

*Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige
Kampf um eine historische Weltanschauung*

[Zur Einführung¹]

Die Vorlesung soll das Verständnis der philosophischen Grundfrage unseres heutigen geistigen Daseins vermitteln. Diese betrifft den Sinn und die Möglichkeit einer geschichtlichen Existenz des Menschen und seiner Kultur. Die Entstehungsgeschichte des modernen Geistes ist neben der Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaft durch die Erschließung der geschichtlichen Welt in den historischen Wissenschaften seit dem 18. Jahrhundert und die damit erwachsende Ausbildung des historischen Bewußtseins bestimmt. Seitdem sieht sich der Mensch innerhalb des Wirkungszusammenhangs der Geschichte. Wahl und Festlegung der Lebensziele vollziehen sich im Horizont eines solchen historischen Wissens. Die Frage, was der Mensch sei, ist zur Frage nach Möglichkeit und Sinn seines geschichtlichen Daseins und somit zur Frage nach dem Wesen der Geschichte geworden.

Während bis weit in das 19. Jahrhundert hinein Natur und Naturwissenschaft die Führung in der weltanschaulichen Besinnung sich zugeeignet hatten, ist jetzt die Geschichte in diese Funktion getreten. *O. Spengler* hat in seinem »Untergang des Abendlandes«² der Frage nach der Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung einen umfassenden und faszinierenden Ausdruck gegeben. Neben der mehr sensationell wirkenden These vom Verfall und Untergang des Abendlandes wird seine Theorie der Kulturen vielfach als das erlösende Wort empfunden. Jede Kultur ist ein in sich geschlossener Organismus von begrenzter Lebensdauer. Die Schöpfungen, Erkenntnisse, Werte und Normen einer jeweiligen

¹ [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 535 f.).]

² [Oswald Spengler (1880–1936), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Band 1: *Gestalt und Wirklichkeit*. Wien und Leipzig: Braumüller 1918 (spätere Auflagen München: Beck). Band 2: *Welthistorische Perspektiven*. München: Beck 1922.]

Kultur sind nur sinnvoll und gültig für ihre Zeit. Alle Wahrheit ist zeitbedingt und relativ auf die jeweilige Kulturlage. Wird ein solches Wissen um die Relativität des Kulturschaffens in einer lebendigen Gegenwart wirksam, dann hat es bei den Müden und Schwachen Resignation zur Folge. Alle produktive Arbeit ist gehemmt durch ein ständiges Hinschielen³ auf das schon Geleistete und erlahmt im Sichvergleichen mit vergangenen Kulturschöpfungen. Im Felde der Erkenntnis kommt der Zweifel zur Herrschaft, und der versteckte Grundzug alles Lebens ist die Verzweiflung. Die überhastete Flucht zu bindenden Dogmen, die Tendenzen auf Erneuerung vergangener Kulturen (Mittelalter z. B.) oder entfernter Kulturkreise (indische Weisheit), die Pflege des Okkultismus sind die deutlichsten Symptome der geistigen Hilfslosigkeit der Zeit. Es sind die negativen Erscheinungen des Kampfes um einen Sinn des geschichtlichen Daseins. Soll dieser Kampf zu klaren Entscheidungen kommen, dann bleibt nur der Weg der wissenschaftlichen Besinnung auf das Wesen der Geschichte. Seit dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie hat *Dilthey* zum ersten Male und zwar zugleich mit Rücksicht auf die historischen Geisteswissenschaften die Frage nach der Geschichte grundsätzlich gestellt und vielseitig bearbeitet. Deshalb greift die Vorlesung zur Bewältigung der oben gekennzeichneten Aufgabe auf die Forschungsarbeit Diltheys zurück.

Wilhelm Dilthey (1833–1911) ist in weiteren Kreisen bekannt geworden, einmal durch sein Buch »Das Erlebnis und die Dichtung«⁴, das vier Aufsätze – über Lessing, Goethe, Novalis und Hölderlin – enthält und die heutige Literaturwissenschaft nachhaltig beeinflußt hat; sodann durch sein »Leben Schleiermachers«⁵, das zu

³ [Hier wohl Fehler bei der Abschrift (in der Zeitung): »Hinschieben«.]

⁴ [Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Vier Aufsätze. Leipzig: Teubner 1906; 2., erw. Aufl. 1907; 3., erw. Aufl. 1910. (Jetzt hg. von Gabriele Malsch in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. (Von Bd. XV an besorgt von Karlfried Gründer, von Bd. XVIII an zusammen mit Frithjof Rodi.) Bd. XXVI. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.)]

⁵ [Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. I. Band (mehr nicht ersch.). Berlin: Reimer 1870; 2. Aufl., verm. um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlasse d.

den größten biographischen Leistungen des 19. Jahrhunderts gehört. Der kürzlich erschienene Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Yorck⁶, in dem das Bild einer vorbildlichen Philosophenfreundschaft sichtbar wird, gibt die ersten Einblicke in Diltheys reiches geistiges Schaffen und Fragen. Seine Hauptarbeiten dagegen waren bisher in wissenschaftlichen Zeitschriften und den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften verborgen. Sie beginnen jetzt erst – seit der Herausgabe der gesammelten Schriften⁷ (bisher 4 Bände) – zu wirken. Die Vorlesung soll die Forschungsarbeit Diltheys in ihren Hauptrichtungen und Tendenzen darstellen mit der zentralen Orientierung auf das Problem der Geschichte. Im Zusammenhang damit wird die Auswirkung der Diltheyschen Forschungen auf die zeitgenössische Geschichtsphilosophie geschildert und so die Basis für die kritische Frage gewonnen, wie weit in Diltheys Arbeit selbst die Frage nach dem Wesen der Geschichte radikal gestellt ist und gestellt werden konnte. Die Vorlesung dringt über die darstellende Charakteristik der wissenschaftlichen Situationen zum Problem der Geschichte selbst vor. Und zwar vollzieht sie diesen Schritt auf dem Boden der jüngsten gegenwärtigen philosophischen Forschungsrichtung, der Phänomenologie, deren Anfänge (seit 1901) Dilthey selbst noch mit den größten wissenschaftlichen Hoffnungen für seine eigene Arbeit verfolgte. Die Frage nach dem Wesen der Geschichte wird zurückgeleitet auf die Frage nach dem Wesen der Zeit. Mit dem Zeitbegriff rückt zugleich das Problem in das Zentrum, das in

Verf. hg. von Hermann Mulert. Berlin und Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger (de Gruyter) 1922. (Jetzt in: Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. Erster Band. Auf Grund des Textes der 1. Aufl. von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß hg. von Martin Redeker. (2 Halbbände.) (Gesammelte Schriften Bd. XIII.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970.)]

⁶ [Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897. (Hg. von Sigrid v. d. Schulenburg.) Halle (Saale): Niemeyer 1923 (Nachdruck: Hildesheim/New York: Olms 1974; 1995).]

⁷ [Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften. Leipzig und Berlin: Teubner 1913 ff. (später Gemeinschaftsausgabe der Verlage Teubner in Stuttgart und Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, schließlich nur im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht).]

der modernen Physik (Relativitätstheorie) eine neue Gestaltung erfahren hat.

Die Vorlesung soll zu einer Einführung in die gegenwärtige wissenschaftliche Philosophie werden in dem Sinne, daß sie nicht nur über Richtungen und Namen berichtet, sondern ein Verhältnis zu den Fragen und den darin befragten Sachen gewinnen läßt.

*Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der [gegenwärtige]
Kampf um eine historische Weltanschauung⁸*

10 Vorträge

von

Martin Heidegger

(Gehalten in Cassel vom 16. IV. – 21. IV. 1925.)

Inhaltsübersicht.

I.	Einleitung. Thema, Behandlungsart und Aufbau der folgenden Diskussionen.	[110]
II.	Diltheys Leben und Werke.	[115]
III.	Diltheys Problemstellung, die Frage nach dem Sinn der Geschichte.	[119]
IV.	Auswirkung auf die zeitgenössische Philosophie. Grenzen der Diltheyschen Fragestellung. Möglichkeit der Wiederaufnahme in der Phänomenologie.	[125]
V.	Wesen und Ziele der Phänomenologie.	[131]
VI.	Phänomenologische Frage nach dem Sinn der Geschichte als Frage nach dem Sein des Menschen.	[135]
VII.–VIII.	Die Zeit als Grundbestimmung des Menschen.	[140]
IX.	Die Zeit als Bestimmung der Geschichte.	[148]
X.	Das Wesen des geschichtlichen Seins. Rückkehr zu Dilthey.	[151]

⁸ [Nachschrift von Walter Bröcker in der maschinenschriftlichen Abschrift von Herbert Marcuse.]

I. [Einleitung. Thema, Behandlungsart und Aufbau der folgenden Diskussionen.]

Das Thema erscheint vielleicht abgelegen und unbekannt, aber es liegt darin ein Fundamentalproblem der ganzen abendländischen Philosophie: das Problem des Sinnes des menschlichen Lebens. Was für eine Wirklichkeit ist das Leben? Für die Frage nach der Wirklichkeit ist die nächste Wirklichkeit die Welt, die Natur. Dabei ist aber immer schon einbegriffen die nach dem Sein des Menschen selbst. Die Entdeckung des eigentlichen Sinns des Seins und der Wirklichkeit des menschlichen Lebens hat eine verworrene Geschichte. Sie ist erst in jüngster Zeit auf eine Basis gekommen, daß wissenschaftlich, philosophisch gefragt werden kann. In der Geschichte dieser Frage hat die Arbeit Diltheys eine zentrale Stelle. Damit verknüpft sich zugleich eine Umwälzung der philosophischen Fragestellung, eine Krisis der Philosophie als Wissenschaft. Und sie ist nicht die einzige. Alle Wissenschaften und Wissenschaftsgruppen stehen in einer großen Revolution, und zwar produktiver Art, die neue Fragestellungen, neue Möglichkeiten, neue Horizonte eröffnet. In der Physik das Auftreten der Relativitätstheorie; in der Mathematik, wo die Grundlagen fraglich geworden sind, wo man von einer Grundlagenkrise spricht; in der Biologie, wo man sich vom Mechanismus freizumachen versucht; in den historischen Wissenschaften, wo die Frage nach dem Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit, nach den Deutungsmöglichkeiten der Vergangenheit gestellt wird; selbst in der Theologie, d. h. in der protestantischen, wo sich eine Abkehr von der bloßen Religionsgeschichte vollzieht, wo man sich über ihr Thema und die Wege seiner Behandlung neu besinnt. In dieser Krisis steht auch die Philosophie. – Die Krisis leitet sich her aus der Vorkriegszeit. Sie ist also aus der Kontinuität der Wissenschaft selbst erwachsen, und das ist die Gewähr für den Ernst und die Sicherheit ihrer Umwälzungen.

Zunächst haben wir uns klarzumachen, wonach mit dem Thema gefragt werden soll. Was heißt: historische Weltanschau-

ung, was heißt Kampf um sie und wer ist Dilthey, was hat er damit zu tun?

Wir besprechen also zunächst das Thema, die Behandlungsart und den Aufbau der folgenden Diskussionen.

Historische Weltanschauung: was bedeutet der Ausdruck und wie ist das Problem entstanden? – *Weltanschauung*: der Ausdruck ist im 18. Jahrhundert aufgekommen. Er ist so für sich vieldeutig und gibt wörtlich genommen nicht eigentlich was er meint: eine Anschauung von der Welt haben, von der Natur. Er meint zugleich mit ein Wissen um das Leben, um das eigene Sein in der Welt. Aus diesem Wissen heraus bilden sich bestimmte Zwecksetzungen, die das Handeln regeln. In der Weltanschauung liegt also eine gewisse Stellungnahme. Weltanschauung ist nicht nur theoretische Kenntnis, sondern praktische Stellungnahme, und zwar nicht eine momentane, sondern eine sich durchhaltende Position zur Welt und eigenen Existenz. Sie wird vom Menschen selbst gebildet und zugeeignet. Diese Möglichkeit ist erst gegeben seit der Renaissance, seit der Freiheit von der religiösen Bindung. In einer weiteren Bedeutung spricht man auch von einer natürlichen Weltanschauung, die jeder Mensch als solcher schon mitbringt, durch Milieu, Anlage, Erziehung etc. bestimmt. Sie heißt vorwissenschaftlich gegenüber der wissenschaftlichen, eine Position, die gewonnen ist auf dem Grunde theoretisch-wissenschaftlicher Erkenntnis.

Historische Weltanschauung ist eine solche, in der das Wissen um die Geschichte die Auffassung von Welt und Dasein bestimmt. Sie gründet in dem geschichtlichen Charakter der Weltentwicklung und des menschlichen Daseins. – *Kampf* besagt Kampf um die Erringung einer solchen Position aus dem Wissen um den geschichtlichen Charakter von Welt und Dasein. Er geht darauf, die bestimmenden Mächte der Geschichte zu den primären für die Überzeugungsbildung und das Daseinsbewußtsein zu machen. Das ist nur da möglich, wo die Geschichte als eigene Wirklichkeit in das menschliche Bewußtsein getreten ist. Das ist nichts

Selbstverständliches. Primitive Völker leben, und wir selbst leben lange Zeit ohne Geschichte. Es gab wohl auch schon bei den Griechen eine gewisse Erfahrung des Geschichtlichen. Aber ein gewisses Wissen um den Wandel bildet noch kein historisches Bewußtsein. Dieses ist an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Im Humanismus und in der Reformation erwachten historische Kritik am und Auseinandersetzung mit dem Katholizismus. Man bestrebt die Rückkehr zu den reinen Formen christlichen Lebens, was in die Geschichte zurückführte. Andererseits erwachte das Nationalbewußtsein der einzelnen Völker, das darauf drang, den eigenen Ursprung zu kennen. All das ist aber noch nicht »historisches Bewußtsein« zu nennen. Erst wenn Geschichte so gesehen wird, daß die eigene Wirklichkeit in diesen Zusammenhang mit hineingesehen wird, kann man sagen, daß das Leben um die Geschichte, in der es steht, weiß, daß ein historisches Bewußtsein da ist. Die eigene Epoche wird erfahren als Situation, in der die Gegenwart selbst steht, und das nicht nur gegenüber der Vergangenheit, sondern zugleich als Situation, in der sich die Zukunft entscheiden wird bzw. entschieden hat. So ist das Wachwerden und Wachsein des historischen Bewußtseins nicht selbstverständlich und dem Leben gegeben. Es ist vielmehr eine Aufgabe, es zu entwickeln.

Für die historische Weltanschauung wird das geschichtliche Wissen zum Prinzip der Gesamtanschauung der menschlichen Dinge. Geschichte wird Universalgeschichte. – Die Frage ist: welchen Sinn die Geschichte hat, welche Ziele der Existenz daraus zu entnehmen sind für die Zukunft. Die Entnahme der Lebensziele aus der Geschichte hat sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt: Kant, Herder, Humboldt, Hegel. Aller Grundansicht ist letztlich, daß die Entwicklung dahin geht, daß der Mensch aus der Gebundenheit zur Freiheit kommt (Hegel: Die Humanität der europäischen Kulturen verkörpert im Staat.). Damit ist der Weg frei für die eigentliche historische Forschung, für die Wissenschaften, die die Geschichte theoretisch-wissenschaftlich auf Grund der in kritischer Arbeit gesicherten Quellen erschließen.

Selbstverständliches. Primitive Völker leben, und wir selbst leben lange Zeit ohne Geschichte. Es gab wohl auch schon bei den Griechen eine gewisse Erfahrung des Geschichtlichen. Aber ein gewisses Wissen um den Wandel bildet noch kein historisches Bewußtsein. Dieses ist an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Im Humanismus und in der Reformation erwachten historische Kritik am und Auseinandersetzung mit dem Katholizismus. Man bestrebte die Rückkehr zu den reinen Formen christlichen Lebens, was in die Geschichte zurückführte. Andererseits erwachte das Nationalbewußtsein der einzelnen Völker, das darauf drang, den eigenen Ursprung zu kennen. All das ist aber noch nicht »historisches Bewußtsein« zu nennen. Erst wenn Geschichte so gesehen wird, daß die eigene Wirklichkeit in diesen Zusammenhang mit hineingesehen wird, kann man sagen, daß das Leben um die Geschichte, in der es steht, weiß, daß ein historisches Bewußtsein da ist. Die eigene Epoche wird erfahren als Situation, in der die Gegenwart selbst steht, und das nicht nur gegenüber der Vergangenheit, sondern zugleich als Situation, in der sich die Zukunft entscheiden wird bzw. entschieden hat. So ist das Wachwerden und Wachsein des historischen Bewußtseins nicht selbstverständlich und dem Leben gegeben. Es ist vielmehr eine Aufgabe, es zu entwickeln.

Für die historische Weltanschauung wird das geschichtliche Wissen zum Prinzip der Gesamtanschauung der menschlichen Dinge. Geschichte wird Universalgeschichte. – Die Frage ist, welchen Sinn die Geschichte hat, welche Ziele der Existenz daraus zu entnehmen sind für die Zukunft. Die Entnahme der Lebensziele aus der Geschichte hat sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt: Kant, Herder, Humboldt, Hegel. Aller Grundansicht ist letztlich, daß die Entwicklung dahin geht, daß der Mensch aus der Gebundenheit zur Freiheit kommt (Hegel: Die Humanität der europäischen Kulturen verkörpert im Staat.). Damit ist der Weg frei für die eigentliche historische Forschung, für die Wissenschaften, die die Geschichte theoretisch-wissenschaftlich auf Grund der in kritischer Arbeit gesicherten Quellen erschließen.

(Wolf, Niebuhr, Savigny, Bopp, Baur, Schleiermacher, Ranke, Jacob Grimm.⁹)

1780–1840 ist eine Epoche, die schöpferische Kräfte löste, die wir uns jetzt nicht mehr vergegenwärtigen können. Dann trat nach dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie die Besinnung auf die historische Wirklichkeit zurück. Es blieb die positiv-systematische Arbeit an der Geschichte, während die Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Seins erstirbt. Vielmehr waren es die Naturwissenschaften, die wieder die eigentliche Führung in der Ausbildung der Weltanschauung übernahmen. Als in den sechziger Jahren die Philosophie sich wieder auf sich selbst besann, geschah das im historischen Rückgang auf Kant, und zwar Kant als Verfasser der drei Kritiken, besonders der Kritik der reinen Vernunft, die eine Theorie der mathematischen Naturwissenschaft gibt. Philosophie wurde verstanden als Erkenntnistheorie. Das vollzog sich in der neukantischen Marburger Schule. Die Philosophie versucht nicht mehr die Einzelwissenschaften zu meistern und ihre Resultate zu überspringen, sondern beschränkt sich auf ein eigenes Gebiet: sie wurde zu einer Theorie der Wissenschaft. Kant hatte in seiner Kritik lediglich eine Theorie der mathematischen Naturwissenschaft gegeben. – Inzwischen hatten sich die historischen Wissenschaften entwickelt. Es bestand also die nächste Aufgabe einer Erweiterung: die Theorie der historischen Wissenschaften daneben zu setzen. Mit dem Zurücktreten dieser Fragestellung Ende des 19. Jahrhunderts und dem Anwachsen der konkreten historischen Forschung wurde die Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Seins selbst dringlicher. Die Frage nach den formalen Grundlagen wurde abgelöst von der nach den materialen (Troeltsch im Anschluß an Windelband und Rickert, die ihre Antriebe von Dilthey empfangen. Aus dieser Position auch Spengler).

Die moderne Geschichtsphilosophie verdankt ihre Antriebe und Anstöße *Dilthey*. Die moderne Theorie hat aber die eigentli-

⁹ [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 537).]

che Tendenz Diltheys nicht verstanden, sorgte geradezu dafür, daß diese bis heute vergraben blieb.

Wir versuchen nun den Sinn der historischen Weltanschauung schärfer zu fassen, d. h. es ist das Wissen um das geschichtliche Sein der Welt zu charakterisieren. Die Ausbildung dieses Wissens ist eine Aufgabe der Philosophie und der historischen Wissenschaften selbst. Die Möglichkeit einer historischen Weltanschauung gründet auf der erreichten Klarheit und Durchsichtigkeit des geschichtlichen Standes. Diese Bedingtheit müssen wir uns ganz klarmachen. Der Kampf um eine historische Weltanschauung spielt sich also nicht ab in den Auseinandersetzungen über das historische Weltbild, sondern über den Sinn des historischen Seins selbst. – Wir reden von der Forschungsarbeit Diltheys. Es ist nachzusehen, wie die philosophische Fragestellung die Durchsichtigkeit erarbeitet, die nötig ist, um eine historische Weltanschauung auszubilden. Wir fragen also: welche Wirklichkeit ist im eigentlichen Sinne geschichtlich und was heißt geschichtlich?

Wir verfolgen zunächst Dilthey auf seinem Wege. Er war es, der von den sechziger Jahren (mit dem Grafen Yorck zusammen) ein eigentlich radikales Bewußtsein um dieses Problem hatte. Diese Arbeit sich näherbringen, heißt selbst fragen, die Fragen selbst stellen, die Dilthey bewegten. Wir fragen, ob er das Problem gelöst hat, ob seine philosophischen Mittel überhaupt so waren, daß er es lösen konnte. Wir fragen also über ihn hinaus, und zwar auf dem Boden der Phänomenologie. (»Logische Untersuchungen«¹⁰ von Dilthey als epochemachend bezeichnet.). Wir werden sehen, daß die eigentliche Wirklichkeit, die geschichtlich ist, das menschliche Dasein selbst ist und welche Strukturen das menschliche Dasein hat. Seine Grundbestimmung ist nichts anderes als die Zeit. Von der Bestimmung der Zeit aus werden wir verständlich machen, daß der Mensch geschichtlich ist. Mit der Frage nach der

¹⁰ [Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Erster Theil: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle a. S.: Niemeyer 1900; ders., *Logische Untersuchungen*. Zweiter Theil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle a. S.: Niemeyer 1901. Zu den Ausgaben vgl. auch oben S. 52, Anm. 60.]

Zeit stoßen wir auf ein anderes Problem, auf die Zeit in der Relativitätstheorie. Wir werden zugleich versuchen, uns diesen Sinn philosophisch verständlich zu machen. Von der Geschichtlichkeit des Daseins kommen wir auf Dilthey zurück, um die kritische Frage zu stellen nach dem Ganzen der Diltheyschen Arbeit.

Was erreicht werden soll, ist ein Verhältnis zu den Sachen, daß gesehen wird, es handelt sich um Sachen, die den Menschen angehen. Es soll das Bewußtsein erweckt werden, daß in den modernen Wissenschaften wirklich produktiv gearbeitet wird und daß keine Veranlassung zur Resignation besteht. Es wird gearbeitet ohne Aufmachung und ohne Lärm, und damit ist die Wissenschaft vorbildlich für die Existenz unserer ganzen Nation.

II. [Diltheys Leben und Werke.]

Das Leben Diltheys ist nach außen ereignislos. Gegenwärtig ist das innere Leben und was für jede Frage des Philosophen lebendig ist. Das kann sich in Werken und Schriften ausdrücken, die nach ihrer Absicht zunächst sachlicher Behandlung bestimmter Probleme dienen. Wir vergegenwärtigen uns zunächst den äußeren Aufriß des Lebens, dann die »geistige Welt«, die bestimmenden Kräfte seines geistigen Lebens, schließlich die Werke.

Geboren 1833 als Sohn eines Pfarrers; studierte zuerst Theologie, später Philosophie und historische Wissenschaften: fünfziger und Anfang der sechziger Jahre. 1867 berufen nach Basel, 1871 nach Breslau, 1882 nach Berlin. 1887 Mitglied der Akademie.¹¹ Am 1. Oktober 1911 gestorben in Tirol. – Aufzeichnungen über sein Leben in der Studentenzeit in den Tagebüchern »Ethica« (1854–64)¹², sie bewegen sich meist in der wissenschaftlichen Sphäre. In

¹¹ [Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin.]

¹² [Ethica. Aus den Tagebüchern Wilhelm Diltheys (1854–1864). Für die Literaturarchiv-Gesellschaft in Berlin herausgegeben. (Hg.: Heinrich Meisner.) Berlin: Litteraturarchiv-Gesellschaft 1915. (Jetzt erweitert in: Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870. Zusammengestellt von Clara

der Privatdozentenzeit Verkehr in dem »Selbstmörderklub« (Scherer, Grimm, Erdmannsdörffer, Usener¹⁵). In den Jahren 1877/97 Briefwechsel mit Yorck¹⁴, der eine philosophische Freundschaft kennzeichnet, die selten ist. – Dilthey wünschte sich oft eine ruhigere Existenz, als es die Berliner war. Er war keiner von denen, die leicht mit ihrer Arbeit fertig werden, und so wurde ihm wenigstens durch den Zwang der Akademie manches abgepreßt, was er sonst wohl nie veröffentlicht hätte.

Für Dilthey war die geistige Welt die eigentliche Existenz. Wir betrachten zunächst den inneren Wuchs und Impuls, dann die bestimmenden Mächte aus Geschichte und Gegenwart. Dilthey war anfangs Theologe und damit sind für ihn bestimmte Horizonte und eine Aufgeschlossenheit für das Dasein gegeben, die auch später wirksam blieben. Die Theologie hatte Bezug zur Philosophie und zur Geschichte: Geschichte des Christentums und ihr Grundfaktum, das Leben Jesu. Dilthey plante eine Geschichte des Christentums des Abendlandes; aber am Studium des Mittelalters brach ihm sein Plan und sein ganzes theologisches Studium zusammen. Er schlug sich im Kampf zwischen Glauben und Wissen auf die Seite des Wissens, der Diesseitigkeit. Er verzichtet auf Abschluß und Fertigwerden, ist zufrieden überall nur anbohren zu können, nur zu forschen und »auf der Wanderschaft zu sterben«.¹⁵ Er nahm von der Theologie aber wesentliche Antriebe mit für das Verständnis des menschlichen Lebens und seiner Geschichte. Seine Leidenschaft ist für die wissenschaftliche Erforschung des menschlichen Lebens offen.

Von hier aus ist verständlich, wie er auf die gegenwärtigen und

Misch geb. Dilthey. Leipzig und Berlin: Teubner 1933; 2., unveränderte Aufl. Stuttgart: Teubner und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960.)]

¹⁵ [Wilhelm Scherer (1841–1886), deutscher Germanist; Herman Grimm (1828–1901), deutscher Kunsthistoriker, Sohn des Philologen Wilhelm Grimm; Bernhard Erdmannsdörffer (1833–1901), deutscher Historiker; Hermann Usener (1834–1905), deutscher klassischer Philologe.]

¹⁴ [Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897, a. a. O.]

¹⁵ [Der junge Dilthey, a. a. O., S. 87 (Aus den Tagebüchern 1859).]

zeitlichen Mächte reagiert: Positivismus – Historische Schule – die Philosophie Kants (wesentlich gesehen durch Schleiermacher).

Der französische *Positivismus* war Kritik der Metaphysik, er erstrebte eine rein wissenschaftliche Erkenntnis, die mit dem zusammenfiel, was man heute als Soziologie bezeichnet. Was Dilthey positiv nahm, ist die Kritik der Metaphysik und die Betonung der reinen Diesseitigkeit. Der Positivismus verkannte aber gerade das geistige Leben und seine Geschichte. Er suchte den Geist als Natur zu bestimmen. So erschien es Dilthey als seine Aufgabe, die Eigenart der geistigen Welt zu retten. Er übernahm die Tendenz, »daß man sich nichts wollte vormachen lassen«¹⁶, lehnte es aber ab, den Geist als Produkt der Natur begreifen zu wollen, er nahm den Positivismus nur auf als ein Prinzip der Erkenntnis der Bestimmung der Sachen aus ihnen selbst.

Historische Schule: Hier lernte Dilthey historisch denken. Er erfuhr die lebendige Wirkungskraft geistiger Vergangenheit. Dilthey hat diesen Eindruck zeitlebens bei sich frisch gehalten (s. Rede zu seinem 70. Geburtstag¹⁷). Die Welt der Geschichte und das erlebte Leben der Geschichtsforschung war das Fundament, von dem Dilthey die Frage nach der Geschichte stellte.

Die *Philosophie Kants* kam Dilthey wesentlich in der Auffassung nahe, daß Kant die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis stellt. Doch Dilthey sah unter dem Einfluß Schleiermachers die Erkenntnis im Zusammenhang des *ganzen* Lebens. Die sechziger Jahre waren bestimmend nicht im Sinne eines Neukantianismus, sondern gerade aus der vollen Erfassung des Menschen, die menschliche Stellung zu verstehen. So kam Dilthey nie in die extreme Stellung seiner Zeit gegen Hegel. Er wußte Hegels positive Bedeutung zu würdigen, schon vor dem Neuhegelianismus.

¹⁶ [Vorrede (1911). In: Wilhelm Dilthey, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. (Hg. von Georg Misch.) (Gesammelte Schriften Bd. V.) Leipzig und Berlin: Teubner 1924, S. 3–6; hier S. 3.]

¹⁷ [Rede zum 70. Geburtstag (1903). In: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, a.a.O., S. 7–9.]

Sich öffnen für alles, was in sich Substanz hat, sich verschließen gegen alles leere und bodenlose Denken, das um sich selbst kreist und nie zu den Dingen selbst gelangt – das hat es ihm ermöglicht, ein Fundamentalproblem neu zu stellen und zu fördern. Die Wirkung seiner Produktion war zunächst gering. Nur einige sehr geschickte Leute machten Gebrauch von Diltheys Anstößen. Windelband in seiner Rektoratsrede 1894¹⁸: Hier sind die innersten Absichten Diltheys veräußerlicht und auf den Kopf gestellt. Auf ihn fußend, versucht Rickert Natur- und Geschichtswissenschaften gegeneinander abzugrenzen, in einer ganz leeren und formalen Art.¹⁹ Diese Wirkungsart Diltheys ist mitgeführt von der Art seiner Publikation. Nur zwei Werke kamen heraus und die blieben beide Band I: Das Leben Schleiermachers²⁰ und die Einleitung in die Geisteswissenschaften²¹. Sonst schrieb er Aufsätze, Beiträge zu, Ideen zu, Versuche über ... Alles vorläufig, unvollendet und unterwegs. Durch diese Art blieb die Resonanz seiner Arbeiten lange ungeweckt; aber positive Entdeckungen wie seine lassen sich nicht auf die Dauer zurückdrängen. Heute haben wir die Möglichkeit, die positiven Wirkungskräfte aufzunehmen und nicht einfach nachzureden, sondern neu und weiter zu fragen.

¹⁸ [Wilhelm Windelband (1848–1915), *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*, gehalten am 1. Mai 1894. Strassburg: Heitz 1894; Wiederabdruck in: Ders., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 2. Tübingen: Mohr (Siebeck) ⁹1924, S. 136–160.]

¹⁹ [Heinrich Rickert (1863–1936), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Freiburg i. B.: Mohr (Siebeck) 1896 (1. Teil) sowie Tübingen und Leipzig: Mohr (Siebeck) 1902 (vollständige Fassung); 2., neu bearb. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1913; 3. und 4., verb. und erg. Aufl. 1921.]

²⁰ [Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. I. Band. Berlin: Reimer 1870 (vgl. dazu oben S. 106 f., Anm. 5).]

²¹ [Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Erster Band. Leipzig: Duncker & Humblot 1883. Die Schrift wurde nach Diltheys Tod von Bernhard Groethuysen als Band I von »Wilhelm Diltheys gesammelten Schriften« (Leipzig und Berlin: Teubner 1914; (unverändert) 1922 und ²1923 herausgegeben.)]

III. [Diltheys Problemstellung, die Frage nach dem Sinn der Geschichte.]

Welches ist die Frage, die Dilthey stellt? Welches sind die Mittel, die er zu ihrer Lösung in der Hand hat? Wir versuchen den Zusammenhang der Diltheyschen Fragestellung von den Werken Diltheys und in Abhebung gegen seine Zeitgenossen zu verstehen. – Wir sahen, alle Arbeiten Diltheys sind unabgeschlossen. Wenn wir jetzt eine inhaltliche Charakteristik versuchen, so ist zu bedenken, daß eine Inhaltsangabe der Schriften so lange unverständlich bleiben muß, als die Grundfrage Diltheys nicht bekannt und nahe gebracht ist. Daher geben wir zunächst nur im Hinblick auf diese Fragestellung die *historische Folge der Werke*.

Dissertation: »Über die Ethik Schleiermachers«. ²² Schon hier kein theoretisches Thema, sondern ein Problem der praktischen Stellung des Menschen.

Zur selben Zeit Preisaufgabe: »Über Schleiermachers Hermeneutik« ²³, d. h. die wissenschaftliche Theorie des geschichtlichen Verstehens, der Interpretation von Schriften. Schleiermacher hat diese Theorie zum ersten Male ausgearbeitet als eine allgemeine Theorie des Verstehens. Die Hermeneutik ist eine Disziplin, die in Gegenwart und Zukunft eine fundamentale Bedeutung bekommen wird. Dilthey hat diese Arbeit nie veröffentlicht. Er hat später ein Stück daraus aufgenommen in die Festschrift für Sigwart: »Entstehung der Hermeneutik«. ²⁴ Der Zusammenhang mit

²² [Guilelmus Dilthey, De principiis ethices Schleiermacheri. Berolini: Schade 1864 (Diss. phil. Univ. Berlin 1864). (I. Teil von Diltheys deutscher Fassung seiner lateinischen Dissertation nicht erhalten; II. Teil der (ausführlicheren) deutschen Fassung jetzt veröffentlicht unter dem Titel: Kritik der ethischen Prinzipien Schleiermachers (1863/64). In: Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers. Bd. 2: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Aus dem Nachlaß von Wilhelm Dilthey mit einer Einleitung hg. von Martin Redeker. 1. Halbband. (Gesammelte Schriften Bd. XIV, 1.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966, S. 339–357.)]

²³ [Wilhelm Dilthey, Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik (1860). (Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. XIV, 2, a. a. O., S. 595–787.)]

²⁴ [Wilhelm Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik. In: Philosophische Ab-

der Geschichte ist deutlich, denn Geschichte als Wissenschaft ist Interpretation der durch vorherige philologisch-historische Kritik gesicherten Quellen. Habilitationsschrift (1864): »Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins«.²⁵ Wiederum ein Thema, das ihn zwang, sich mit dem Sein des Menschen auseinanderzusetzen. – Aufsätze über Novalis, Hölderlin, Goethe (»Erlebnis und Dichtung«²⁶). Diese aus Diltheys Produktion scheinbar herausfallenden Schriften haben in ihr ihren bestimmten Sinn. Konkrete geschichtliche Individuen werden in ihrem geistigen Kern (»aus ihrer Mitte«, wie man in der George-Schule²⁷ sagt,) zu verstehen gesucht. Dilthey redet von Realpsychologie. – 1870 Schleiermacher Biographie.²⁸ – 1875 Aufsätze, die den Kerngedanken der Einleitung in die Geisteswissenschaften enthalten: »Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat«.²⁹ – »Einleitung in die Geisteswissenschaften«.³⁰ Untertitel: Versuch einer Grundlegung der Wissenschaften der Gesellschaft und der Geschichte. 1. Buch gibt eine Übersicht der Einzelwissenschaften des Geistes, stellt das Problem einer Grundlegung dieser Wissenschaftsgruppe.

handlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann (u. a.). Tübingen/Freiburg i. B./Leipzig: Mohr (Siebeck) 1900, S. 185–202; Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, a.a.O., S. 317–331; vgl. S. 332–338 (Zusätze aus den Handschriften).]

²⁵ [In: Wilhelm Dilthey, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. (Hg. von Georg Misch.) (Gesammelte Schriften Bd. VI.) Leipzig und Berlin: Teubner 1924, S. 1–55.]

²⁶ [Siehe oben S. 106, Anm. 4.]

²⁷ [Kreis um den deutschen Dichter Stefan George (1868–1933).]

²⁸ [Siehe oben S. 118, Anm. 20.]

²⁹ [In: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, a.a.O., S. 31–73. (Siehe jetzt auch: Vorarbeiten zur Abhandlung von 1875 sowie Fortsetzungen der Abhandlung von 1875 (um 1876). In: Wilhelm Dilthey, Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865–1880). Hg. von Helmut Johach und Frithjof Rodi. (Gesammelte Schriften Bd. XVIII.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977, S. 17–37 und S. 57–111.)]

³⁰ [Siehe oben S. 118, Anm. 21. Der Untertitel lautet: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.]

2. Buch behandelt die Metaphysik als Grundlage dieser Wissenschaften, ihre Herrschaft und ihren Verfall. Durch die Einordnung in den Weltzusammenhang als Natur kann der Mensch als historisches Wesen nicht verstanden werden. Der 2. Band des Buches ist nie geschrieben worden, so schließt das Buch mit dem Mittelalter ab.³¹ Weitere Versuche in dieser Richtung einer Anthropologie macht Dilthey in einer Reihe von Aufsätzen: »Auffassung und Analyse des Menschen ...«³², »Das natürliche System der Geisteswissenschaften«³³. Die Anthropologie ist für Dilthey historische Forschung, die zum Ziel hat zu verstehen, wie der Mensch früher gesehen wurde. – 1890 »Beiträge zur Lösung der Frage nach dem Ursprung unseres Glaubens an die Außenwelt«³⁴. Die Frage ist: Wie ist das Grundverhältnis des Menschen zur Welt zu bestimmen? – 1894 »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie«³⁵ (Wird uns nachher noch näher beschäftigen.) – Daran anschließend: »Beiträge zur Bestimmung der menschlichen Individualität«³⁶ – Nebenher arbeitete

³¹ [Vgl. dazu jetzt: Wilhelm Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften* (ca. 1870–1895). Hg. von Helmut Johach und Frithjof Rodi. (Gesammelte Schriften Bd. XIX.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.)

³² [Wilhelm Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (1891/92). In: Ders., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. (Hg. von Georg Misch.) (Gesammelte Schriften Bd. II.) Leipzig und Berlin: Teubner 1914; ²1921; ³1923, S. 1–89.]

³³ [Wilhelm Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (1892/93). In: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, a.a.O., S. 90–245.]

³⁴ [W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*. In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Jg. 1890/2. Teilband. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.), S. 977–1022; Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, a.a.O., S. 90–138.]

³⁵ [W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Jg. 1894/2. Halbband. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.) 1894, S. 1309–1407; Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, a.a.O., S. 139–240.]

³⁶ [W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*. (Vorgetragen am

Dilthey an »Schleiermacher« weiter, »Geschichte des deutschen Idealismus«, »Jugendgeschichte Hegels«.³⁷ – 1905 »Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften«.³⁸ Diese Schrift zeigt, daß Diltheys Denken zu dieser Zeit erneut in Fluß gekommen ist. Das geht vielleicht auf die Wirkung der Logischen Untersuchungen Husserls zurück, die Dilthey damals kennenlernte und epochemachend nannte, und über die er jahrelang Übungen mit seinen Schülern hielt. 1907 eine grundsätzliche Arbeit, in der sich Dilthey über seine eigene Tätigkeit besinnt: »Das Wesen der Philosophie«.³⁹ – 1910 »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«.⁴⁰

Was hält diese vielgestaltige Produktion im inneren zusammen? Kein System von Begriffen, sondern eine lebendige Frage nach dem Sinn der Geschichte und des menschlichen Seins. – *Fragen* ist ein Suchen im Felde des Erkennens, das die Entdeckung

25. April 1895.) In: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jg. 1896/1. Halbband. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.) 1896, S. 295–335; Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, a.a.O., S. 241–316.]

³⁷ [Vgl. Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers. Bd. 2. (Gesammelte Schriften Bd. XIV.), a.a.O.; ders., Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. (Hg. von Herman Nohl.) (Gesammelte Schriften Bd. IV.) Leipzig und Berlin: Teubner 1921; ²1925.]

³⁸ [W. Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. In: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jg. 1905/1. Halbband. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.) 1905, S. 322–343. (Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (Hg. von Bernhard Groethuysen.) (Gesammelte Schriften Bd. VII.) Leipzig und Berlin: Teubner 1927, S. 1–75.]

³⁹ [Wilhelm Dilthey, Das Wesen der Philosophie. In: Systematische Philosophie. Von W. Dilthey (u. a.). (Die Kultur der Gegenwart. Hg. von Paul Hinneberg. Teil 1. Abt. 6.) Berlin und Leipzig: Teubner 1907; 2., durchges. Aufl. 1908; 3., durchges. Aufl. 1921, S. 1–67 (nach 3. Aufl.); Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, a.a.O., S. 339–416.]

⁴⁰ [Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Studien. Erste Hälfte (mehr nicht ersch.). In: Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jg. 1910. Philos.-Hist. Cl. Berlin: Verlag der Kgl. Akad. d. Wiss. (Reimer in Comm.) 1910, Abh. I, S. 1–123. (Wiederabdruck in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, a.a.O., S. 77–188.)]

einer Wirklichkeit und ihre Bestimmung zum Ziele hat. In jeder Frage ist etwas *befragt* und *befragt* in einer bestimmten Hinsicht, dem Befragten wird etwas *abgefragt*. Um also eine Frage zu stellen, bedarf es einer ursprünglichen Anschauung des befragten Objekts. Wo findet sich nun das Objekt »Geschichte«, um an ihm den Sinn seines Seins, das Geschichtlich-Sein abzulesen? Dieser Sinn der Frage ist es, der auch den Sinn einer wissenschaftlichen Krise ausmacht. Jede Krisis ist dadurch bestimmt, daß die bisherigen Begriffe ins Wanken geraten, daß sich Phänomene zeigen, die zu ihrer Revision führen.

Auf welchem Wege bahnt sich Dilthey den Zugang zur Geschichte, so daß er den Sinn ihres Seins ablesen kann? Auf drei Wegen:

1. dem wissenschafts-geschichtlichen —;
2. dem erkenntnistheoretischen;
3. dem psychologischen.

Die beiden ersten Wege gründen im dritten, haben ihn zur Voraussetzung, und wir werden sehen, wie sie auf ihn hindeuten. Psychologie besagt aber etwas ganz Bestimmtes, und es ist das erste Erfordernis für das Verständnis zu fragen, was Dilthey selbst damit gemeint hat.

Die *wissenschafts-geschichtliche* Fragestellung setzt ein mit den Aufsätzen über die Hermeneutik Schleiermachers und den über das Studium der Geschichte der Wissenschaften etc. Sie sind nicht einfach geschichtliche Forschungen über die Geschichte der Wissenschaften, sondern Dilthey versucht zu verstehen, wie in früheren Zeiten menschliches Leben aufgefaßt wurde. Das letzte Interesse ist die Frage nach dem Begriff des Lebens. Die Geschichte der historischen Wissenschaften hat einen anderen Sinn als die der Naturwissenschaften. Wenn die Geschichte der historischen Wissenschaften verfolgt wird, wird das Leben verfolgt hinsichtlich seiner Erkenntnis. Leben als erkennendes, verfolgt also sich selbst in seiner Geschichte. Der Erkennende ist das Erkannte. Das ist der Sinn, den eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen und seiner Struktur hat.

Denselben Grund hat auch die *erkenntnistheoretische* Fragestellung. Auch hier ist die Frage nach dem Begriff des Lebens zu betonen. Diese Tendenz ist hier bis heute mißverstanden. Die Frage tritt in der traditionellen Formulierung der Abgrenzung der Geistes- von den Naturwissenschaften auf, die schon vorher Stuart Mill versucht hatte, der mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung Geschichte verstehen will. Dilthey sucht die eigenartige Stellung der Geisteswissenschaften durchzusetzen. Aber sein Interesse ist nicht Methodenlehre und System, ihn kümmert nicht, in welche Fakultät eine bestimmte Wissenschaft hineingeordnet werden muß. Für solche Sachen interessierte sich später Rickert. Diltheys zentrales Problem war, geschichtliche Wirklichkeit in ihrer eigenen Wirklichkeit zu sehen, ihm lag nicht an der Rettung der Eigenart der Wissenschaft, sondern der Realität. Es lag Dilthey daran, den Prozeß der Selbsterkenntnis des Menschen verständlich zu machen. Es gehört zum Sinn des Menschen, nicht nur Bewußtsein von der Welt zu haben, sondern darin mitbegriffen ein Wissen um sich selbst. Historisches Erkennen ist eine ausgeprägte Form des Wissens um sich selbst. Darin liegt das Interesse; Dilthey will keine isolierte Wissenschaftstheorie. Das Mißverständnis seiner Absicht geht aber hier so weit, daß seine eigene Schule nicht den wirklichen Sinn der Wissenschaftstheorie verstanden hat, sondern betont, daß Dilthey gegenüber Windelband und Rickert seine Theorie geschöpft habe aus einer wirklichen Kenntnis historischen Erkennens. Das ist zwar richtig, aber versteht sich von selbst und ist unwesentlich. Dilthey kam es darauf an, den Begriff des Lebens auch auf diesem Wege zu finden. Es war für Dilthey charakteristisch, daß er offen war für alle Anregungen. So konnte sogar die von ihm beeinflusste Geschichtsphilosophie Windelbands und Rickerts auf ihn so zurückwirken, daß er seine eigene Arbeit in ihren Tendenzen schließlich mißdeutete. So blieb die eigentliche Intention ungenützt liegen.

Als Ziel beider Forschungsrichtungen zeigt sich also die Erfassung und Sichtbarmachung des Phänomens des Lebens. Das versucht Dilthey nun auch in seiner Psychologie in Angriff zu neh-

men, und zwar in einem gewissen Gegensatz zur traditionellen Psychologie, in der das eigentümliche Sein des Lebens preisgegeben wird.

IV. [Auswirkung auf die zeitgenössische Philosophie.

Grenzen der Diltheyschen Fragestellung.

Möglichkeit der Wiederaufnahme in der Phänomenologie.]

Diltheys Grundfrage ist die nach dem Begriff des Lebens. Die Frage nach dem Begriff des Lebens ist die nach dem Begreifen des Lebens. Es ist also zunächst nötig, das Leben ursprünglich zugänglich zu machen, um es danach begrifflich zu fassen. Diese Aufgabe faßt Dilthey unter dem traditionellen Titel der Psychologie. Psychologie ist die Wissenschaft von der Seele, in der modernen Auffassung: von dem Erlebnis. Sofern diese auftreten in bestimmter Kontinuität, redet man vom Erlebnisstrom (James⁴¹). Erlebnisse sind eine Wirklichkeit, die nicht in der Welt existiert, sondern in der Innenbetrachtung der Reflexion zugänglich ist, im Bewußtsein von sich selbst. So bezeichnet Bewußtsein auch diese ganze Region der Erlebnisse. (Descartes – *res cogitans*). Psychologie als Wissenschaft ist Wissenschaft vom Erlebniszusammenhang, vom Bewußtsein. Dilthey hat für diese Wissenschaft noch eine weitere Bezeichnung, die noch deutlicher zeigt, worauf es ihm ankommt: Anthropologie. Er will nicht psychologische Vorgänge neben physiologischen betrachten, sondern sein Thema ist der Mensch als geistiges Wesen, dessen *Strukturen* er erforschen will. Das meint auch die Bestimmung: Realpsychologie. Dilthey grenzt sich damit gegen die spezifisch naturwissenschaftliche Psychologie ab. Dilthey ist in diesen Intentionen abhängig von Versuchen, die schon weiter zurückliegen, was aber diese Deutung von Diltheys grundsätzlich Neuem nicht schmälert. 1874 erschien

⁴¹ [Vgl. oben S. 52, Anm. 64.]

*Brentanos »Psychologie vom empirischen Standpunkt«.*⁴² Eine Schrift im Geiste des Positivismus, die die Notwendigkeit betonte, den seelischen Tatbestand aufzunehmen, bevor nach den Gesetzen des Ablaufs seelischen Geschehens gefragt werden könne. Um eine Gesetzesverfassung ablesen zu können, muß man zuvor die primären Strukturen kennen. Brentano war ursprünglich katholischer Theologe, Schüler Trendelenburgs, 1870 ausgetreten und zum Studium der Philosophie übergegangen, doch blieb die historische Tradition, mit der er durch die Theologie in Berührung kam, für ihn lebendig (Mittelalter und Aristoteles). Die griechische Psychologie war etwas ganz anderes als Experimentalpsychologie. Psychologie war hier Lehre vom Leben, vom menschlichen Sein selbst. (Von Brentanos Psychologie, die nicht seelische Abläufe erklären, sondern Grundverfassungen beschreiben will, ist nicht nur Dilthey, sondern auch Husserl bestimmt.) Dilthey will die Struktur[en] des Psychischen erforschen, und es ist wesentlich, daß er in ihnen nicht bloße Formen seelischen Daseins versteht, in die sie hineingeordnet werden, sondern sie als zur Realität des seelischen Lebens selbst gehörig versteht. Das bezeichnet die äußerste Position, zu der Dilthey im Begriff des Lebens vorgezungen ist, die Strukturen als primäre lebendige Einheit des Lebens selbst, nicht als bloße Ordnungsschemen seiner Erfassung.

Die Abgrenzung dieser Psychologie gegen die positiv-naturwissenschaftliche unternimmt Dilthey in seinen »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (1894). Seine Psychologie ist *beschreibend* und nicht *erklärend*, *zergliedernd* und nicht *konstruierend*. Die naturwissenschaftliche Psychologie überträgt die Methoden der Physik auf die Psychologie, sie sucht in der Messung von Regelmäßigkeiten Gesetzmäßigkeiten zu fassen. Weil sie das tut, ohne das Seelische vorher zu befragen auf sein Sein, muß sie bestimmte Hypothesen, Vormeinungen umsetzen, die nicht bewiesen und beweisbar sind. Eine Hypothese wird gerechtfertigt aus den Resultaten. Sofern nun aber die Hypothese

⁴² [Vgl. oben S. 52, Anm. 62.]

nicht durch vorherige Anschauung der befragten Sache fundiert ist, ist alles auf ihr Aufgebaute nur von hypothetischer Gewißheit. Eine solche Psychologie kann niemals Fundamentalwissenschaft der Geisteswissenschaft sein. Eine solche Psychologie versuchte *Wundt* in seiner »Physiologischen Psychologie«. ⁴³ Das Psychische wird im Zusammenhang mit dem Physischen betrachtet, wobei beides mit derselben Methode zugänglich gemacht werden soll.

Zergliedernd – auch analytisch – nennt Dilthey seine Psychologie im Gegensatz zur Konstruktion, welche das Grundverhalten der naturwissenschaftlichen Psychologie ist. Sie versucht wie die Physik eine Rückleitung auf letzte Elemente. Wie diese die Natur auf Elementen aufbaut, sucht man es auch mit der Seele zu machen. Man sieht das letzte Element in der Empfindung. Aus Empfindungskomplexen sucht man Phänomene wie Wille, Haß und dergleichen zusammensetzen. Es ist kein Zufall, daß diese Psychologie die Sinnesdaten als Urelemente ansah. Denn hier sind die naturwissenschaftlichen Methoden der Erfassung durch Messung am ehesten möglich. Die naturwissenschaftliche Psychologie ist daher wesentlich Sinnespsychologie. (Heute ist auch diese Art der Psychologie – mitbestimmt durch die Phänomenologie – zu neuen Fragestellungen gekommen und hat ein ganz anderes Gesicht als zu Diltheys Zeit.) Dieser Psychologie war die Konstruktion dann auch der Weg zur Erklärung des seelischen Zusammenhangs.

Diesen Tendenzen gegenüber kommt es Dilthey darauf an, zunächst einmal den seelischen Zusammenhang zu sehen. Dieser Zusammenhang ist ihm das Primäre, das Ganze des Lebens selbst. Der Zusammenhang ist immer schon da, nicht erst aus Elementen aufzubauen. Er ist als erstes festzuhalten, und aus ihm sind seine Glieder herauszulösen. Diese Auflösung ist keine solche in Elemente, sondern eine Ablösung der primär gegebenen Struktu-

⁴³ [Wilhelm Wundt (1832–1920), Grundzüge der physiologischen Psychologie. Leipzig: Engelmann 1874. Das Werk erschien in mehreren umgearbeiteten Auflagen.]

ren. Seelisches Leben ist ursprünglich immer in seiner Ganzheit gegeben, und zwar in drei Grundbestimmungen:

- 1.) Es entwickelt sich.
- 2.) Es ist frei und
- 3.) es ist bestimmt durch einen erworbenen Zusammenhang, d. h. es ist geschichtlich.

Zur Abhebung beschreiben wir die Art, wie man versuchte, das Sehen zu verstehen. Man glaubte, es aus der Anhäufung von Empfindungen verstehen zu können. Man sieht nicht, daß das Sehen das Primäre ist, daß es erst die Aufnahme und Deutung der Empfindungsdaten bestimmt; entsprechend bei Gedächtnis und Erinnerung, die man aus der Assoziation zu erklären sucht. Umgekehrt ist schon die gemeinsame Erfassung zweier Tatbestände verschiedener Zeit Erinnerung, und Assoziation ist nur ein bestimmter Verfall⁴⁴ der Erinnerung.

Die Grundbestimmung des seelischen Zusammenhangs ist das Selbst, die Selbigkeit der Person, des Ichs. Dieses ist bedingt von einer Außenwelt. Sie wirkt auf das Selbst ein und umgekehrt das Selbst auf sie. Es besteht ein bestimmter Wirkungszusammenhang zwischen Selbst und Außenwelt. (»Vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht«⁴⁵). Dieser ganze Zusammenhang: Selbst und Welt ist in jedem Moment da. Dies Dasein besagt aber nicht notwendig, daß Leben um diese Grundstruktur weiß. Der Zusammenhang ist ein solcher, der kontinuierlich ist. Dem Bewußtsein ist immer etwas gegenwärtig. Für den Bewußtseinsstand, im Querschnitt genommen gleichsam, ergibt sich gleichmäßig ein denkmäßiges, gefühlsmäßiges und willensmäßiges Verhalten in jedem Moment. Die innere Beziehung dieser Momente macht die eigentliche Struktur des Bewußtseins aus. Diese Struktur ist etwas, was vom Leben selbst erlebt wird, Erlebnis, d. h. Selbsterfahrung des seelischen Lebens selbst, d. h. nichts anderes als Selbsterfahrung des Men-

⁴⁴ [Konjektur nach Dilthey-Jahrbuch 8 (1992–93), S. 156: »Vorfall«.]

⁴⁵ [Siehe oben S. 121, Anm. 34.]

schen, sofern er durch eine Welt bestimmt ist. Diese Bestimmung ist keine kausale, der Zusammenhang ist vielmehr einer des Motivs und der Motivation. Seelisches Leben ist bestimmt als Zweckzusammenhang. Diese Bestimmung beweist sich zunächst beim Einzelleben.⁴⁶ Sofern Leben: Leben mit andern ist, sind noch die Strukturen des Miteinanderlebens herauszustellen. Wie ist ursprünglich das Leben des Anderen gegeben? Als erkenntnistheoretische Frage stellt sie sich dar als die nach der Erkenntnis fremden Bewußtseins. Diese Frage ist aber prinzipiell verfehlt, weil sie übersieht, daß Leben primär immer schon Leben mit den Andern, Wissen um seine Mitmenschen ist. Doch ist Dilthey diesen Fragen nicht näher nachgegangen. Wesentlich ist ihm, daß der Strukturzusammenhang des Lebens erworben ist, d. h. daß es bestimmt ist durch seine Geschichte.

Wie ist nun diese grundsätzliche Forschung Diltheys aufgenommen worden? Die neukantische Marburger Schule, deren Interessen wesentlich durch die erkenntnistheoretische Fragestellung bestimmt sind, kümmert sich überhaupt nicht um Dilthey. — Die südwestdeutsche Schule stand außer dem Einfluß von Kant zugleich unter dem von Fichte. Sie nahm Diltheys Anregungen auf. Windelband: Rektoratsrede; Rickert: »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«.⁴⁷ Hier wird das mißverstandene Problem Diltheys bis zur Unkenntlichkeit veräußerlicht. Diltheys letztes Interesse lag an dem geschichtlichen Sein; Rickert interessiert nicht einmal mehr die Erkenntnis der Geschichte, sondern nur ihre Darstellung. Sein Resultat: Der Historiker stellt die Einmaligkeit dar, der Naturwissenschaftler das Allgemeine. Dieser treibt Generalisierung, jener Individualisierung. Das ist eine bloß formale Ordnung, die so wahr ist, daß sie nicht bestritten werden kann, aber so leer, daß daraus nichts zu entnehmen ist. Für Windelband und Rickert ist nun Psychologie als generalisierende

⁴⁶ [Konjektur nach Dilthey. In der Mitschrift steht (mit *Fragezeichen* versehen!): »bewegt (?) sich«.]

⁴⁷ [Siehe oben S. 118, Anm. 18 und Anm. 19.]

Wissenschaft Naturwissenschaft und daher, so schließt man, kann sie nicht Grundlage der Geisteswissenschaft sein, denn eine Wissenschaft vom Allgemeinen kann nicht Grundlage einer Wissenschaft vom Besonderen sein. Dieser Analogieschluß – vom Verhältnis der Mathematik und Physik genommen – übersieht völlig, daß selbst in diesem Verhältnis Allgemeinheit eine ganz leere formale Bestimmung ist. Die Allgemeinheit der Mathematik ist eine ganz andere als die der Physik; die der Mathematik ist die einer bloßen Formalisierung, während die der Physik als Generalisierung zu verstehen ist. Doch nicht das ist das Wesentliche, sondern dies: Sich klar zu machen, daß die positive Tendenz Diltheys mit einem Strich aus der Welt geschafft ist. Man kümmert sich nicht darum, daß Dilthey eine Psychologie herausstellen wollte, die nicht Naturwissenschaft sein will und kann. Man sagt einfach: Für uns ist Psychologie Naturwissenschaft. Es ist nur die innere Konsequenz, daß sich Rickert gegen die Lebensphilosophie gewandt hat in äußerlichen Angriffen, die sachlich die Forschung nicht weiterbringen, die aber – das ist bezeichnend! – im Prinzip wahr sind. Er meint, es komme für die Philosophie darauf an, von ihrer Sache, die sie erforscht, einen Begriff zu bilden. Das ist richtig, aber die Lebensphilosophie will ja auch gerade den Begriff des Lebens herausbilden, seine Begrifflichkeit erarbeiten. Die Forderung, einen Begriff zu bilden, ist aber eine leere; die eigentliche Substanz der Wissenschaft ist das Verhältnis zur *Sache*. Die Änderung des Verhältnisses zur Sache ist auch das Primäre für jede Umbildung einer Wissenschaft.

Wenn wir nun die Lebensarbeit Diltheys als Forschung ansehen, so müssen wir die kritische Frage stellen, fragen, wieweit Dilthey gekommen ist, wo und worin er versagt. Wir müssen seine Frage wiederholen und tun das auf dem Boden einer Forschung, die uns hierfür Mittel an die Hand gibt, die geeignet sind, uns gegenüber der Position Diltheys weiterzubringen, – der *Phänomenologie*.

V. [Wesen und Ziele der Phänomenologie.]

Die Ausbildung einer historischen Weltanschauung gründet in der historischen Forschung. – (Yorck: »Das uns gemeinsame Interesse, Geschichtlichkeit zu verstehen.«⁴⁸) – Es kommt darauf an, das Sein des Geschichtlichen herauszuarbeiten, Geschichtlichkeit, nicht Geschichtliches, Sein, nicht Seiendes, Wirklichkeit, nicht Wirkliches. Es handelt sich also nicht um eine Frage der empirischen Geschichtsforschung; selbst mit einer Universalgeschichte hätte man noch nicht Geschichtlichkeit. Dilthey ist zu der Realität vorgedrungen, die im eigentlichen Sinne ist im Sinne des Geschichtlichseins, zum menschlichen Dasein. Dilthey gelangt dazu, diese Realität zur Gegebenheit zu bringen. Er bestimmt sie als lebendig, frei und geschichtlich. Er stellt aber nicht die Frage nach der Geschichtlichkeit selbst, die Frage nach dem Seinssinn, nach dem Sein des Seienden. Diese Frage klarzustellen, sind wir erst imstande seit der Ausbildung der Phänomenologie. Wir müssen uns also die Forschung, die für diese Frage den Boden bereitet, vor Augen stellen.

Der Ausdruck ist zunächst verwickelt und fremd, aber in seiner Bedeutung einfach. Wir verdeutlichen uns zunächst den Sinn der Sache, um daran den Namen zu verstehen, und zwar in fünf Abschnitten:

- 1.) Die Grundhaltung der Phänomenologie als einer neuen Richtung philosophischer Forschung. Ihr Verhältnis zur traditionellen, zeitgenössischen Philosophie.
- 2.) Der erste Durchbruch in Husserls Logischen Untersuchungen.
- 3.) Die Charakterisierung ihrer entscheidenden Entdeckungen: Intentionalität und kategoriale Anschauung.
- 4.) Der Name Phänomenologie.
- 5.) Die Grenzen der bisherigen phänomenologischen Forschung.

⁴⁸ [Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897, a.a.O., S. 185 (Brief vom 4. Juni 1895).]

Die Grundhaltung der phänomenologischen Forschung ist bestimmt durch ein Prinzip, das zunächst selbstverständlich erscheint: *Zu den Sachen*. In unserer Frage nach der Geschichtlichkeit handelt es sich also darum, die geschichtliche Wirklichkeit so zur Gegebenheit zu bringen, daß der Sinn ihres Seins ablesbar wird. Die Begriffe aus den Sachen nehmen, aus den Sachen selbst heraus philosophieren, das ist scheinbar eine Selbstverständlichkeit. Aber eben nur scheinbar. Forschung und Leben haben die eigentümliche Tendenz, das Schlichte, Ursprüngliche, Echte zu überspringen und sich im Komplizierten, Abgeleiteten, Unechten aufzuhalten. Das gilt nicht nur für heute, sondern für die ganze Geschichte der Philosophie. Die heutige Philosophie ist traditionell; sofern sie neu ist, liegt ihr Interesse in der Erneuerung einer vorgegebenen Philosophie, nicht in einer neuen Fragestellung nach den Sachen. Die traditionelle Philosophie hat zunächst Meinungen über Sachen, Begriffe, die hinsichtlich ihrer einstmaligen ursprünglichen Angemessenheit nicht befragt werden. Demgegenüber postuliert die Phänomenologie das Vordringen zu den Sachen selbst.

Mit einem Postulat ist es hier natürlich nicht getan. Das erste der Phänomenologie war auch kein Programm, sondern eine Durchführung. Diese behandelt scheinbar ganz primitive und elementare Sachen. Aber, auf Selbstverständliches zurückgehen, was dem alltäglichen Bewußtsein verdeckt ist, ist immer der eigentliche Gang großer Entdeckungen. Jeder große Entdecker stellt eine Frage elementar. Mit ihrem neuen Prinzip, das seit der klassischen Zeit verdeckt war, und von ihr wieder entdeckt wurde, will sich die Phänomenologie nicht außerhalb der Geschichte stellen als von ihr unberührt. Das ist nicht möglich, denn jede Entdeckung steht in geschichtlicher Kontinuität, ist durch die Geschichte mitbestimmt. In der Phänomenologie selbst sind geschichtliche Motive lebendig, die zum Teil traditionelle Fragestellungen und Ansätze bedingen und den eigentlichen Zugang zu den Sachen verdecken. Die Phänomenologie muß erst nach und nach immer mehr in die Möglichkeit kommen, sich von der Tradition loszuma-

chen, um dann die Philosophie der Vergangenheit für sich frei zu machen und eigentlich anzueignen. Aus der Art der phänomenologischen Forschung ergibt sich notwendig eine Verschiedenheit der Richtungen, als Richtungen des Fragens. Es gibt aber keine phänomenologische Schule. Es gibt verschiedene Richtungen der Arbeit, die sich selbst gegenseitiger Kritik unterwerfen. Jeder Satz gilt nur, soweit er ausweisbar ist. Persönliche Meinungen sind zwar nie ganz auszuschalten, haben aber kein Gewicht.

Der erste Durchbruch dieser Forschung erfolgte 1900/01 in den Logischen Untersuchungen Husserls. Die Logischen Untersuchungen sind das eigentliche Grundbuch der Phänomenologie. Wir können seinen Inhalt hier nicht besprechen. Das widerspräche auch dem phänomenologischen Prinzip, da für sie eine Ausweisung des Vorgetragenen nicht möglich wäre; und dieses den Sachen-nachgehen ist gerade das Wesentliche. Das bedarf einer Schulung, die keine Hexerei, kein Trick ist, sondern eine wissenschaftliche Methode, zu der natürlich wie zu jeder eine gewisse Anlage gehört, die aber auch nur in langjährigem Umgang mit den Sachen ausgebildet werden kann.

Wir versuchen vielmehr auf einem Umweg die beiden entscheidenden Entdeckungen klarzumachen, die es gestatten, die Frage Diltheys phänomenologisch neu zu stellen, Intentionalität und kategoriale Anschauung. Intentio ist abzielen auf etwas. Dieser Ausdruck bezeichnet im Mittelalter eine Bestimmung des seelischen Verhaltens. Jedes Denken ist Denken *von* etwas, jedes Wollen Wollen *von* etwas etc., jedes Erlebnis ist Erlebnis *von* etwas. Diese Selbstverständlichkeit hat ihre fundamentale Bedeutung. Wenn wir uns dies Sich-richten auf etwas vergegenwärtigen, so haben wir zugleich mitgegeben das Worauf dieses Sich-richtens so, wie es in dem betreffenden Akt vermeint ist. Wir erfahren das Gemeinte in den Bestimmungen seines Gemeintseins. Wir haben also die Möglichkeit, die erfahrene Welt hinsichtlich ihres Daseins zu befragen. Wir können Seiendes in seinem Sein sehen lernen. So ist die wissenschaftliche Basis gewonnen für die Frage nach dem Sein des Seienden. Die phänomenologische Forschung

betrachtet nun nicht einfach einen Seinsbezirk, sondern es kommt ihr darauf an, alle Bezirke, die es gibt, zu durchforschen hinsichtlich ihrer Seinsstruktur. So bekommt die Philosophie wieder die Möglichkeit, den Wissenschaften voranzugehen. Sie braucht nicht mehr allgemeiner und schlechter zu sagen, was die Einzelwissenschaften schon genauer und besser gesagt haben. Wie einst Plato der Geometrie den Weg öffnete, so hat die Philosophie wieder die Möglichkeit, den Wissenschaften ihr Gebiet zu erschließen, ihnen durch die Grundbestimmungen den Leitfaden für ihre Forschungen zu geben. So hat die Phänomenologie ihre Stätte bei der Forschung selbst, an den Universitäten. Sie will die Studenten nicht zu Philosophen machen, sondern zu wissenschaftlichen Menschen, die ein Bewußtsein ihrer eigenen Wissenschaft haben. Und keine andere war auch die Wirksamkeit Platos und Aristoteles' in Akademie und Lykeion.

Die zweite Entdeckung, die kategoriale Anschauung, können wir nur kurz berühren. Wir haben vorhin das Sein von dem Seienden unterschieden. Das Sein ist nicht wie das Seiende sinnlicher Anschauung zugänglich. Trotzdem muß der Sinn dieses Seins, das was gemeint ist, wenn ich sage: »ist«, irgendwie ausweisbar sein. Der Akt, der den Zugang hierzu öffnet, ist die kategoriale Anschauung.

Die Philosophie soll also nach der Forderung der Phänomenologie einen Begriff nicht verwaschen, obenhin gebrauchen, sondern das in ihm Gemeinte zugänglich machen, so daß es sich an ihm selbst zeigt: *φαινόμενον* – *λόγος*. Phänomenologie ist also Ansprechen und Bestimmen dessen, was sich von ihm selbst her zeigt. So liegt schon in dem Namen der Hinweis auf das Prinzip: zu den Sachen. Die phänomenologische Forschung hat sich in ihrem ersten Durchbruch wesentlich beschränkt auf die theoretischen Erlebnisse, auf das Denken. Später wurden dann auch die emotionalen Erlebnisse herangezogen. Man sieht aber leicht, daß hierin nichts anderes vorliegt, als eine radikalere Fassung der traditionellen Psychologie. Sie arbeitete noch im weiten Ausmaß im Sinne der alten Psychologie, als schon die Entdeckung der Intentionali-

tät gemacht war, die die ganze Forschung in eine andere Ebene rückte. Husserl selbst mißverstand seine eigene Arbeit, als er das Vorwort⁴⁹ schrieb, er gab eine ganz schiefe Interpretation im Sinne einer Auffassung als einer verbesserten Psychologie.

VI. [Phänomenologische Frage nach dem Sinn der Geschichte als Frage nach dem Sein des Menschen.]

Für Dilthey ist das eigentlich geschichtliche Sein das menschliche Dasein. Dilthey hebt am Leben bestimmte Strukturen ab; er stellt aber nicht die Frage nach dem Wirklichkeitscharakter des Lebens selbst, nicht die Frage: Welches ist der Sinn von Sein unseres eigenen Daseins? Weil er diese Frage nicht stellt, hat er auch keine Antwort auf die Frage nach dem Geschichtlichsein. In dem selben Versäumnis steht die bisherige phänomenologische Forschung. Sie setzt das Leben voraus. Wenn sie fragt, was der Mensch sei, hat sie auch nur die traditionelle Antwort: animal rationale. Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft als genauere Bestimmungen (bei Kant). Was hält diese Bereiche zusammen? Welches ist der Seinscharakter des ganzen Seins? Die Phänomenologie bestimmt den Menschen als Erlebniszusammenhang, der durch die Einheit des Ich, als eines Aktzentrums zusammengehalten wird. Nach dem Seinscharakter dieses Zentrums wird nicht gefragt.

Wir wollen jetzt versuchen, eine vorläufige Bestimmung des Seins des Menschen zu geben als Boden für die eigentliche, bei der sich der Sinn des Seins des Menschen herausstellen wird als Zeit. Wir versuchen, phänomenologisch bestimmte Charaktere des Seins am Menschen herauszustellen, menschliches Dasein so zu sehen, wie es sich im täglichen Dasein zeigt. Das ist eine Fundamentalaufgabe, die sich scheinbar im Allerselbstverständ-

⁴⁹ [Einleitung zu: Edmund Husserl, Logische Untersuchungen. Zweiter Theil (= Zweiter Band): Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle a. S.: Niemeyer 1901.]

lichsten und Nächsten bewegt. Wir sehen aber, dieses Feld des Nächsten ist faktisch am wenigsten entdeckt. Diese Wirklichkeit ist durch überlieferte Fragestellungen vergessen. Wir gehen daher für die eigentliche Erfassung von bestimmten Fehlauffassungen aus.

Eine Grundauffassung bestimmt den Menschen als Ich. Sie leitet sich zurück auf Descartes, der in den *Meditationes* ein sicheres Fundament der Gewißheit sucht und im *ego* als der *res cogitans* findet. Darauf hat sich, über die Kantische Fragestellung kommend, die Erkenntnistheorie berufen, die dann zu verstehen sucht: wie das Subjekt aus sich heraus zum Objekt kommt, es erkennen kann. Auf diesem Wege vorgehend, glaubt die moderne Erkenntnistheorie eminent kritisch zu sein. Descartes kam es bei der Orientierung an der Geometrie darauf an, für die Philosophie solche Sätze zu gewinnen, aus denen er schließen könnte; nicht darauf, das ganze Sein des Menschen zu vergegenwärtigen, sondern auf ein Axiom für eine Deduktion. Diese Auffassung, daß zunächst nur das Ich gegeben ist, ist unkritisch. Sie hat zur Voraussetzung, das Bewußtsein sei so etwas wie ein Kasten, wo das Ich drinnen und die Realität draußen ist. Von all dem weiß das natürliche Bewußtsein gar nichts. Vielmehr ist es die Urgegebenheit des Daseins, daß es in einer Welt ist. Leben ist eine solche Wirklichkeit, die in einer Welt ist, und zwar so, daß es eine Welt hat. Jedes Lebewesen hat seine Umwelt nicht als etwas, was neben ihm vorhanden ist, sondern das für ihn erschlossen, aufgedeckt da ist. Diese Welt kann sehr einfach sein (für ein primitives Tier). Aber das Leben und seine Welt sind nie zwei Dinge nebeneinander, wie zwei Stühle, die nebeneinander stehen, sondern das Leben »hat« seine Welt. Diese Erkenntnis beginnt allmählich, auch in der Biologie, vorzudringen. Man besinnt sich auf die Grundstruktur eines Tieres. Hier ist aber das Wesentliche übersehen, wenn ich nicht sehe, daß das Tier eine Welt hat. Ebenso sind auch wir selbst immer in einer Welt, so daß diese für uns erschlossen ist. Ein Gegenstand wie z. B. ein Stuhl ist lediglich vorhanden. Alles Leben aber ist so da, daß für es eine Welt mit da ist.

Es kommt nun darauf an, die Grundstrukturen zu sehen, in der sich das In-der-Welt-sein abspielt. Wie ist die Welt gegeben? Ursprünglich nicht als Objekt theoretischer Erkenntnis, sondern als Umwelt, als dasjenige, worin ich mich umtue, etwas ausrichte, besorge. Die Gegenstände sind primär nicht Objekte theoretischer Erkenntnis, sondern Sachen, mit denen ich zu tun habe, die Verweisungen in sich tragen, wozu sie dienen, für ihre Verwendung, Brauchbarkeit. Nicht sind zuerst gegeben materielle Dinge im Sinne der Physik. Die Entriegelung der Natur aus der nächstgegebenen Welt ist erst ein komplizierter Prozeß. Die nächste Welt ist die des praktischen Besorgens. – Die Umwelt und Umweltgegenstände sind im Raum. Dieser Raum der Umwelt ist nicht der der Geometrie. Er ist wesentlich bestimmt durch die Umgangsmomente der Nähe und Ferne, der Möglichkeiten des Sichwendens usw. Er hat also nicht die homogene Struktur des geometrischen Raumes. Er hat vielmehr bestimmte ausgezeichnete Plätze. Abstände von Möbeln z. B. sind nicht als Maße gegeben, sondern in Dimensionen, die sich aus dem Umgang mit ihnen erschließen. (Mit der Hand zu erreichen; man kann zwischen durchgehen und so weiter.) Dieser Umweltraum ist es auch, den zu entdecken die Aufgabe der Malerei ist. Aus ihm wird der geometrische erst durch einen bestimmten Prozeß herausgearbeitet.

Das Dasein des Lebens ist weiter bestimmt durch das Mitdasein anderer Wirklichkeiten vom selben Seinscharakter, den ich selbst habe: andere Menschen. Wir haben eine eigentümliche Art des Miteinanderseins. Wir haben alle dieselbe Umwelt; wir sind in demselben Raum. Der Raum ist für uns miteinander, und wir selbst füreinander da. Die Stühle in diesem Raum dagegen sind bloß alle vorhanden, nicht füreinander da und sind wohl alle in diesem Raum, aber sie haben diesen Raum nicht da. – Das Sein-in-der-Welt ist also Miteinandersein. Das bestimmt das Miteinandersein auch dann, wenn faktisch kein anderer Mensch da ist. In der natürlichen Weise des Lebens bin ich mir selbst nicht in der Weise gegeben, daß ich meine Erlebnisse betrachte. Ich bin mir zunächst in dem gegeben, womit ich zu tun habe, wobei ich

täglich verweile. Die Welt (Zimmer, Haus, Stadt usw.) hat einen bestimmten Bekanntheitscharakter. In dieser Welt sehe ich verblaßt mich selbst als wirklich. Ich begegne mir in meiner Umwelt. Die Umwelt ist zunächst gegeben in praktischer Umsicht. Die Möglichkeit theoretischer Forschung entsteht hier erst durch eine bestimmte Umstellung. Ich kann mich umstellen, indem ich die Umsicht vom Besorgen ablöse und zum bloßen Umsehen werden lasse: θεωρία. Dieses Eigenständigwerden ist die eigentliche Quelle einer Wissenschaft. Wissenschaft ist die Ausbildung des bloßen Hinsehens auf eine Sache.

Wer ist es nun, der dieses Dasein ist? Zumeist und zunächst sind wir nicht wir selbst. Wir leben vielmehr aus dem, was *man* spricht, was *man* urteilt, wie *man* die Sache ansieht, was *man* fordert. Dieses unbestimmte »man« ist es, das das Dasein regiert. Das Man hat zunächst und zumeist die eigentliche Herrschaft über das Dasein, sogar die Wissenschaft lebt daraus. Es zeigt sich in der Tradition, wie *man* fragt, wie man die Forschung anfaßt. Diese *Öffentlichkeit*, die das Miteinanderdasein der Menschen regiert, macht deutlich, daß wir zumeist nicht wir selbst sind, sondern die Anderen; – wir werden von den Anderen gelebt. Wer ist dieses Man? Es ist unsichtbar, unbestimmbar, niemand, – aber nicht Nichts, sondern die eigentlichste Realität unseres alltäglichen Daseins. Dieses Man-Dasein hat die Tendenz, im Besorgen der Welt sich zu verlieren, von sich selbst abzufallen. Der Mensch ist in der Alltäglichkeit uneigentlich. Und dieses Uneigentlich-Sein ist gerade der primäre Realitätscharakter des menschlichen Daseins. Am deutlichsten wird das aus einer Verfassung des Menschen, die schon die Griechen sahen und die sie zu seiner Definition benutzten. Der Mensch ist ein ζῷον λόγον ἔχον.⁵⁰ Der Mensch ist für den Griechen, der gern und viel sprach, bestimmt als sprechend. Die Rede wird genommen als Grundstruktur unseres Seins. (Man darf Rede hier allerdings nicht naturwissenschaftlich-psychologisch als Geräusch fassen.) Rede ist immer Reden über etwas und

⁵⁰ [Vgl. Aristoteles, Politica A, 1253 a 9 sqq.]

Sich-Aussprechen über etwas, und zu und mit Anderen. Das Besprochene wird durch das Besprechen anderer aufgedeckt und zugänglich. Der λόγος ist δηλοῦν.⁵¹ Die Möglichkeit des Geredes hat aber gerade für das menschliche Dasein die Tendenz, zu verfallen. Es ist *die* Möglichkeit, deren sich das Man bemächtigt. Es ist charakteristisch, daß das Reden zumeist nicht aus ursprünglicher Sachkenntnis entspringt. Es ist faktisch unmöglich, alles selbst gesehen und ausgewiesen zu haben. Ein weites Ausmaß des Redens entspringt aus dem Hörensagen. Es charakterisiert das Nachreden, daß das Gesagte sich in seiner Gültigkeit verhärtet und sich zugleich entfernt von der Sache. Je mehr das Gerede herrscht, umso mehr wird die Welt verdeckt. So hat das alltägliche Dasein die Tendenz der Verdeckung der Welt und damit seiner selbst. Diese Tendenz der Verdeckung ist nichts anderes als die Flucht des Daseins vor sich selbst in die Öffentlichkeit. Diese Flucht in die Öffentlichkeit wird noch wichtig für das Verständnis des Phänomens der Zeit.

Wir handeln hier nicht von Akten, von Bewußtseinserlebnissen, sondern von bestimmten Weisen des Seins-in-der-Welt. Wir bestimmen dieses Dasein zunächst als umgehendes Besorgen der Welt. Dieses Besorgen bedeutet immer ein Mitbesorgen meiner selbst. Der eigentliche Seinscharakter des Daseins ist also die *Sorge*. Dies Phänomen ist schon lange entdeckt, sein Begriff und seine Erfahrung sind alt. Es ist aber nie dazu gekommen, dies Phänomen in den ursprünglichen Ansatz zu nehmen.

An diesem Punkt ist eine kritische Frage zu stellen: Kann man überhaupt auf diesem Wege der Beschreibung zu irgendwelchen Begriffen kommen, die menschliches Dasein im Ganzen, als geschlossene Wirklichkeit, bestimmen? Ich kann es immer nur bestimmen als ein Lebendiges, das immer noch ein Noch-nicht-Sein vor sich hat. Wenn ich aber nicht mehr lebe, bin ich nicht mehr imstande, die Ganzheit zu erfahren. Wenn das Leben fertig, ganz ist, dann ist es gerade nicht mehr. Man darf dieser Schwierigkeit

⁵¹ [Ebd.]

nicht ausweichen. Wie kann menschliches Dasein in seiner Ganzheit gegeben werden? Denn nur so kann etwas über den Begriff des Lebens ausgemacht werden. Die Auskunft, das ganzgewordene Leben anderer zu nehmen, ist eine schlechte Auskunft. Denn erstens ist dies Leben ja gerade nicht mehr da und zweitens kann nie ein anderes Leben das eigene ersetzen. Dasein ist jeweilig das eigene, das meinige, und dieser Charakter ist davon unabtrennbar. Das muß festgehalten werden, wenn der letzte Sinn des Daseins, die eigentliche Existenz gefunden werden soll. Wie kann menschliches Dasein als je eigenes in seiner Ganzheit gefaßt werden?

VII. [Die Zeit als Grundbestimmung des Menschen.]

Die Umsicht des Daseins ist geleitet durch eine in der Öffentlichkeit herrschende Auslegung. Die durch sie bestimmte Welt ist jedem durchschnittlich zugänglich. Diese Ausgelegtheit des Daseins durch die Öffentlichkeit bestimmt das Leben in der Öffentlichkeit. Das einzelne Leben hat die Tendenz, in diese Öffentlichkeit herabzusinken und sich zu verlieren. Wo Dasein über sich spricht, sieht es sich als etwas in der Welt wie andere Dinge. Deshalb wurde die Betrachtung des Lebens zuerst angestellt in Welt-Begriffen, nicht in ihm ursprünglich zugehörigen. Man findet sich zunächst in dem, worum man besorgt ist, was man macht, im Beruf usw. Die besorgte Welt gibt für das Dasein den ersten Begriff her. So ist der Mensch zunächst bestimmt als animal. Sein eigentümliches Sein kommt nur in dem rationale zum Ausdruck. Diese Definition ist ganz von der Welt her bestimmt. Bei Kant wird die Bestimmung so gegeben, daß der Mensch eine Einheit der sinnlichen Welt mit Verstand und Vernunft ist. So sind diese Bestimmungen wohl einheitlich in einer Wirklichkeit zusammengesehen; es ist aber nie gefragt nach dem Sinn des Seins dieser Einheit, die nur eine Summe bleibt. Bei der Summe gehen die Glieder dem Ganzen vorher, das Ganze ist etwas Nachträgliches. Die Ganzheit dagegen ist so, daß durch sie die Teile erst bestimmt werden. Eine

Maschine z. B. läßt sich nicht auffassen als Summe von Rädern und dergleichen, die irgendwie zusammengekommen sind, sondern das Ganze in seiner Bedeutung bestimmt die Art und Anordnung der einzelnen Teile. Es kommt darauf an, das Leben in seiner Ganzheit zu sehen. Wir fragen nach dem Strukturmoment, das es als Ganzheit bestimmt, und was der Sinn dieser Ganzheit ist, ob vielleicht diese Ganzheit auch das ist, was unser Sein in jedem Augenblick trägt. Wir sahen nun: das Leben ist wesentlich unabgeschlossen, es hat immer einen Teil von sich noch vor sich. Zur Ganzheit aber gehört Fertigsein. Wenn aber Leben fertig ist, im *Tode*, dann ist es nicht mehr. Sonst sind wir gewohnt, daß etwas, wenn es fertig ist, gerade ist. Leben ist aber dann gerade nicht mehr; – wenn es seine Möglichkeiten alle ausgeschöpft hat, ist es nicht mehr. Der Tote ist aus der Welt gegangen. Dabei spielt die Frage nach der Unsterblichkeit oder Nicht-Unsterblichkeit keine Rolle. Wir sahen, daß der Ausweg zu Leben eines Anderen, dessen Tod wir erfahren, nicht gangbar ist, denn dessen Tod ist nicht mein Tod – und *den* Tod gibt es nicht. Der Tod ist immer jeweilig der meinige. Wenn man das übersieht, ist damit das Thema aus der Hand gegeben.

Wie für jedes Dasein seine Welt entdeckt ist, so ist auch jedes Leben sich selbst zu eigen gegeben. Wir haben bisher vom Tod als Grenze gesprochen. Hierbei haben wir stillschweigend das Leben aufgefaßt als einen Vorgang, der irgendwo aufhört. Leben ist verstanden als Zusammenhang von Erlebnissen, mit denen irgendwo Schluß gemacht ist. Damit haben wir aber das vorher Ausgemachte wieder aus der Hand gegeben. Dasein ist kein Vorgang, der Tod nichts, was gelegentlich hinten nachkommt. Der Tod ist etwas, was den Menschen *bevorsteht*, worum das Leben selbst weiß. Damit ist allerdings noch keine Definition des Todes gegeben. Es steht mir Vieles bevor. Aber hier ist ein Unterschied! Wenn mir ein Ereignis bevorsteht, so ist das ein Vorgang, der mich trifft, der mir aus der Welt begegnet. Der Tod kommt nicht irgendwo her auf mich zu, sondern er ist etwas, was ich selbst bin; ich selbst bin die Möglichkeit meines Todes. Der Tod ist das äußerste Ende dessen,

was in meinem Dasein möglich ist; er ist die *äußerste Möglichkeit* meines Daseins. Im Dasein liegt also eine Möglichkeit, die dem Dasein bevorsteht, in der sich das menschliche Dasein selbst bevorsteht als in seiner äußersten Möglichkeit. Es handelt sich hier nicht um Stimmungen, sondern darum, lediglich die Bewegungen zu sehen, die das Dasein macht, aus dem Bewußtsein, daß der Tod die äußerste Möglichkeit seiner selbst ist, die ihm bevorsteht. Ich selbst bin mein Tod gerade dann, wenn ich lebe. Es kommt hier nicht darauf an, Todesarten zu beschreiben, sondern den Tod zu verstehen als Möglichkeit des Lebens. Keine Metaphysik des Todes wollen wir machen, sondern seine Seinsstrukturen im Leben verstehen. Denn das Schwierige ist nicht, zu sterben, sondern Fertig-werden mit dem Tod in der Gegenwart. Diese Idee des Todes muß für das Folgende festgehalten werden. Wenn der Tod so etwas ist, die äußerste Möglichkeit, die das Dasein selbst ist, so muß das Dasein verschiedene Möglichkeiten haben, wie es zu seinem Tode steht. Wir wollen zunächst erfahren, wie die Alltäglichkeit und der Einzelne, aufgefangen im Man, zu seinem Tode steht, und wie in diesem Zum-Tode-stehen der Tod sich zeigt, wie er in der Alltäglichkeit begegnet. Wir sahen die Alltäglichkeit dadurch bestimmt, daß sich das Dasein an seine Welt verliert. Der Tod begegnet in der Alltäglichkeit täglich. Wir erfahren ihn, wissen um das Sterben, das aus-der-Welt-gehen des Menschen in einer gewissen Gleichgültigkeit als etwas, das uns vielleicht auch einmal treffen kann. In dieser Gleichgültigkeit liegt ein Moment des sich selbst Abdrängens vom Tode. Das Dasein weicht dem Tode aus, es schiebt ihn als Möglichkeit weg. Dies Fliehen geht so weit, daß die Alltäglichkeit einem Sterbenden zuredet, er werde nicht sterben, und ihn von seinem Tode wegzureden versucht. Man glaubt, damit dem Sterbenden noch einen Dienst zu erweisen. Das Dasein beruhigt nicht nur vor dem Tode, sondern versucht durch die Art des Auslegens, diesen wegzudrängen. Denken an den Tod wird als Feigheit oder Weltflucht bestimmt. Leben beruhigt über den Tod und versucht durch die Art, wie es ihn auslegt, sich ihm zu entfremden, ihn aus dem Horizont des Lebens zu schaffen. Im

Besorgen sorgt das Dasein für sich selbst, es gehört zur Struktur der Sorge das Mitbesorgen des Daseins. Dasein sorgt sich von dieser Möglichkeit des Todes weg. Es sorgt ständig dafür, daß es *versäumt*, den Tod als Möglichkeit radikaler zu fassen. In diesem Fliehen vor dem Tode zeigt sich gerade sein Da-sein. Im *Wovor* des Fliehens zeigt sich der Tod. Wie ist der Tod in dieser ständigen Flucht vor ihm da? Welches sind die Charaktere seines eigentümlichen Gegenwärtigseins? Seine *Unbestimmtheit*; diese Möglichkeit des Daseins ist unbestimmt. *Wann* der Tod kommt, das ist für das Dasein völlig unbestimmt. Diese Möglichkeit ist aber zugleich bevorstehend in *Gewißheit*, in einer Gewißheit, die über jede andere hinausgeht, die wir uns denken können. Es ist für das Dasein gewiß, daß es seinen Tod sterben wird. Diese Gewißheit hebt die Unbestimmtheit nicht auf, noch tut diese jener einen Abbruch. Sie steigern sich vielmehr gerade. Die Alltäglichkeit sucht diese unbestimmte Gewißheit abzudrängen. Sie rechnet mit dem, was dem Dasein noch bleibt. Sie drängt die Unbestimmtheit in die Verschiebung, und die Gewißheit in ein Nicht-daran-denken.

So zeigt sich der Tod als die äußerste unbestimmte aber gewisse Möglichkeit des Daseins, in der sich dies Dasein selbst bevorsteht.

Diese Strukturbestimmung des Todes ist keine beliebige, sondern muß als apriorisch gefaßt werden, als solche, die jeder Ausdeutung des Todes zugrunde liegt, diejenige, zu der auch der Glaube Stellung nehmen muß. Diese Bestimmung muß auch im Christentum mitgemeint sein. Durch die christliche Theologie ist das Problem des Todes zuerst in den Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn des Lebens getreten.

Wir bestimmten das Dasein in der Öffentlichkeit als Uneigentlichkeit. Das uneigentliche Vor-dem-Tode-stehen ist also das Ausweichen. Welches ist nun das Vor-dem-Tode-stehen der Eigentlichkeit und was ist daraus für die Grund[v?]erfassung des menschlichen Daseins zu entnehmen?

VIII. [Die Zeit als Grundbestimmung des Menschen
(Fortsetzung).]

Wenn das Unternehmen, das Sein des Daseins zu bestimmen, erfolgreich sein soll, handelt es sich darum, seine Ganzheit in den Griff zu bekommen. Die Ganzheit ist bestimmt durch die Grenze. Der Tod ist eine Grenze, die für das Dasein selbst da ist. Das Bevorstehen dieser Grenze als unbestimmte und gewisse Möglichkeit charakterisiert das Seiende vom Charakter des menschlichen Lebens. In der Alltäglichkeit weicht das Dasein vor dieser Möglichkeit aus. Wir haben diese Art des uneigentlichen Stehens zum Tode charakterisiert. – Gibt es eine eigentliche Weise der Möglichkeit dieses sich selbst Bevorstehens, die nicht durch die Öffentlichkeit bestimmt ist, sondern in der sich das Dasein als je einzelnes, eigenes und meiniges bevorsteht? Es liegt darin, die Wirklichkeit dieser Möglichkeit zu erfassen und festzuhalten. Vor einer Möglichkeit stehen besagt, sie *als* Möglichkeit erfassen. Den Tod als Möglichkeit *aushalten* heißt, ihn so dahaben, daß er rein in dem, was er ist, bevorsteht, unbestimmt im Wann, gewiß im Daß. Diese Möglichkeit als Möglichkeit bestehen lassen, sie nicht zur Wirklichkeit machen, etwa im Selbstmord, das besagt, zu ihr *vorlaufen*. Dabei zieht sich die Welt zurück, sie zerfällt ins Nichts. Die Möglichkeit des Todes besagt, daß ich einmal aus der Welt gehe, daß einmal die Welt nichts mehr zu sagen hat, daß alles, woran ich hänge, womit ich mich beschäftige, was ich besorge, nichts mehr zu sagen hat, nichts mehr hilft. Die Welt ist dann nicht mehr da, woraus ich leben kann. Mit dieser Möglichkeit muß ich rein aus mir selbst fertig werden. So zeigt sich, daß für das Dasein vorgegeben ist die Möglichkeit der *Wahl*. Dasein kann sich in jedem Augenblick so verhalten, daß es wählt zwischen sich und der Welt, es kann jede Entscheidung treffen, aus dem, was ihm aus der Welt begegnet oder aus sich selbst heraus. Die Möglichkeit des Daseins, zu wählen, ist die Möglichkeit, sich aus der Verlorenheit in die Welt, d. h. in die Öffentlichkeit, zurückzuholen. Wenn Dasein sich selbst gewählt hat, so hat es damit sich und die Wahl gewählt.

Die Wahl gewählt haben, besagt aber, *entschlossen* sein. Vorlaufen heißt also wählen, gewählt haben heißt entschlossen sein, – entschlossen nicht zum Sterben, sondern zum Leben. Dieses Wählen und dieses Entschlossensein ist die *Wahl* der *Verantwortung*, die das Dasein für sich selbst übernimmt, daß jedes Handeln so ist, daß ich mit der Handlung mich selbst verantwortlich mache. Die Verantwortung für sich selbst wählen heißt, das *Gewissen* wählen, als die Möglichkeit, die der Mensch eigentlich ist. Es ist ein Irrtum der Phänomenologie, daß sie die eigentlich anthropologische Struktur der Kantischen Ethik mißverstanden hat (Scheler). Kant hat gesehen, daß der Grundsinn des Daseins Möglichkeit ist, eine Möglichkeit selbst sein und ergreifen können. Das Gewissen wählen heißt aber zugleich *schuldig werden*. »Der Handelnde ist immer gewissenlos« (Goethe).⁵² Jede Handlung ist zugleich Schuld. Denn die Möglichkeiten der Handlung sind begrenzt gegenüber den Forderungen des Gewissens. So ergibt jede sich durchsetzende Handlung Konflikte. Wählen der Selbstverantwortung ist also Schuldig-werden in einem absoluten Sinne. Ich werde schuldig, sofern ich überhaupt bin, wenn ich überhaupt handle.

Was bedeuten diese Zusammenhänge? Dies Vorlaufen in die äußerste Möglichkeit meiner selbst, die ich noch nicht bin, aber sein werde, ist *Zukunft-Sein*. Ich bin selbst meine Zukunft durch das Vorlaufen. Ich bin nicht in der Zukunft, sondern die Zukunft meiner selbst. Schuldig-werden ist nichts anderes als Bei-sich-tragen der *Vergangenheit*. Schuldig-werden ist Vergangenheit-Sein. Die Vergangenheit ist im Schuldig-Sein festgehalten und sichtbar. Und damit kommt das menschliche Dasein eigentlich in die *Gegenwart*, ins Handeln. Im Entschlossen-Sein ist Dasein seine Zukunft, im Schuldig-sein seine Vergangenheit und im Han-

⁵² [Goethe, Maximen und Reflexionen. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs hg. von Max Hecker. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft 1907, Nr. 241 (Aus Kunst und Alterthum. Fünften Bandes erstes Heft. 1824) (Neuausgabe: Johann Wolfgang Goethe, Maximen und Reflexionen. Text der Ausgabe von 1907. Mit der Einleitung und den Erläuterungen Max Heckers. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel-Verlag 2003).]

deln kommt es in die Gegenwart. *Dasein ist* nichts anderes als *Zeit-Sein*. Die Zeit ist nichts, was draußen in der Welt vorkommt, sondern was ich selbst bin. Im Vorlaufen, Schuldig-werden und Handeln ist die Zeit selbst da. Die Zeit bestimmt die Ganzheit des Daseins. Dasein ist nicht nur jeweilig in einem Moment, sondern ist es selbst in der ganzen Erstreckung seiner Möglichkeiten und seiner Vergangenheit. Es ist merkwürdig, daß im Handeln in die Zukunft die Vergangenheit lebendig wird und die Gegenwart verschwindet. Eigentlich handeln die, die aus der Zukunft leben, diese können aus der Vergangenheit leben und die Gegenwart macht sich von selbst. Die Zeit macht die Ganzheit meines Daseins aus und bestimmt zugleich mein eigenes Sein in jedem Moment. Menschliches Leben passiert nicht in der Zeit, sondern ist die Zeit selbst. Das ist verständlich zu machen, wenn wir zeigen können, daß auch in der alltäglichen Art zu sein das, was das Dasein bestimmt, die Zeit ist.

Wie ist in der Alltäglichkeit die Zeit da? Offenbar da, wo ich etwas über sie ausmache, über sie bestimme, wo ich auf die *Uhr* sehe und sage *jetzt*. Was ist mit diesem *Jetzt*? Was ist die Zeit, die bestimmt wird in der Regelung des Daseins durch Fahrpläne, Tage, Wochen und Jahre? Wir sehen schon an diesen Orientierungsmitteln, daß das ganze Leben in eigentümlicher Art durch die Zeit bestimmt ist. Diese Zeitregelungen sind bestimmt durch das Besorgen. Besorgen hat den Sinn, etwas, was noch nicht verfügbar ist, durch bestimmte Bewerkstelligung verfügbar zu machen, das, was in die Sorge gestellt ist, in die *Gegenwart* zu bringen. Im Sorgen liegt ein bestimmtes Erwarten, d. h. ein bestimmtes Verhalten zur *Zukunft*; ich erwarte etwas, was aus der Zukunft her mich angeht, aber, was ich selbst nicht bin, sondern womit ich es zu tun habe. Aus der Zukunft heraus besorgen ist zugleich *vergessen*. Das Besorgte verliert den Charakter seines Gewordenseins, es ist einfach da. Seine Geschichte wird zugedeckt. Es wird alltäglich. Das Gegenphänomen zur Erwartung ist also nicht die Erinnerung, sondern das Vergessen. Die Alltäglichkeit lebt immer in der Gegenwart, auf sie hin wird die Zukunft berechnet und die

Vergangenheit vergessen. Diese Tendenz, sich in der Gegenwart zu halten, ist es, was verursacht hat, daß es Uhren gibt. Warum gibt es Uhren? Weil die Alltäglichkeit den Lauf der Welt verfügbar haben will im Jetzt. Jetzt-dann, dann, dann ... lauter weitere Jetzt, die im Man verfügbar gemacht sein wollen. Solche Jetzt allgemein zugänglich zu machen, dazu bedarf es der Uhr.

Welches ist die Genesis der Uhr, welches sind die eigentlichen Motive der Zeitrechnung? Plato, Timaeus [37 d sqq.]: Die Zeit ist der Himmel. Diese Definition ist aus ursprünglicher Erfahrung erwachsen, konnte aber von Plato nicht begrifflich gefaßt werden. Die Alltäglichkeit orientiert das Besorgen am Jetzt. Die Umsicht des Besorgens ist in ihrer Möglichkeit bestimmt durch das Tag-Sein. Die Nacht ist für den primitiven Menschen die Zeit der Ruhe. Der Tag und der Lauf des Tages bestimmen das Tageswerk. Morgen, Mittag und Abend sind keine astronomischen Daten, sondern umgangsmäßige Orientierungspunkte, Jetztpunkte für bestimmtes Besorgen. Sofern der Mensch das Jetzt am Himmel bestimmt, spricht er mit dem Aussagen über die Zeit den Himmel an. Die Zeit ist der Himmel. Weitere Zeitbestimmungen ergaben sich für die Griechen als die Zeit des Marktes und die Zeit der Volksversammlung, die wieder am Besorgen orientiert war. Sofern sich das Miteinanderbesorgen weiter ausbildet, wird die Zeit- und Jetztbestimmung für die Übereinkunft dringlicher. Die Griechen erfanden die Bauernuhr dafür.⁵³ Der mit dem Fuß gemessene Schatten dient als Zeitmaß. Je mehr das alltägliche Dasein im Miteinanderbesorgen aufgeht, umso weniger Zeit hat es, umso feiner wird die Uhr. Selbst mit der Zeitbestimmung darf keine Zeit verlorengehen (Taschenuhr). Das eigentlich Zeitlich-sein ist nicht das Handeln in der Zeit und mit der Zeit rechnen. Die Uhr gebrauchen besagt, alle Zeit zur Gegenwart machen. Ausgeprägt

⁵³ [Konjektur nach: Martin Heidegger, Sein und Zeit. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem »Hüttenexemplar«. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 2. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, §80, S. 549. In der Mitschrift steht (mit Fragezeichen versehen): »die Bauernuhr (?) dafür«.]

zeigt sich das darin, daß wir die Uhr gebrauchen, um die Vorgänge der Natur objektiv zu bestimmen. Das Dasein versucht, die Welt mit Hilfe der Uhr zu bestimmen. Warum bestimmt das Dasein die Welt mit der Uhr-Zeit und welche Zeit ist es, die in der Naturwissenschaft gemessen wird? Was bedeutet der Gebrauch der Uhr, eines solchen periodischen Berechnungssystems? Es ist die Bereitstellung einer Möglichkeit für die Fassung des Jetzt. Damit verliert aber das Leben den Sinn für die Zeit, die es eigentlich selbst ist. Auf die Uhr sehen heißt: Jetzt sagen. Dies Jetzt ist aber nicht mein Jetzt, sondern das Jetzt der Uhr, das wir miteinander sagen, das öffentliche Jetzt des Miteinanderseins; diese Zeit ist die Man-Zeit der Öffentlichkeit. In dieser Man-Zeit, durch die wir durch das Dasein gehetzt werden, zeigt sich im extremen Sinne die Herrschaft der Öffentlichkeit im Dasein. Diese Zeit ist nichts anderes als unser Miteinander selbst, die Zeit, die wir miteinander sind.

IX. [Die Zeit als Bestimmung der Geschichte.]

Das Sein des Daseins in der Welt ist bestimmt als umsichtiges Besorgen. Dabei hat das Dasein die Möglichkeit, vom Besorgen abzusehen und die Umsicht selbständig zu machen. So entsteht die Philosophie und die Wissenschaft überhaupt. Sie ist Betrachtung der Welt, ihre Erschließung in ihrem Sein. Dabei ist das eigentliche Seiende der Welt die immerseiende Natur. Wissenschaft von der Welt ist also zunächst Entriegelung der Natur. Natur ist so gegenwärtig zu machen, daß sie in ihrem Immersein und dessen Gesetzmäßigkeiten zugänglich wird, daß alle Momente, die auf Kosten der Betrachtung kommen, die den Zugang zu ihr bestimmen, ausgeschaltet werden. Diese Tendenz hat sich zunächst so ausgebildet, daß nicht bestimmte Gesetzeszusammenhänge aufgeworfen worden sind, sondern die leitenden Grundbegriffe gewonnen wurden. Das geschah in der griechischen Philosophie.

Die moderne Physik drang auf Entdeckung der Bewegungsgesetze und Bestimmung derselben, frei von allen Zufälligkeiten

des Zugangs, des Messens und Bestimmens. Die *Relativitätstheorie* macht mit dieser Idee einer *absoluten* Naturerkenntnis radikal Ernst. Sie ist keine Theorie einer relativen Geltung der physikalischen Gesetze, sondern fragt nach den Bedingungen des Bestimmens und Messens, die erlauben, die Natur rein aus sich selbst zu erfassen, ihre Bewegungsgesetze zu verstehen. – Welche philosophische Bedeutung hat diese einzelwissenschaftliche Theorie? Diese Frage hat ihr Recht darin, daß jede echte Einzelwissenschaft nur konkrete Philosophie ist, und nur so weit echt ist, als sie philosophisch fundiert ist. Die Relativitätstheorie hat noch wenig Bewährung durch die Tatsachen. Allerdings hat sie zwei Bestätigungen von großer Bedeutung erfahren: 1. die Krümmung der Lichtstrahlen durch die Gravitation; 2. die Ablenkung der Merkurbahn. Mathematisch ist die Theorie abhängig davon, daß es gelang, einen radikalen Begriff der Geometrie zu gewinnen. Nicht jede räumliche Eigenschaft einer Figur ist schon eine geometrische. Das Oben, Unten, Rechts, Links ist in der Euklidischen Geometrie gleichgültig. Ihre Ergebnisse sind unabhängig von Verschiebung, Drehung und Spiegelung. Ihre Sätze sind *invariant* gegenüber diesen Transformationen. Auf Grund dieser Tatsachen bestimmte der Mathematiker [Felix] *Klein* eine Geometrie als Theorie der Invarianten für eine bestimmte Transformationsgruppe. Diese Fragestellung war hervorgerufen durch den Streit um das Parallelenaxiom, das nicht zu beweisen war. So machte man die methodische Annahme, es gälte nicht, und gelangte so zur Aufstellung von zwei neuen in sich widerspruchlosen Geometrien, der *elliptischen*, durch die Annahme, daß durch einen Punkt keine Parallele zu einer Geraden gezogen werden könne (hier ergibt sich als Summe der Winkel im Dreieck $< 180^\circ$), und der *hyperbolischen*, durch die Annahme, es können durch einen Punkt mehrere Parallelen zu einer Geraden gezogen werden (hier ergibt sich als Dreieckswinkelsumme $> 180^\circ$). Für die Frage der Bestimmung der Bewegungsgesetze ging man von einem Koordinatensystem aus mit der Zeit als vierten [Koordinate], und stellte nun die Frage, ob ein ruhendes System einen Vorzug hätte, oder

ob die Gleichungen bei einem bewegten System erhalten blieben. Die Newtonschen Gesetze werden durch eine beschleunigte Bewegung des Maßsystems verändert. Die Tendenz der Erhaltung der Bewegungsgesetze führte dazu, Raum und Zeit – als Maßbedingungen – so zu modifizieren, daß die Bewegungsgesetze gegenüber allen Bewegungen des Maßsystems erhalten bleiben. Wie muß das Koordinaten-System dazu bestimmt werden? Die notwendige Bedingung ist, daß sich die Zeit, die ich messe, bei der Bewegung ändert und ebenso die Maßstäbe. Raum und Zeit ändern sich, sie sind abhängig von der Materie. So wird es nötig, den Begriff der Materie, des Kraftfeldes, neu zu bestimmen.

Was liegt in diesen Bestimmungen hinsichtlich der Zeit? Der Kantische Zeitbegriff reicht nicht mehr zu. Die neue Entdeckung ist die, daß Zeit immer Ortszeit ist, daß sie abhängig ist vom Ort des Messens. Messen heißt: einen Maßstab so abfragen, daß das Wieviel des Gemessenen sichtbar wird, es wird durch die Zahl verfügbar gemacht, in die Gegenwart gebracht. Das Messen ist eine Art des Gegenwärtigens. Daß die Zeit Ortszeit ist, wird verständlich, wenn man bedenkt, daß das Selbst die eigentliche Zeit ist; daß sie nichts ist, was draußen vorkommt, ein Behälter des Seins, sondern wir selbst; daß die Vorgänge der Welt in die Zeit hineinbegegnen. Sie stoßen auf eine Erfassungsart, zu der es gehört, Jetzt zu sagen.

Die Zeit darf also, das ist die Entdeckung der Relativitätstheorie, auch als Naturzeit nicht absolut, metaphysisch gefaßt werden. Sie ist physikalisch eine eindimensionale nicht umkehrbare Mannigfaltigkeit des Früher und Später. Die Jetzt sind nicht als dieselben wiederholbar, jedes hat seine eindeutige Stelle. Ihre letzte Bestimmung ist die der Offenheit, sie ist ohne Anfang und Ende. Die mathematische Fortbildung auf Grund dieser Bestimmungen unternahm [Hermann] *Minkowski*, der unter Zuhilfenahme der Zeit als vierte Koordinate die Geometrie zur Relativitätstheorie ausbildete.

Diese Weltzeit ist die, auf die man sich verabredet. Wenn diese gemessene Zeit nicht die eigentliche ist, so ist dennoch nicht *Berg-*

ob die Gleichungen bei einem bewegten System erhalten blieben. Die Newtonschen Gesetze werden durch eine beschleunigte Bewegung des Maßsystems verändert. Die Tendenz der Erhaltung der Bewegungsgesetze führte dazu, Raum und Zeit – als Maßbedingungen – so zu modifizieren, daß die Bewegungsgesetze gegenüber allen Bewegungen des Maßsystems erhalten bleiben. Wie muß das Koordinaten-System dazu bestimmt werden? Die notwendige Bedingung ist, daß sich die Zeit, die ich messe, bei der Bewegung ändert und ebenso die Maßstäbe. Raum und Zeit ändern sich, sie sind abhängig von der Materie. So wird es nötig, den Begriff der Materie, des Kraftfeldes, neu zu bestimmen.

Was liegt in diesen Bestimmungen hinsichtlich der Zeit? Der Kantische Zeitbegriff reicht nicht mehr zu. Die neue Entdeckung ist die, daß Zeit immer Ortszeit ist, daß sie abhängig ist vom Ort des Messens. Messen heißt: einen Maßstab so abfragen, daß das Wieviel des Gemessenen sichtbar wird, es wird durch die Zahl verfügbar gemacht, in die Gegenwart gebracht. Das Messen ist eine Art des Gegenwärtigens. Daß die Zeit Ortszeit ist, wird verständlich, wenn man bedenkt, daß das Selbst die eigentliche Zeit ist; daß sie nichts ist, was draußen vorkommt, ein Behälter des Seins, sondern wir selbst; daß die Vorgänge der Welt in die Zeit hineinbegegnen. Sie stoßen auf eine Erfassungsart, zu der es gehört, Jetzt zu sagen.

Die Zeit darf also, das ist die Entdeckung der Relativitätstheorie, auch als Naturzeit nicht absolut, metaphysisch gefaßt werden. Sie ist physikalisch eine eindimensionale nicht umkehrbare Mannigfaltigkeit des Früher und Später. Die Jetzt sind nicht als dieselben wiederholbar, jedes hat seine eindeutige Stelle. Ihre letzte Bestimmung ist die der Offenheit, sie ist ohne Anfang und Ende. Die mathematische Fortbildung auf Grund dieser Bestimmungen unternahm [Hermann] *Minkowski*, der unter Zuhilfenahme der Zeit als vierte Koordinate die Geometrie zur Relativitätstheorie ausbildete.

Diese Weltzeit ist die, auf die man sich verabredet. Wenn diese gemessene Zeit nicht die eigentliche ist, so ist dennoch nicht *Berg-*

son im Recht, der meint, die Zeit würde hier verräumlicht.⁵⁴ Sie wird vielmehr von der Zukunft zum Jetzt gebracht. — Es ist kein Zufall, daß die erste wissenschaftliche Definition von der Naturzeit handelt. *Aristoteles* machte sich klar, was in der Zeitmessung eigentlich gemessen wird. Die Sonnenuhr zeigt einen wandernden Schatten in ständigem Ortswechsel, er ist jetzt hier, jetzt hier, jetzt hier ... Zeit ist also, sagt *Aristoteles*, das Gezählte an der Bewegung im Hinblick auf das Früher und Später.⁵⁵ Diese Definition ist im Wesentlichen festgehalten bis in die Neuzeit. Auch Kant bestimmt die Zeit von der Erfassung der Natur her. Es kommt jetzt darauf an, Zeit als Realität unserer selbst zu verstehen. Das uneigentliche Sein der Zeit ist das gewöhnliche, die eigentliche Zeit sind wir jeder selbst. Hier ergibt sich die Schwierigkeit: wie denn, wenn das jeweilige Dasein selbst die Zeit ist, trotzdem die gemessene Zeit bestehen kann? Das ist die Frage, wie der spezifische Charakter des einzelnen Daseins zu verstehen ist im Miteinandersein in der Zeit. — Für unsere Frage nach dem Sinn der Geschichtlichkeit genügen aber die bisherigen Bestimmungen.

X. [Das Wesen des geschichtlichen Seins. Rückkehr zu Dilthey.]

Diltheys eigentliche Frage geht nach dem Sinn der Geschichte. Sie ging zusammen mit der Tendenz, Leben aus sich selbst heraus zu verstehen, nicht aus einer fremden Wirklichkeit. Das schließt in sich, daß das Leben selbst in seiner Verfassung sichtbar gemacht werden muß. Dilthey hat gezeigt und betont, daß der Grundcharakter sei: Geschichtlich-Sein. Er ließ es bei dieser Feststellung bewenden, er hat nicht gefragt, was Geschichtlich-Sein sei,

⁵⁴ [Vgl. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan 1889, Chap. II, cf. Conclusion (Schluß); deutsch: ders., *Zeit und Freiheit*. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen. Berechtigte Uebersetzung. Jena: Diederichs 1911.]

⁵⁵ [*Aristoteles*, *Physica* Δ 11, 219 b 1 sq.]

noch gezeigt, inwiefern Leben geschichtlich ist. Wir haben diese Frage auf die Basis der Phänomenologie gestellt und uns durch eine Analyse des Daseins und seiner eigentlichen Wirklichkeit, der Zeit, vorbereitet. Damit haben wir den hinreichenden Boden für die Frage nach der Geschichtlichkeit, die wir in drei Etappen behandeln:

1. Geschichte und Geschichtlichkeit.
2. Geschichtlichkeit und Historie.
3. Ein Exempel historischer Erkenntnis als Möglichkeit des Geschichtlich-Seins: die philosophisch-geschichtliche Forschung.

Als Vorbereitung nehmen wir eine Bestimmung der Termini: Geschichte und Historie. Beide Worte haben einen ganz verschiedenen Ursprung und werden trotzdem einer für den anderen gebraucht. Diese Möglichkeit ist nicht von ungefähr⁵⁶. Geschichte besagt ein Geschehen, das wir selbst sind, wo wir dabei sind. Es besteht ein Unterschied zwischen Geschichte und Bewegung, z. B. der Gestirne. Nur in ganz weitem Sinne gibt es auch eine Geschichte der Welt. Geschichte ist formal eine bestimmte Art der Bewegung. Sie ist solches Geschehen, das als Vergangenes noch da ist, um das wir in bestimmter Weise wissen, an dem wir tragen. In der Bestimmung »vergangen« zeigt sich das Moment der Zeit.

Historie – (ἱστορεῖν: erkunden, Kunde geben von dem, was geschah) meint die Erkenntnis eines Geschehens. Die Art und Weise der Erkenntnis, die ermöglicht, Kunde zu geben von einem Vergangenen, heißt historisch. Sie vollzieht sich als Aufdeckung, Kritik und Interpretation von Quellen, und Darstellung des in ihnen Gefundenen. Warum wird der Ausdruck des Wissens um das Geschehen von diesem selbst gebraucht? Weil es ein Geschehen mit uns selbst ist. Das Geschehene bleibt in dem Wissen darum erhalten.

Für eine wissenschaftliche Bestimmung der Geschichte wäre jetzt eine Abgrenzung gegen die Bewegung nötig. Wir müssen uns aber hier mit einigen Andeutungen begnügen. Wir unter-

⁵⁶ [Im Typoskript steht die veraltete Form »ohngefähr«.]

schieden Vorhanden-Sein und In-der-Welt-Sein. Bewegung ist der weitere Begriff, er meint das Phänomen des Wechsels, des Umschlags von zu ... Bewegungen laufen in der Welt ab. Geschichte geschieht mit mir selbst; ich bin dieses Geschehen. Das Vorlaufen ist eine Bewegung, die das Dasein in seiner eigenen Zukunft ausführt. Dies Vor-sich-selbst-gehen ist die Grundbewegung, aus der Geschichte entsteht, denn durch es wird die Vergangenheit aufgedeckt. Dies Geschehen ist kein Wechsel, kein bloßes Ablaufen, sondern indem wir vor uns selbst hergehen, sind wir das Geschehen selbst. Zu ihm gehört es strukturmäßig, daß wir um uns selbst wissen. Das Geschehen ist ursprünglich entdeckt da. Wir bringen uns diese Struktur der Geschichtlichkeit auf demselben Wege näher wie die Zeit. Wir sind Geschichte, d. h. unsere eigene Vergangenheit. Unsere Zukunft lebt aus der Vergangenheit heraus. Wir tragen an der Vergangenheit. Das wird deutlich am Miteinandersein, an der Generation. Dilthey hat diesen Begriff als wichtig für das Phänomen der Geschichtlichkeit entdeckt. Jeder ist nicht nur er selbst, sondern seine Generation. Die Generation geht vor dem Einzelnen vorweg, ist vor ihm da und bestimmt sein Dasein. Der Einzelne lebt aus dem, was Vergangenheit war, sich durch die Gegenwart schleppt und schließlich durch eine neue Generation abgelöst wird.

Die Vergangenheit kann nun ausdrücklich erfaßt werden, d. h. derjenige Seinszusammenhang, aus dem Leben lebt, kann erschlossen werden als Thema einer darauf gerichteten Forschung. Vergangenheit ist zunächst da als vorbeigegangene Gegenwart. Diese Erfassung einer Vergangenheit ist immer in bestimmte Grenzen gespannt. Diese Möglichkeit ist dadurch bestimmt, wie wir selbst unser eigenes Dasein auffassen und bestimmen. Z. B. Spenglers absolute Geschichtsbetrachtung ist bestimmt durch die Deutung der Kulturen in der Grundbestimmung von Symbolen, Ausdruck einer Kulturseele. Darin liegt eine bestimmte Deutung der Phänomene, die eine eigentliche Bestimmung ihrer nicht mehr zuläßt. Die Kulturseele selbst wird rein biologisch verstanden. Diese Betrachtung Spenglers ist eine ästhetische, die

nicht geschichtliche Bewegungszusammenhänge verfolgt, sondern lediglich eine Botanik als Geschichte ist. Die eigene Gegenwart ist selbst nur eine unter anderen. – Diese Thesen der Geschichtsdeutung sind nun wohl anfechtbar; hier wollen wir nur zeigen, daß das Erforschte von vornherein in einer bestimmten Interpretation steht. Soll die Vergangenheit in dem, was sie ist, eigentlich erschlossen werden, so wird es sich darum handeln, jedes Hineintragen solcher Fragen, die der jeweiligen geschichtlichen Situation widersprechen, fernzuhalten. Darin liegt, daß die Grundbesinnung historischer Forschung die ist, auch die Möglichkeit, einen Begriff vom Dasein für die Möglichkeit der Deutung seiner Geschichte zu bilden. Diese Ausarbeitung des Bodens ist ein Grundstück der historischen Methode. Zumeist wird in der objektiven Geschichtsforschung naiv angenommen, die aufgegriffenen Begriffe, die sie benütze, seien selbstverständlich. So hat in der Geschichte der Philosophie die Marburger Schule mit den Kantischen Begriffen auch die Geschichte zu verstehen gesucht. In der katholischen Philosophie hat man Aristoteles von Thomas her gedeutet. Und in der Befehdung dieser Schulen haben die einen Plato als Idealisten, die anderen Aristoteles als Realisten ausgespielt. In der jeweiligen Gegenwart liegt die Gefahr, die Geschichte zu verbauen, sie nicht zu entdecken, sondern unzugänglich zu machen. Es ist eine kritische Aufgabe, von solchen Vormeinungen loszukommen und sich wieder zu besinnen auf die Bedingungen, die ermöglichen, die Vergangenheit zu erfassen. Es gehört zur philosophischen Forschung, Kritik der Gegenwart zu sein. In einer ursprünglichen Erschließung ist die Vergangenheit nicht mehr nur voraufgegangene Gegenwart, sondern es besteht die Möglichkeit, die Vergangenheit frei werden zu lassen, so daß sichtbar wird, daß die Vergangenheit das ist, wo wir die eigentlichen Wurzeln unserer Existenz finden und als lebenskräftig in die eigene Gegenwart hinübernehmen. Das historische Bewußtsein macht die Vergangenheit frei für die Zukunft; dann gewinnt sie Stoßkraft und wird produktiv. Und nur weil Dasein in sich selbst geschichtlich ist, seine eigene Vergangenheit haben kann, kann

es auch unhistorische Zeitalter geben, so daß die die Vergangenheit nicht als solche sehen, sondern in der Gegenwart aufgehen, was nur eine bestimmte Art des Zeitlich-Seins und Geschichtlich-Seins ist.

Die historische Forschung und ihre Möglichkeiten vergegenwärtigen wir uns an der Geschichte der Philosophie. Wir wählen dies Beispiel nicht beliebig, sondern deshalb, weil eine echte und radikale Tendenz der Philosophie, die Phänomenologie, sich auszeichnet durch Geschichtslosigkeit und -feindlichkeit, weil sie glaubte, das Gewesene als irrelevant von sich abstoßen zu können und von sich aus zu den Sachen kommen zu können, dabei aber in traditioneller Fragestellung hängen blieb. Es gehört aber zum Sinn der phänomenologischen Forschung, sich immer wieder auf sich selbst zu besinnen und unechte Tradition immer mehr von sich abzuschütteln und dadurch die Vergangenheit im echten Sinne wirksam zu machen.

Wir führen unsere Betrachtung an einem Grundproblem, das wir ständig schon im Auge hatten, aber noch nicht ausdrücklich stellten, an der Frage nach dem *Sein des Seienden*. Die Frage nach dem Sein eines bestimmten Seienden ist noch nicht radikal, sofern ich noch nicht weiß, was ich unter Sein eigentlich verstehen will. Diese zentrale Frage stellte zuerst Plato im Sophistes. Mit dem Verfall der philosophischen Forschung verfällt auch diese Frage. Man sagt heute einfach, Sein ist der allgemeinste Begriff und daher nicht definierbar. Aber nicht die Definition ist für einen Begriff entscheidend, sondern seine Ausweisung am Sachverhalt. Diese kritische Grundfrage ist die Zentralfrage. Sie ist zugleich die Frage nach dem Weg, auf dem der Sinn von Sein erfahrbar wird. Bei dieser Fragestellung wird der sonst so wirre Aspekt der Geschichte der Philosophie ganz einfach. Nun ist das Merkwürdige, daß die Griechen das Sein interpretiert haben aus der Zeit: *ούσα* besagt Anwesenheit, Gegenwart. Weil Sein das besagt, ist das eigentliche Sein das, was nie nicht da ist, das immer da ist: *ἀεί ὄν*. Man hat in der Tradition diesen Begriff von Sein aufgenommen, um damit die historische Wirklichkeit zu verstehen,

die aber gerade nicht immer ist. So wird deutlich, daß, wenn die griechische Lehre vom Sein unkritisch als absolute genommen wird, die Forschung damit in die Unmöglichkeit gesetzt wird, eine Wirklichkeit wie geschichtliches Dasein überhaupt zu verstehen. Ein Beweis, daß die griechische Seinslehre sich in die Gegenwart hinübergerettet hat, ist Descartes. Er verwendet die thomistische Seinslehre, deren Grundbegriffe durchaus griechisch sind. Descartes versäumt es, zu fragen, welches der Seinssinn des Ich-bin, das er gefunden hatte, sei. Er setzt da einfach den Seinsbegriff des weltlichen Vorhandenseins ein. Dieses Versäumnis und diese Unklarheit haben sich bis in die Phänomenologie fortgepflanzt. Auch Husserl stellt nicht die Frage nach dem Sein des Bewußtseins. So zeigt sich also, daß sich eine bestimmte Seinsinterpretation durch die Geschichte der Philosophie durchhält und die ganze Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt.

So wird also die historisch-philosophische Fragestellung zurückgeleitet auf die fundamentale Frage nach dem Sein selbst. Wir müssen diese Frage so stellen, daß wir die Kontinuität mit der ersten wissenschaftlichen Fragestellung nach dem Sein bei den Griechen bewahren, um deren Recht und grundsätzliche Grenzen zu erforschen. Wenn es gelingt, die wissenschaftliche Philosophie wieder auf ihre wirklichen Themata zurückzubringen, besteht die Gewähr, daß solche Forschung wieder für die Wissenschaften fruchtbar wird, daß die Logik nicht eine nachträgliche Formulierung des Verfahrens der Wissenschaften ist, sondern eine vorauslaufende Führerin, die die Grundbegriffe erschließt. Dazu braucht es Geschichte der Philosophie, das Wiederverstehen der Alten. Wir müssen soweit kommen, daß wir der Fragestellung der Griechen wieder gewachsen sind. – Von dieser Notwendigkeit historischer Besinnung hatte Yorck von Wartenburg vielleicht noch mehr Ahnung als Dilthey; er schreibt am 21. August 1889: »Die Wellenschwingungen hervorgerufen durch das exzentrische Prinzip, welches vor mehr als vierhundert Jahren eine neue Zeit heraufführte, scheinen mir bis zum Äußersten weit und flach geworden zu sein, die Erkenntnis bis zur Aufhebung ihrer selbst

fortgeschritten, der Mensch so weit seiner selbst entrückt, daß er seiner nicht mehr ansichtig ist. Der »moderne Mensch«, d. h. der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden.«⁵⁷ – Am 11. 2. 1884: »Weil philosophieren leben ist, darum – erschrecken Sie nicht – gibt es nach meiner Meinung eine Philosophie der Geschichte – wer sie schreiben könnte! [...] Darum weiter gibt es kein wirkliches Philosophieren, welches nicht historisch wäre. Die Trennung zwischen systematischer Philosophie und historischer Darstellung ist dem Wesen nach unrichtig. [...] Ich erschrecke vor der Klosterzelle des modernen Menschen in dieser Zeit wo des Lebens Wogen so hoch gehen, wo wenn irgend wann Wissen Macht sein soll. Hat aber die Wissenschaft einen Boden, so ist es der einer Vergangenen Welt, der *antiken*.«⁵⁸

(Nachschrift: W. Bröcker)

⁵⁷ [Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897, a.a.O., S. 83.]

⁵⁸ [Ebd., S. 251. (Die Yorck-Zitate wurden vom Nachschreiber modernisiert, die Hervorhebung stammt ebenfalls von ihm. Im Original steht: »Hat aber diese Wissenschaft ...«)]