die Zusammenwirkung der drei Elemente unabdingbar sein wird. Denn nur sie kann einen Erfolg garantieren.

Man darf berechtigterweise annehmen, dass es in der 30er Jahre des vorigen Jahrhunderts so etwas wie „anthropologische Wende der Philosophie“ gegeben hat. Sie war nicht nur durch die Abhandlungen der drei Klassiker der philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen) zustande gebracht, sondern durch eine Reihe Denker durchgeführt, die den Titel »Anthropologie« gar nicht im Schilde trugen (u. a. Cassirer, Jaspers, Heidegger).

Philosophische Anthropologie war also ein Ausdruck der wesentlichen Weichenstellung der europäischen Philosophie am Anfang des 20. Jahr-

¹⁵ Vgl.: H. Ineichen, op.cit., S. 177-178.

¹⁶ Vgl.: G. Arlt, op.cit., S. 38.

hunderts, auch wenn ihr Impetus, in expliziter Form, mit der Zeit schwächer wurde. Diese Wende war nach dem zweiten Weltkrieg im Rahmen der hermeneutischen Philosophie, der Kulturphilosophie und der Sprachphilosophie weiter geführt. Die hermeneutische Lebensphilosophie Diltheys war ohne jeden Zweifel ein Teil dieses Prozesses. Und auch wenn seine Schriften nur eine „Minimalanthropologie“ beinhalten, trugen sie dennoch zu einem Umbruch bei, in dessen Rahmen der konkrete, leibhaftige und historische Mensch, in allen Facetten seines Lebens – und nicht das bloße Sein oder das reine Wissen – zum Hauptobjekt der Philosophie wurde. Zum Problem dieser Minimalanthropologie wird, dass sie aus einer merkwürdigen Verbindung des Historismus („Was der Mensch sei, sagt ihm nur sein Geschichte“) und des Apriorismus (Zeitlichkeit ist das Wesen des Menschen) resultiert, die aufgeklärt werden muss. Zum ihrer Errungenschaft gehört meines Erachtens die Schaffung der Grundlage für eine interkulturelle Hermeneutik, die fern von der eurozentrischen Überheblichkeit und dem postmodernen Relativismus, der alle Kulturen gleich macht, zum besseren Verständnis des menschlichen Seins in der und durch die Kultur beitragen kann. Dabei soll nicht in Vergessenheit geraten, dass Dilthey der Erfinder des von Paul Ricoeur – gegen Heideggers Existenzanalyse – vorgeschlagenen »langen Wegs« gewesen ist, eines Wegs über die Kulturphilosophie und die Kulturwissenschaften.