

Diltheys Denken des Lebens

Werner Stegmaier

I. Die Paradoxierung des Denkens durch das Leben

Wer über das Leben als solches nachdenkt, sucht einen Standpunkt jenseits des Lebens, um es sich von dort vor Augen bringen und im ganzen überblicken zu können. Aber er/sie bleibt dabei natürlich, um überhaupt nachdenken zu können, ein Teil des Lebens, bleibt mitten im Leben. So hat, wer über das Leben im ganzen nachdenkt, das Leben zugleich vor sich und hinter sich, vor sich als Gegenstand seines Nachdenkens und hinter sich als Bedingung seines Nachdenkens. Das Leben, wenn es Gegenstand des Denkens wird, ist immer auch dessen Randbedingung, es ist Randbedingung seiner eigenen Vergegenständlichung durch das Denken. So versetzt das Leben das Denken, das es sich zum Gegenstand macht, in einen logischen Zirkel, den es nicht auflösen kann: es blockiert das Denken durch eine Paradoxie.

Das klassische Beispiel einer solchen Paradoxie ist der Kreter, der sagt, daß alle Kreter lügen: sagt er die Wahrheit, so lügt er, er widerspricht sich selbst. Doch ein Kreter kann natürlich ohne weiteres sagen, daß alle Kreter lügen, und es könnte durchaus einen Sinn haben, es zu sagen: etwa, wenn einschlägige Erfahrungen mit seinen Landsleuten ihn dazu gebracht hätten, in diesen nur noch Lügner zu sehen, und dabei muß er sich selbst nicht einmal ausnehmen. Jeder würde ihn verstehen (ohne ihm deshalb schon zuzustimmen). Anstößig ist seine Aussage offenbar nur für ein *bestimmtes* Denken des Denkens, für das Denken, das man das „logische“ nennt. Für dieses logische Denken wird geltend gemacht, daß es unabhängig von allen Gegenständen, die es denkt, und von allen Randbedingungen, unter denen es denkt, nur seinen eigenen Regeln folgt. Diese Regeln aber lassen einen „logischen Zirkel“ nicht zu, und so wird es paradoxiert, wenn es versucht, über das Leben selbst nachzudenken, dem es doch ebenfalls zugehört und das ebenfalls seine Randbedingung bleibt.

Das logische Denken wird durch das Leben paradoxiert, *weil* es dem Leben entzogen und als Denken jenseits des Lebens gedacht wird. Als oberste Regel des logischen Denkens gilt seit Aristoteles, daß es sich selbst nicht widersprechen, daß es demselben Gegenstand zu derselben Zeit in derselben Hinsicht nicht Entgegengesetztes zusprechen darf. Aristoteles nennt diese Regel in seiner Ersten Philosophie, der später so

genannten *Metaphysik*, das sicherste Prinzip.¹ Aber natürlich kann man demselben Gegenstand *zu verschiedenen Zeiten* (also unter verschiedenen Randbedingungen) Entgegengesetztes zusprechen (vorher hat er gelogen, jetzt lügt er nicht), und auch dann denkt man noch. Man denkt dann unter Lebensbedingungen. *Wie* man unter Lebensbedingungen denken kann, wie man denken kann, *dass* immer etwas anders wird und *während* immer etwas anders wird, ist der Hauptgegenstand von Aristoteles' Erster Philosophie.² Die Logik ist demgegenüber eine begrenzte Wissenschaft unter begrenzten Voraussetzungen, eine Wissenschaft unter Ausschluß der Zeit, des Immer-anders-Werdens des Lebens; sie gilt nur unter feststehenden Randbedingungen.

Der Horizont der Logik ist demnach enger als der Horizont des Lebens; das Leben lässt zu, was die Logik verbieten muß. Das Leben und sein Immer-anders-Werden aber ist das, was das Denken dauernd beschäftigt, worin es beim Denken im allgemeinen geht. Wir können gar nicht anders, als *im Leben über* das Leben nachzudenken, und wir tun es unablässig. So aber müßten wir auch denken können, *wie* wir das tun, wie wir *im Leben über* das Leben nachdenken können, ohne dabei von Paradoxien blockiert zu werden. Nicht erst Aristoteles hat daran gearbeitet, und nach ihm sind immer neue Versuche gemacht worden. Sie blieben schwierig, weil das Denken, um das Leben zu denken, sich unvermeidlich von ihm unterscheiden, sich in irgendeiner Weise von ihm abheben muß, wiewohl es ihm weiterhin zugehört. So konnten und mußten immer wieder neue Paradoxien entstehen. Man könnte die Geschichte des europäischen Denkens im ganzen als Geschichte immer neuer Versuche beschreiben, über solche Paradoxien hinwegzukommen, um dem Leben nachzukommen, als Geschichte immer neuer Paradoxien und ihrer immer neuen Entparadoxierungen.³

II. Denken im Horizont des Lebens

Kant konnte noch davon ausgehen, daß „die Logik“ einen „sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei“ und daß sie „seit dem Aristoteles“ im wesentlichen „geschlossen und vollendet“ sei.⁴ Durch Kant selbst aber war die Logik in Bewegung geraten; ihre vermeintlich „sicheren“ Voraussetzungen wurden selbst strittig.

¹ Aristoteles, Met., IV 3, 1005 b 9 ff.

² Vgl. Stegmaier, 1995.

³ Vgl. Esposito, 1991, und Luhmann, 1991. Ein gutes modernes Beispiel für „Paradoxiemanagement“ geben die Menschenrechte ab: vgl. Luhmann, 1995.

⁴ Kant, KrV, B VIII.

Während des 19. Jahrhunderts verlor sie ihre Einheit, unterschiedliche Ansätze der Logikbegründung, unterschiedliche „Logiken“ wurden möglich.⁵ Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* führt nicht nur unter dem Stichwort „Logik“ (der traditionellen, an Aristoteles orientierten Logik) vielfältige historische Bedeutungsverschiebungen an, sondern stellt *daneben* noch eine ganze Reihe neuerer „Logiken“, die „transzendentale“, „(spekulativ-)dialektische“, „historische“, „dialogische“, „hermeneutische“ usw. mit wiederum vielfältigen historischen Bedeutungsverschiebungen.⁶ Sie lassen sich nicht auf *eine* Logik mit einheitlichen Regeln zurückführen; Logiken gelten heute als spezifische Logiken für spezifische Bedürfnisse. Diese Vervielfältigung der Logik nach vielfältigen Bedürfnissen hatte Wilhelm Dilthey (1833 - 1911) vor Augen, als er den Begriff des „Lebens“ selbst zu einem Haupt- und Leitbegriff seines Philosophierens machte. „Die Vollkommenheit der Logik, obwohl einmütig von den bedeutendsten Denkern angenommen,“ war für ihn zu der „Illusion“ geworden, die sie bis heute geblieben ist.⁷

Um den Paradoxien zu entgehen, die das Leben dem Denken bereitet, kann man seinen Begriff eingrenzen, es so oder so „definieren“. Auch Dilthey tut das. Definiert man „Leben“ z. B. biologisch als eine Form der Selbstorganisation, dann hat man „das“ Leben in einer so begrenzten Gestalt vor sich, daß man es ungestört vom Leben im übrigen, hier vor allem vom Leben des Beobachters, beschreiben kann. Und doch nicht ganz ungestört: denn es bleibt ja auch hier dabei, daß auch der Beobachter „lebt“, so daß seine Beobachtungen von seinem „Erleben“ abhängen und darum wieder zirkulär sein könnten. Dasselbe gilt für psychologische und soziologische Eingrenzungen („Seelenleben“, „Leben der Gesellschaft“). Es gilt auch für transzendentale Bestimmungen des Lebens: erhöht man das Leben über alles biologisch, psychologisch und soziologisch bestimmte Leben hinaus zu einem jenseitigen, zeitlosen, „wahren“ Leben, so ist auch dieses „wahre“ Leben vom zeitlichen Leben her gedacht und darum nur scheinbar über die Paradoxien des zeitlichen Lebens erhaben.

Bei allen Definitionen des Lebens bleibt das, was es definiert, selbst undefiniert und ist dennoch Teil des Definierten, des Lebens. Definitionen des Lebens, welcher Art sie auch sein mögen, helfen darum nicht aus den Paradoxien heraus, in die das Denken beim Denken „des“ Lebens gerät. Es ist zuletzt immer eine undefinierte und undefinierbare

⁵ Vgl. Frank, 1997.

⁶ Historisches Wörterbuch der Philosophie V, Sp. 357 ff.

⁷ Dilthey, Ges. Schriften XIX, 2. Zitierweise im folgenden: im Text unter Angabe von Band und Seite.

Art von Leben, die dem Denken ermöglicht, es zu definieren, die es überhaupt denken läßt. Man kann freilich auch dies als Definition betrachten, als eine Art von negativer Definition, in etwa dem Sinn, in dem man von „negativer Theologie“ spricht. Die negative Theologie spricht von Gott im Wissen, daß sie sich von ihm keinen Begriff machen kann. Dilthey sagt über das Denken des Lebens: „hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen“ (V, 5). Es kann sich nicht über das Leben stellen, um sich einen Begriff von ihm zu machen. Es kann wissen, daß es beim Denken des Lebens an eine Grenze gerät, über die es nicht hinausdenken kann und die dennoch Bedingung seiner eigenen Möglichkeit ist. So gesehen, macht das Denken des Lebens eine neue Kritik der Vernunft notwendig.

III. Kritik der historischen Vernunft

Im Rückblick auf seine „Lebensarbeit“ nennt Dilthey Kants „Ausgangspunkt in dem Problem der Allgemeingültigkeit des Wissens, der Notwendigkeit und Allgemeinheit der logischen und mathematischen Wahrheiten, seine Begründung der Naturwissenschaften auf sie, aber zugleich die Einschränkung des Wissens auf das Erfahrbare“ die „Grundlage“ seiner Entwicklung (V, 5). Der „herrschende Impuls“ in seinem philosophischen Denken aber sei gewesen, „das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen. Mich verlangte, in die geschichtliche Welt immer tiefer einzudringen, um gleichsam ihre Seele zu vernehmen; und der philosophische Zug, den Eingang in diese Realität zu finden, ihre Gültigkeit zu begründen, die objektive Erkenntnis derselben zu sichern, dieser Drang war für mich nur die andre Seite meines Verlangens, in die geschichtliche Welt immer tiefer einzudringen. Das waren gleichsam nur die zwei verschiedenen Seiten der so entstehenden Lebensarbeit.“ (V, 4) Sollte nun aber die Realität der geschichtlich-gesellschaftlichen oder, mit Hegels Begriff, „geistigen Welt“, fährt Dilthey fort, gerechtfertigt werden, „so bedurfte es dazu vor allem einer Kritik der Lehre Kants, welche die Zeit zu einer bloßen Erscheinung machte und damit das Leben selbst.“ (V, 5) Die Zeit und damit das Leben selbst durften nicht mehr nur als Gegenstände, sondern mußten zugleich als Bedingungen des Denkens verstanden werden. Das aber bedeutete, daß das Denken selbst vom Leben selbst her neu gedacht, seine „objektive Geltung“ neu „dargetan“ werden mußte: „Das Leben ist uns nicht unmittelbar, sondern aufgeklärt durch die Objektivierung des Denkens gegeben. Soll nicht die objektive Auffassung des Lebens dadurch, daß sie durch die Operationen des Denkens hindurchgeht, zweifelhaft gemacht werden: so muß die

objektive Geltung des Denkens dargetan werden. Es handelt sich nicht um seine Genesis, seine Geschichte, sondern um das Enthalterein von Leistungen in ihm - um *Fundierung* -, welche es mit der Wahrnehmung verbinden.“ (V, 5) Es handelte sich um die *Begründung des Denkens selbst vom Leben her*, das es grundsätzlich nicht begründen kann. Dilthey ließ sich auf die Paradoxierung des Denkens durch das Leben ein, indem er das Denken selbst neu zu fassen versuchte.

Er ging dabei, etwa im Vergleich zu Nietzsche, der verwandte Interessen verfolgte,⁸ stets behutsam und zurückhaltend zu Werke. Er hatte sich schon 1860 eine „neue Kritik der reinen Vernunft auf Grund unserer historisch-philosophischen Weltanschauung“ vorgenommen.⁹ In der Widmung seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [EG] von 1883 an den Grafen Paul Yorck von Wartenburg, mit dem er den Plan gemeinsam weiterentwickelt und „damals noch als Kritik der historischen Vernunft zu bezeichnen“ gewagt hatte, nahm er den Titel vorsichtig wieder zurück. Er beschränkte sich im weiteren auf den, so der Untertitel der EG,¹⁰ „Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte“. Die diesem Studium gewidmeten Geisteswissenschaften aber verstand er ihrerseits als Wissenschaften vom Leben in einem nicht schon begrenzten Sinn.

IV. Hermeneutik von Erlebnissen

Im späteren Werk, vor allem in den unter dem Titel *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [AWG] nach seinem Tod gesammelt herausgegebenen Studien,¹¹ stellte Dilthey die Grundlegung der Geisteswissenschaften als Problem einer „Hermeneutik“ der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt dar. In der Hermeneutik geht es ebenfalls darum, etwas, das man nicht hinreichend verstehen kann, dadurch besser zu verstehen, daß man auf seine eigenen Verstehensbedingungen reflektiert. Auch hier ist man sich des „logischen Zirkels“ bewußt, in den man dadurch gerät, und nimmt ihn hin. Dennoch hält die hermeneutische Einstellung daran fest, daß sie einen von ihr unabhängigen Gegenstand vor sich hat, dem sie sich im Erkennen annähern kann, im Gegensatz zur kritischen Einstellung, der es um Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens überhaupt geht und die von diesen aus erst Kriterien der Gegenständlichkeit von Gegenständen

⁸ Vgl. Stegmaier, 1992.

⁹ [Dilthey], 1933, 120.

¹⁰ Ges. Schriften I.

¹¹ Ges. Schriften VII.

konzipiert. In hermeneutischer Einstellung entwickelte Dilthey die Trias „Erlebnis - Ausdruck - Verstehen“, in deren „Lebendigkeit“ weithin die maßgebliche Entfaltung seines Begriffs des Lebens gesehen wird. Er hoffte, das Problem des Denkens des Lebens auf diese Weise methodisch auflösen, die Paradoxierung des Denkens durch das Leben überwinden zu können. Er sah jedoch bald, daß die Paradoxie dadurch nur verschoben wurde.

„Erlebnisse“ sollen Teile des Lebens sein, aber wie gegebene Gegenstände erkannt werden können. Unabhängig vom Leben im übrigen soll beobachtet und beschrieben werden können, auf welche Weise sie zum „Ausdruck“ kommen und auf welche Weise wiederum ein „Verstehen“ ihres Ausdrucks möglich ist. So soll der Begriff des Erlebnisses es möglich machen, das Leben selbst als begrenzten Gegenstand zu denken und dadurch die Paradoxierung des Denkens durch das Leben zum Verschwinden bringen. Es kann dann, so Dilthey in Notizen aus dem Nachlaß, eine „Methode“ gebildet werden, „welche auf das Erfassen und das Ausschöpfen des Erlebens gerichtet ist“: er faßt sie als „Aufklärung, Abbildung und Repräsentation in diskursiven Leistungen“ des Denkens zusammen (VII, 224). Doch die Paradoxie kehrt darin wieder: „Da das Erleben unergründlich ist und kein Denken hinter dasselbe kommen kann, da das Erkennen nur an ihm selbst auftritt, da das Bewußtsein über das Erleben sich mit diesem selber immer vertieft, so ist diese Aufgabe [sc. das Erfassen und das Ausschöpfen des Erlebnisses] unendlich, nicht in dem Sinn nur, daß sie immer weitere wissenschaftliche Leistungen fordert, sondern in dem, daß sie ihrer Natur nach unauflöslich ist.“ (VII, 224 f.) Darum muß, fährt Dilthey fort, das „Verstehen“ hinzutreten, als „eine ebenso ursprüngliche Aufgabe, wenn sie auch das Erleben als Methode voraussetzt.“ (VII, 225) Doch das Ergebnis ist wieder dasselbe. Das Verstehen ist, wie Dilthey an einer anderen Stelle schreibt, „nicht einfach als eine Denkleistung aufzufassen“, es ist „Transposition, Nachbilden, Nacherleben“ - „in allem Verstehen [ist] ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden. [...] der logischen Behandlung des Verstehens [sind] durch dessen Natur Grenzen gesetzt“ (VII, 218). Mit dem Verstehen, notiert Dilthey an einer weiteren Stelle, „ist es wie mit dem Leben selbst“. Ich habe mir den inneren Zusammenhang eines Textes, der „selbst nicht zeitlich ist“, klargemacht. „Ich schreite voran, und das Vergangene verliert seine Klarheit und Bestimmtheit.“ So sind „die Grenzen des Verstehens“ auch die Grenzen des Lebens; sie liegen „in der Art des Gegebenseins“. Begrenzte Gegenstände des Verstehens können wie das

Leben im ganzen dem Denken nicht „als feste, in der Anschauung auftretende Größe zugrunde gelegt“ werden (VII, 226 f.).

V. Leben als kritischer Begriff

Das Grundproblem bleibt so eine Kritik der historischen Vernunft. In Diltheys Versuch, sie auszuführen, also in der Ausarbeitung der EG, werden darum die Dimensionen seines Begriffs des Lebens am schärfsten deutlich. Dilthey hatte nur einen „Ersten Band“ der EG erscheinen lassen. Er enthält vor allem eine historisch-systematische Kritik der Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Der Zweite Band sollte dann, wie Dilthey in der Vorrede zum Ersten sagt, seine „Erörterungen über die letzten Fragen der Philosophie“ abschließen (I, xx). Er arbeitete beharrlich daran, kam aber nicht dazu, ihn zu vollenden. Die Vorarbeiten sind jedoch erhalten und inzwischen herausgegeben worden.¹²

Dilthey beabsichtigte in der EG zunächst, wie die Widmung andeutet, nicht mehr eine grundlegend neue Kritik der Vernunft, sondern nur noch eine Ergänzung zu Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Wie Kants Kritik der reinen Vernunft die Wissenschaftlichkeit der Naturwissenschaften, so sollte eine Kritik der historischen Vernunft die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften sichern. Dilthey war dennoch deutlich, daß eine Kritik der Vernunft nicht *neben* einer andern möglich ist; Vernunft kann nicht im Hinblick auf die Naturwissenschaften rein, im Hinblick auf die Geisteswissenschaften geschichtlich sein. So ließ sich die Begrenzung nicht einhalten; die Vernunft erwies sich für Dilthey im ganzen als geschichtlich, und die Kritik der historischen Vernunft mußte, auch wenn sie nicht zu Ende kam, an die Stelle der Kritik der reinen Vernunft treten. Dilthey spricht im Text denn auch programmatisch von einer Erweiterung, Änderung und Umbildung des „logischen Ideals“ überhaupt; die „Einschränkung“ der Kritik der historischen Vernunft auf die Grundlegung der Geisteswissenschaften *neben* der der Naturwissenschaften sollte nur für die spezifische „Aufgabe dieser Einleitung“

¹² In: Ges. Schriften XIX, hg. von H. Johach und F. Rodi, unter dem Titel: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870 - 1895), Göttingen 1982. Bereits 1977 wurden, ebenfalls von H. Johach und F. Rodi, die Vorarbeiten zum Ersten Band als Bd. XVIII ediert. Vgl. auch den von H.-U. Lessing und F. Rodi 1990 hg. Bd. XX: Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864 - 1903).

gelten (I, 116-119). Den *Begriff* der Kritik der historischen Vernunft ersetzt er durch den Begriff der „Selbstbesinnung“ (I, 116, 120), den er auch später vorwiegend gebraucht. Er will sich durch ihn von allen „Abstraktionen“ distanzieren, in denen sich Kant und „die ganze neu-kantische Philosophie“ bewege (XIX, 43); der Begriff der Selbstbesinnung zeigt an, daß das Denken seine Selbstgewißheit verloren hat und sich neu auf seine geschichtlichen Bedingungen und den Wandel seiner Funktionen besinnen muß.

In den Ausarbeitungen zum Zweiten Band der EG vertiefte sich Dilthey die Ebene der Grundlegung so, daß es ihm ausdrücklich um „alle Wissenschaft“ geht (XIX, 82). Er zieht alle Wissenschaften heran, die für das Verständnis des Lebens von Bedeutung sein können, neben der Biologie, der Psychologie und der Soziologie auch die Ethnologie und die historischen Wissenschaften. Eine „plausible Philosophie“ müsse „alle gesicherten positiven Tatsachen und Gesetze als Voraussetzungen“ verwenden (XIX, 307), also alle positiven Wissenschaften heranziehen dürfen, jedoch ohne sich auf eine von ihnen allein zu stützen. Ausdrücklich warnt Dilthey davor, „das“ Leben wiederum zu metaphysizieren, wie es in der sogenannten „Lebensphilosophie“ geschah, der er selbst oft zugerechnet wird.¹³ Leben ist für ihn „nichts Metaphysisches, Substantiales“ (XIX, 308). „Wir wissen“, schreibt er im AWG, „von keinem erlebbaren oder erfahrbaren Träger des Lebens.“ (VII, 334) Er will das Leben „in seiner unergründlichen Tiefe, in seinem unergründlichen Zusammenhang sichtbar machen“, damit aber „nicht Mystik [...] befördern“ (XIX, 330).

Er konzipiert seinen Begriff des Lebens so, daß er einerseits allen Auffassungen des Lebens in der Philosophie und den Wissenschaften Raum gibt, andererseits aber auch all diese Auffassungen zur Disposition stellt. So ist sein Begriff des Lebens ein kritischer Begriff. Er hat den Sinn, alle Begriffe, durch die „das“ Leben festgelegt werden soll, in Bewegung zu halten. Sie werden in seinem Horizont zu Hypothesen, die das Leben ordnen, aber immer wieder durch andere ersetzt werden können. Das gilt ebenso für Begriffe der Naturwissenschaften. „Die Denkmittel: Masse, Kraft, Atome haben für den Denkzusammenhang nur die Bedeutung, die Ordnung der Erfahrungen zu ermöglichen. Eine Realität außerhalb des Denkens kann für sie nicht erwiesen werden.“ Auch Begriffe wie „Substanz, Ursache, Materie, Seele“ gelten nicht über den Lebenszusammenhang hinaus, in dem sie erworben wurden. Isoliert man sie aus ihm, werden sie zu „metaphysischen Einbildungen“ und als solche „notwendig unentrinnbar widerspruchsvoll“ (X, 42 f.).

¹³ Vgl. *Das Wesen der Philosophie* (1907), in: Ges. Schriften V, 351 ff.

VI. Denken als befreieende Lebenstätigkeit

Der Begriff des Lebens hat so bei Dilthey eine befreieende Funktion: „Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; der Geist wird souverän allen Spinneweben dogmatischen Denkens gegenüber.“ (VII, 290 f.) Er ist ein zeitlicher, geschichtlichen Verschiebungen offener und sich durch solche Verschiebungen erst bestimmender Begriff. Jede seiner „Abgrenzungen“ schließt etwas aus, das doch zu ihm gehört und wieder in ihn einbezogen werden muß: „Die Abgrenzung der Lebenseinheit ist nur da, weil das Andere, von ihr Unabhängige da ist.“ (XIX, 354) Er ist darum ein Begriff, den das Denken nicht zu Ende denken kann.

Leben ist, so Dilthey, im „Lebensgefühl“ gegenwärtig (XIX, 308). Es ist ein Gefühl, das durch Tätigkeit entsteht und gesteigert wird. Selbst unbestimmt und unbestimmbar, leitet und begleitet es alle Tätigkeiten. Dies aber war die „Leistung“ (ebd.), die Kant dem „Ich denke“ zugeschrieben hatte, das „alle meine Vorstellungen begleiten können“ muß¹⁴ und ebenso nur die Einheit von Tätigkeiten anzeigt. Kant schließt aus, daß „ich ein so vielfarbiges Selbst haben“ kann, „als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin“,¹⁵ Dilthey läßt es zu. Er löst „das Selbst“ aus der festen Verbindung mit dem Denken. Das Selbst ist nicht mehr als „ein Zusammengehören und zum selben Ziele Wirken“ (XIX, 308), an einen Leib gebunden, Reizen ausgesetzt und in allem dem „großen Gesetz des Lebens“ unterworfen, das „subjektiv“ auf „Triebbefriedigung und Gefühlsgleichgewicht“, „objektiv“ auf „individuelle Erhaltung und Fortpflanzung“ drängt (XIX, 309).

Es wird am stärksten, darin stimmt Dilthey mit Schopenhauer überein, als Wille erfahren. Jeden „Kraftaufwand“, notiert er für seine Vorlesungen zur Ethik, rechnen wir einem Willen zu. Doch wir erfahren einen „Willensaufwand“ in uns nicht, wie Schopenhauer es darstellte, als Leiden, sondern als „Freude“. Die „Freude an jeder Kraftäußerung“ ist, so Dilthey, eine „Freude des Willens an sich selbst“. Sie bedeutet „Steigerung des Lebensgefühls“ (X, 60) und ist darum „das große Prinzip des tätigen Lebens“ (X, 87 f.).

Danach ist Denken eine Tätigkeit des Selbst, das zugleich Gefühl und Wille ist. Es ruht nicht in sich, wie formale Logiken es erscheinen lassen, sondern „ist jederzeit vom Willen geleitet, der das Wirkliche ergreifen will; eben dadurch ist es Denken.“ (XIX, 264) Schon Hegel hatte geltend gemacht, daß A nicht A bleibt, wenn B von ihm prädiziert wird, es soll nur A bleiben; das Denken, so Dilthey, will etwas als etwas festhalten,

¹⁴ Kant, KrV, B 131 f.

¹⁵ Ebd., B 134.

auch wenn und gerade weil es sich unter Lebensbedingungen unablässig ändert, denn nur so kann es zu festen Ordnungen kommen. Es dient dadurch in vielen Fällen dem Leben. In anderen Fällen aber kann es solche festen Ordnungen bis in seine ersten Voraussetzungen hinein wieder auflösen wollen, um andere zu schaffen, und auch dadurch kann es dem Leben dienen.

Die Philosophie muß beide Möglichkeiten offenhalten. Sie darf nicht selbst schon von einer Abstraktion des Denkens ausgehen, sondern muß stattdessen dessen jeweilige Lebensbedingungen analysieren. Gegenüber der wissenschaftlichen Abstraktion, die „absieht und *einen* Tatbestand zurückbehält“, muß die philosophische Analysis „die Mehrheit von Tatbeständen, welche die Faktoren eines Komplexen bilden, aufzufassen“ suchen (XIX, 268). Während, wie Dilthey in seinen Vorlesungen zur Pädagogik sagt, „die Spekulanten Einheit im Anfang erklügeln“, muß die Philosophie davon ausgehen, daß „Intelligenz ursprünglich ein Mannigfaches“ und „das Viele in ihr das Erste“ ist (IX, 221). Auf der Grundlage einer solchen Analyse wird sie dann mit einer beschreibenden und genetischen Methode konkret erfassen können, wie Denken „Erkennen, d. h. aus dem Fluß der Wahrnehmungen das Wirkliche heraus erkennen,“ werden kann (XIX, 230 f.).

Dilthey entwirft, um das Denken im Horizont des Lebens zu denken, das Programm einer umfassenden Intelligenzforschung, das jedoch Programm bleibt. Er lehnt sich dabei stark an Schleiermachers *Dialektik* an. Für die Entwicklung der logischen Form sollen komplementär Begriffe als „Produkte des Denkens“ und das Urteil als „lebendige Funktion des Denkens“ behandelt (XIX, 238) und insbesondere das Ineinandergreifen von Denken und Sprechen untersucht werden (XIX, 250-252). Zugleich sollen auch die neuesten physiologischen und psychologischen Forschungen und zeitgenössische Entwürfe der Logik wie die von Lotze, Helmholtz, Wundt und Sigwart herangezogen werden.

Die „Grenze der logischen Wissenschaft“ überhaupt (XIX, 242 f.) ist, so Dilthey, die „Evidenz“ oder das eigentümliche und unverwechselbare „Überzeugungsgefühl“, an das alle formalen Logiken appellieren: „Daß ein Schluß richtig sei, dafür gibt es in letzter Leistung keinen Beweis als die Evidenz oder das Überzeugungsgefühl, von welchem der Akt des Schließens begleitet ist.“ (XIX, 242) Man wird darum vor allem untersuchen müssen, wie aus einer „abstrakten Beziehung“ „das Bewußtsein der Evidenz“ gewonnen wird (XIX, 245). Es ist von der Logik selbst so wenig einzuholen wie von der Ethik das Gefühl, Gutes getan zu haben, oder von der Ästhetik das Gefühl, von Schönem berührt

worden zu sein. Sie alle bauen zuletzt auf solche Überzeugungsgefühle, von denen ihre Begründungen ausgehen, die aber selbst nicht mehr begründbar sind. Und doch sind sie offensichtlich von einer Fülle kultureller und individueller Vorgaben abhängig (vgl. XIX, 321).¹⁶

Dilthey hält den Begriff des Denkens im Horizont des Lebens so offen wie irgend möglich. Er setzt es lediglich als „Beziehung“ (XIX, 238) zwischen Vorstellungen an, die sich in „elementaren Operationen“ wie Unterscheiden, Verbinden, Trennen, Ordnen darstellt, darin aber die verschiedensten Abwandlungen zuläßt. Denken ist danach auch nicht auf den Bereich des Erkennens beschränkt; „Wertdenkakte, Denkakte des Strebens sind ebenso Denkvorgänge.“ (XIX, 318) Sie müssen in die Analyse des Denkens einbezogen werden. Vor allem aber muß die Unterscheidung von Form und Inhalt, durch die Kant das Erkennen dachte, beweglich gedacht werden. Schon als junger Mann hatte Dilthey notiert, man müsse „an die Stelle der Ansicht von einer allgemein gültigen Logik die von werdenden, wechselnden Formen der Bewegung des Geistes setzen“.¹⁷

Die Unterscheidung von Form und Inhalt als solche kann man nach Dilthey nicht aufgeben, wenn man vom Denken als solchem reden will. Sie ist sinnvoll, sofern sie „irgendeine Sonderung des Gegebenen und der intellektuellen Operationen“ ausdrückt, aber „zweifelhaft“, wenn, wie noch bei Kant, eine reine Form bloßer „Zusammenhangslosigkeit“ gegenübergestellt wird (XIX, 340 f.). Dilthey geht vom „Vorstellungsleben“ (XIX, 124 u. ö.) aus, in dem auf Sinnesreize hin schematische „Allgemeinvorstellungen“ produziert werden, „welche die Zeichen für alle Tatsachen sind, die nicht durch ein besonderes Interesse zur Bezeichnung in Eigennamen herausgehoben werden“ (XIX, 228). Sie werden nicht identisch reproduziert, sondern in einem „spontanen Vorstellungs- und Willensakt“ (ebd.) den jeweils neuen Interessen der Situation angepaßt. Das Urteil, das in einem solchen Akt besteht, ist Form, sofern es „Vorstellungsinhalte“ miteinander verknüpft. Aber es ist nicht universale Form für beliebige Inhalte, sondern eine bestimmte Form, die bestimmte Inhalte verknüpft.

¹⁶ Schleiermacher geht nach Dilthey hier zu weit. Er lasse sich zur einer gänzlichen Mißachtung der formalen Logik verführen, ja, von der „spekulativen Schule“ zu einem „Haß“ gegen die Syllogistik hinreißen. „Mit schneidiger Folgerichtigkeit“ löse er die logische Evidenz, die immerhin „ein nur an der formalen Richtigkeit der Verbindungen haftendes Gefühl“ und keiner Grade fähig sei, in ein nur subjektives Überzeugungsgefühl auf, das verschieden stark sein könne (XIV, 159 f.). Logik soll nach Dilthey möglich bleiben, auch wenn sie nicht mehr letzter Grund der Philosophie sein kann.

¹⁷ [Dilthey], 1933, 124.

Denken als Formieren von Einheit bleibt nach Dilthey durch seine Inhalte bestimmt. „Durch alle Stufen des Denkens geht das unauflösliche Verhältnis des Datums, an dem die Funktion tätig ist, und dieser Denkfunktion“ (XIX, 262). Im Horizont des Lebens gedacht, „stellt“ das Denken Einheit nicht „her“, sondern „vermittelt“ sie nur: „Alle Vermittlungen durch das Denken in dem Vorgang der Entstehung der Außenwelt bringen nicht unverbundene, diskrete Gemütszustände in Beziehungen, sondern beleuchten nur Unterschiede, Ähnlichkeiten, Abstufungen, deren Bewußtsein dem Leben dient, einen Zusammenhang zu entfalten. Der unergründliche, jedoch in seiner Artikulation der Beschreibung zugängliche Zusammenhang des Lebens in einem menschlichen Körper besteht in einem Zusammenhang funktioneller Lebensäußerungen, in welchen das Denken nicht den Zusammenhang herstellt, jedoch überall vermittelt, daß der Zusammenhang in Wirkung treten kann. Also ist im Leben selber ein Zusammenhang der Vorgänge, welcher unabhängig vom Denken ist und nur desselben bedarf, um in Wirkung zu treten.“ (XIX, 350) Die „Verteilung der Bewußtheit“ wird nicht vom Denken, sondern vom ganzen Lebensinteresse „reguliert“, der Intellekt ist „eine vorübergehende, nur in Zwischenräumen am Leben auftretende Funktion“ (XIX, 348 f.).

Sein Sinn für das Leben ist, von einem Handlungsdruck zu befreien: „Alles Denken dient dazu, das strukturelle Seelenleben in den Zustand freier und befriedigender Lebenstätigkeit zu versetzen.“ (XIX, 300) Dilthey beschreibt den „primären typischen Vorgang“ versuchsweise so: „ein Bewegungsimpuls mit einer bestimmten Intention dauert fort, jene wird verstärkt, und anstatt der intendierten äußeren Bewegung treten Druckempfindungen auf. Dieses Aggregat von der Empfindung bildet das typische Zwischenglied zwischen dem Bewußtsein des Impulses und dem der Hemmung der Intention. Hier ist nun das Urteil, daß das Eingetretene den Intentionen nicht entspreche, ein notwendiges Zwischenglied. Aber wo es da ist, entsteht nun ein neuer Willens- und Gefühlszustand, die Erfahrung der Hemmung der Intention. Dieser Verlauf ist nur möglich, weil beide Lebenszustände aneinander gehalten, verglichen werden, Unterschied festgestellt, ein Urteil gefällt wird. Sonst würden Impuls und Aggregat von Druckempfindungen tot nebeneinander stehen. - Aber zugleich setzt dieses Ergebnis eine Struktur des Lebenszusammenhangs voraus, nach welcher Eindrücke von den Bedürfnissen der Vitalität nach ihrem Werte bestimmt und Angriffs- und Abwehrbewegungen eingeleitet werden. Für diese Struktur erst, wie sie ist, ist ein ungewolltes Druckempfindungssystem, das nicht beseitigt werden kann, als Hemmung der Intention erfahren.“ (XIX, 352)

VII. Kategorien des Lebens

Sobald das Denken über die „Lebenszusammenhänge“ hinauszukommen und einen „logischen Weltzusammenhang“ zu begründen versucht, gerät es in einen „tragischen Widerspruch“. Leiden schon die Tiere daran, ihr Triebleben immer neu ausgleichen zu müssen, so die Menschen, die ihrem Leben mit Hilfe von Institutionen, Religionen, Wissenschaften und Weltanschauungen Halt zu geben versuchen, daß auch diese nicht zu einer dauernden Befriedigung führen. „Das aus dem Dunkel in das Dunkel verlaufende Leben“ läßt sich keinem „Zusammenhang einordnen, in welchem es begreiflich wird.“ Je mehr man es versucht, desto mehr wird man sich der Zeitlichkeit solcher Zusammenhänge bewußt werden (XIX, 356-359).

Leben läßt einerseits Freiheit, es zu deuten und zu gestalten, und setzt der Freiheit andererseits Grenzen, die wir ebenfalls nicht definitiv bestimmen können, von Fall zu Fall aber deutlich erfahren. Dilthey versucht in immer neuen Anläufen, die fließenden Grenzen zwischen Gebundenheit und Freiheit im Denken und Handeln zu beschreiben und seiner Kritik der historischen Vernunft so eine konstruktive Gestalt zu geben. In ihrem Zentrum sollen „Kategorien des Lebens“ stehen. Keiner seiner Versuche überzeugt ihn ganz; so bleibt sein Standpunkt selbst bis zuletzt in Bewegung.

In der sogenannten *Breslauer Ausarbeitung*, Skizzen zum Zweiten Band der EG aus den Jahren 1880 bis 1890, geht er von „Tatsachen des Bewußtseins“ aus (XIX, 58 ff.). Wenn Dinge nach Kant für uns nur Phänomene unter den Bedingungen unseres Bewußtseins sein können, so sind diese Phänomene doch Tatsachen. Dies ist der „positive Kern“ des „Satzes der Phänomenalität“, wie Dilthey ihn nennt (XIX, 60 f.). Die Tatsachen des Bewußtseins sind unmittelbar gegeben, sie werden - Dilthey arbeitet hier ebenfalls mit dem Begriff des Erlebens - „erlebt“ (XIX, 63). Soweit dieses Erleben analysiert und beschrieben werden kann, wird an ihm erkennbar, „wie das Ding in mein Bewußtsein treten kann“ (XIX, 62); das Bewußtsein kann der Vorgänge, durch die ihm etwas bewußt wird, bis zu einem gewissen Grad „innewerden“ (XIX, 68). Philosophie kann insofern als Beschreibung dieses „Innewerdens“ der Phänomene des Bewußtseins angelegt werden, als „Phänomenologie“ in dem Sinn, wie Edmund Husserl sie verstand und in den letzten Lebensjahren Diltheys neu zu begründen und zu entfalten begann,

jedoch aus der Transzentalphilosophie, die Dilthey schon überwunden zu haben glaubte.¹⁸

Nach Dilthey dürfen gerade in der Beschreibung des Innenerdens der Phänomene nicht intellektuelle Prozesse isoliert, sondern muß stets die „Totalität des Seelenlebens“ berücksichtigt werden. Dies ist sein zweiter „Hauptsatz“ (XIX, 75). In allen „psychischen Lebensakten“ wirken Intellekt, Wille und Gefühl zusammen (XIX, 110). Dilthey unterscheidet an ihnen Grade und Weisen der Bewußtheit, untersucht sie auf Kontinuität und Komplexität hin, erörtert die Rolle einerseits des Selbst, andererseits der Zeit für sie.

Seine leitende These ist, daß Wirklichkeit überhaupt ursprünglich nicht das ist, was vom Intellekt vorgestellt und begriffen wird, sondern das, was dem Willen widersteht und woran das Gefühl leidet. Er hatte sie bereits am Ende des Ersten Bandes vorgetragen (I, 395), und sie bestätigt sich durch seine Analysen: „Was wir Wirklichkeit nennen, ist etwas anderes als diese tote und passive Gegenständlichkeit, welche dem Bild im Spiegel gleicht. Es ist das Innenerden durch den Druck des Gefühls, durch den Widerstand des Willens, das sonach eine Aktivität außer mir offenbart.“ (XIX, 163)

Damit bringt er das Denken an jene Grenze, die es erfahren, aber nicht mehr festlegen kann. Widerstand ist Widerstand gegen den Willen; was als Widerstand gegen den Willen erfahren wird, wird selbst als Wille erfahren. In der Erfahrung von Wirklichkeit erfährt sich ein Wille gegenüber anderen Willen. Wirklichkeit „konstituiert“ sich nicht zuerst, wie Kant es wollte, in der Korrelation von Subjekt und Objekt, von Ich denke und Gegenständen meines Denkens, sondern in der Auseinandersetzung von Willen, die das Denken nur „vermittelt“ (XIX, 337, 350). Es ist selbst „Wille der Erkenntnis“, der das, was er als anderen Willen erkennt, „durchdringen und bewältigen“ will (I, 395). Es kann und muß ihn sich zurechtleben, um gegen ihn bestehen zu können. Aber es kann das immer nur aus seinen eigenen Lebenszusammenhängen, aus seinem eigenen Willen heraus tun, und auch seinen eigenen Willen erfährt es erst im Widerstand gegen einen andern. Dieses Gegeneinander von Willen ist es, das Spielräume, große Spielräume der Deutung läßt, sie aber auch begrenzt. Dilthey kommt hier Nietzsches „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens“¹⁹

¹⁸ Dilthey anerkannte, trotz ihrer Differenzen im Ansatz, in Husserl „ein Genie philosophischer Analyse“ (Brief an Husserl vom 10. Juli 1911, in: Rodi/Lessing, 1984, 118). Zum Verhältnis zwischen Diltheys und Husserls Phänomenologie vgl. Orth, 1985, Teil I.

¹⁹ Nietzsche, Genealogie d. Moral, II, 12.

sehr nahe. Lebensprozesse lassen keine „reine“ Erkenntnis zu, weder des andern noch seiner selbst.

Von der Erfahrung von Wirklichkeit aus dem Willenswiderstand her entwickelt Dilthey die „Kategorien des Lebens“. Sie sollen „echte und volle Kategorien im Sinne von Aristoteles und Kant“, „Organe alles Verständnisses von Wirklichem“ sein (XIX, 359 f.). Dilthey nennt sie „reale“ im Gegensatz zu den „formalen“ Kategorien Kants. Während Kant seine Kategorien aus der formalen Logik ableiten konnte, gibt es für Kategorien des Lebens „keinen Kunstgriff“, sie „definitiv und reinlich auszusondern, ihre Zahl festzustellen und ihre Ordnung zu bestimmen“ (XIX, 361). Sie zeigen „viele Abschattungen“, „ohne daß irgendeine Abgrenzung ein absolutes Recht hätte“ (XIX, 362). Dilthey lehnt auch hier „so nachdrücklich als möglich [...] alles Rubrizieren und Katalogisieren ab. Überall wo Leben ist, sind Zwischenglieder“ (XIX, 386).

Er nennt im wesentlichen drei Kategorien und schließt dabei an Kants Kategorien der Relation an: Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).²⁰ Sie liegen nahe, sofern Dilthey das Ich denke nicht mehr als transzendentales Subjekt, sondern selbst in Relationen von Willen denkt. Die erste nennt er „die Kategorie der Selbigkeit (des Ganzen, der Einheit, der Substanz)“, die zweite „die Kategorie des Wirkens und Leidens (der Kausalität)“, unter der dritten faßt er „die Kategorien der Essentialität oder Wesen, Zweck, Wert, Sinn, Bedeutung“ zusammen (XIX, 362, 368, 374).

Die Einheit einer Lebenseinheit kann und darf nicht als Substantialität, sondern muß als „Selbigkeit“ gedacht werden. Soweit auch Kant, der alle Substantialisierungen des Ich denke als „Paralogismen der reinen Vernunft“ erwiesen hatte.²¹ Die Einheit einer Lebenseinheit ist nach Dilthey aber auch nicht, wie dargestellt, im Ich denke, sondern „in der Lebendigkeit gegeben“. Sie ist „die intimste Erfahrung des Menschen über sich“: auf ihr „beruht, daß wir uns als Person fühlen, daß wir Charakter haben können, daß wir folgerichtig denken und handeln. Darin ist nun aber gar nicht enthalten, daß in allen Veränderungen irgendein sich selbst Gleiches verharrte.“ Selbigkeit fordert nicht „irgendeine ganze oder teilweise Identität“ (XIX, 362 f.). Sie *kann* sich auf eine Identität festlegen, aber sie kann sich von Fall zu Fall eine andere geben; sie läßt im „Fluß unseres inneren Lebens“ einen Wandel und Wechsel der Identitäten zu (XIX, 368). Dagegen „kann kein

²⁰ Kant, KrV, A 80/B 106.

²¹ Vgl. ebd., A 341/B 399 ff.

Verstand von Verständigen erfassen“, „wie eine Substanz es anfangen mag, als Einheit ein Mannigfaltiges in sich zusammenzuhalten, ohne dabei ihre Einheit an dieses zu verlieren“ (XIX, 363 f.). Die Kategorie der Substanz ist nur als Abstraktion aus den Lebenszusammenhängen verständlich, als „Verdünnung und Mechanisierung“ der lebendigen Selbigkeit. Sie wurde herrschend, weil die „phänomenale Naturerkenntnis“ an sie „unabweislich gebunden“ ist. Aber es wäre eine „Lächerlichkeit“, aus ihr das lebendige Selbst verstehen zu wollen (XIX, 368).

Auch bei der mechanischen Kausalität bin ich „außerstande, mir vorzustellen, wie das, was außereinander, diskret, getrennt ist, das was wirkt und das worin es die Veränderung hervorbringt, zugleich Eines eindringt in das Andere“ (XIX, 372). Sie ist, so Dilthey, ebenfalls nur aus den Lebenszusammenhängen zu verstehen, aus denen sie abstrahiert ist, dem unmittelbar erfahrenen Gegeneinander von Willen, die sich selbst immer nur aus ihrem Gegeneinander verstehen können. Wird die Kategorie des Wirkens und Leidens formalisiert, so geht dieser Bezug verloren, und es entsteht der „Widerspruch“ einer beziehungslosen Beziehung von Ursache und Wirkung, an den sich weitere „unlösbar Widersprüche“ anschließen (XIX, 372).

Die dritte Kategorie des Lebens schließlich ist „der nächste und allgemeinste Ausdruck des Lebenszusammenhangs“ selbst (XIX, 378). Sie wird im AWG zur „umfassenden Kategorie, unter welcher das Leben auffaßbar wird“ (VII, 232) oder die „Kategorie für den unzerlegten Lebenszusammenhang“ (VII, 237). Danach wird *im* Lebenszusammenhang „Essentialität oder Wesen“ immer schon als „Zweck, Wert, Sinn, Bedeutung“ *für* einen Lebenszusammenhang verstanden. Sein, Wesen, Bedeutung sind nichts, was „rein“ zu denken wäre. Sie werden gedacht, soweit sie für das Leben von Nutzen sind, und sie werden so gedacht, wie sie für das Leben von Nutzen sind.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles (Met.): Metaphysics, hg. von W. D. Ross, 2 Bde., Oxford ⁴1958.
Dilthey, W. (Ges. Schriften): Gesammelte Schriften, Bd. I-XX, Leipzig/Berlin/Göttingen. 1922 ff.
[Dilthey, W.] (1933): Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870, zusammengestellt von Clara Misch, geb. Dilthey, Leipzig/Berlin.
Esposito, E. (1991): Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen, in: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt a. M., 35-57.

- Frank, H. (1997): Zeichen als Grenze des logischen Raums. Derrida als Logiker, in: J. Simon/W. Stegmaier (Hg.), Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV, Frankfurt a. M.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Darmstadt 1971 ff.
- Kant, I. (KrV): Kritik der reinen Vernunft, hg. von R. Schmidt, Hamburg³ 1971.
- Luhmann, N. (1991): Sthenographie und Euryalistik, in: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt a. M., 58-82.
- Luhmann, N. (1995): Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung, in: Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch, Opladen, 229-236.
- Nietzsche, F. (Genealogie d. Moral): Zur Genealogie der Moral, in: Werke (Kritische Gesamtausgabe) VI/2, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1968, 259-430.
- Orth, E. W. (Hg.) (1985): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, Freiburg/München.
- Rodi, F./Lessing, H.-U. (Hg.) (1984): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, Frankfurt a. M.
- Stegmaier, W. (1992): Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen.
- Stegmaier, W. (1995): Aporien der Vollendung. Ist Aristoteles' „Metaphysik“ eine Metaphysik?, in: D. N. Basta/S. Zunjic/M. Kozomora (Hg.), Kriza i perspektive filozofije. Mihailo Djuricu za sedamdeseti rodendam (Festschrift für Mihailo Djuric zum 70. Geburtstag), Belgrad, 383-406.