

Otto Friedrich Bollnow

# DILTHEY

Eine Einführung in seine Philosophie

Dritte Auflage 1967 beim

W. KOHLHAMMER VERLAG  
STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

Die erste Auflage dieses Buches ist 1936 im Verlag B. G. Teubner in Leipzig erschienen.

Die zweite und dritte Auflage 1955 und 1967 erschien beim Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz.

Die vierte Auflage erschien 1980 beim Novalis Verlag CH-8200 Schaffhausen.

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort zur 1. Auflage  
Vorwort zur 3. Auflage  
Vorwort zur 4. Auflage

Einleitung:

### DIE PHILOSOPHIE DES LEBENS

1. Der Begriff einer Philosophie des Lebens 11
  1. Die Aufgabe, das Leben aus ihm selber zu verstehen 11
  2. Geschichtliche Parallelen 12
  3. Die Stellung Diltheys im geschichtlichen Zusammenhang 14
  4. Die pantheistische Grundhaltung 16
  5. Das Verhältnis zur Transzendentalphilosophie 18
  6. Das Verhältnis zum Empirismus 20
  7. Die Hermeneutik des Lebens 23
  8. Die Doppelseitigkeit in der Idee der Lebensphilosophie 25
2. Leben und Vernunft 26
  1. Der allgemeine lebensphilosophische Ansatz 26
  2. Eingliederung Diltheys in die Lebensphilosophie 28
  3. Die Rätselhaftigkeit des Lebens 29
  4. Der Zusammenbruch des Glaubens an die Vernunft 31
3. Leben und Sein 33
  1. Das Leben als Bewegung 33
  2. Die Unmöglichkeit des Rückgangs hinter das Leben 34
  3. Die Geschichtlichkeit 35
  4. Die Lebensbegriffe 37
  5. Die historischen Begriffe 38
  6. Die Kategorien des Lebens 39
  7. Der eigentümlich deutsche Grundzug 41

### Erster Teil : DAS LEBEN

#### UND DIE WELT

1. Der Begriff des Lebens. Vorläufige Bemerkungen 43
  1. Mißverständnisse 43
  2. Das Leben als übergreifender Zusammenhang 44
  3. Die Abgrenzung gegen den pantheistischen Begriff 46
  4. Leben als geschichtliche Wirklichkeit 47
2. Das Leben als Einheit von Selbst und Welt 48
  1. Die Einheit von Leben und Welt 48
  2. Das Leben als der übergreifende Zusammenhang 50
  3. Die Realität der Außenwelt 52
  4. Die doppelte Erfahrung des Bestimmens und Bestimmtwerdens 54
3. Die Gliederung in den Lebensbezügen 55
  1. Der Ausgangspunkt 55
  2. Die Ruhelage des Lebens 57
  3. Die Lebensbezüge 59
  4. Fortbildung der Realitätslehre 61
  5. Das gegliederte Ganze der Welt 62
  6. Das Verstehen 64
  7. Die Gemeinsamkeit des Verstehens 65
  8. Die Begründung durch den objektiven Geist 66
4. Die Rätselhaftigkeit des Lebens 67
  1. Die Inselhaftigkeit des vertrauten Bezirks 67
  2. Die Unlösbarkeit der Lebensrätsel 69
5. Der Aufbau der Weltanschauung 71
  1. Die Weltanschauung 71
  2. Die drei Bestandteile 72
  3. Die Unzulänglichkeit des Aufbauverhältnisses 74
  4. Der Rückgang auf die Gemütsverfassung 76
6. Die Weltauslegung im Gefühlsverhalten 77
  1. Der Ausgangspunkt im Gefühl 77
  2. Revision des ersten Ansatzes 79
  3. Verhalten und Stimmung 80
  4. Die Stimmung als Organ der Weltauslegung 81
  5. Der Übergang zur Weltanschauung 83

7. Die Aufklärung im begrifflichen Wissen 85
  1. Der Einsatz der Philosophie 85
  2. Die Sicherheit für das Handeln 87
  3. Die Steigerung durch Bewußtmachung 88
  4. Die Besonnenheit 89
  5. Die doppelte Bedeutung der Metaphysik 90
  6. Die Philosophie der Philosophie 92
8. Das geschichtliche Bewußtsein und die Anarchie der metaphysischen Systeme 93
  1. Der Streit der Weltanschauungen 93
  2. Die Mehrseitigkeit des Lebens 95
  3. Der „Traum“ 96
  4. Die neue Freiheit 97

Zweiter Teil :

DIE KATEGORIEN DES LEBENS

1. Das Erleben 101
  1. Die neue Fragestellung 101
  2. Erleben und Innewerden 102
  3. Ablehnung einer falschen Gegenständlichkeit 104
  4. Der volle Erlebnisbegriff 105
  5. Abwehr eines falschen Sprachgebrauchs 106
2. Die Zeitlichkeit des Lebens 108
  1. Der Lebensverlauf 108
  2. Die konkrete Zeit 109
  3. Die Korruptibilität 110
  4. Die Präsenz als Grund des Zusammenhangs 112
3. Die Einheit des Erlebnisses 114
  1. Das Erlebnis als die kleinste Einheit 114
  2. Der Zusammenhang zwischen den Erlebnissen 116
  3. Einsatz der tieferen Zergliederung 118
  4. Der Bedeutungszusammenhang 119
  5. Die Bindung der Bedeutung an die Erinnerung 120
  6. Die Unerschöpflichkeit der Bedeutung 121
  7. Festlegung durch Plan und Entschluß 123
4. Kraft und Bedeutung 124
  1. Das Auftreten von Wert und Zweck 124
  2. Das Verhältnis zur Zeitlichkeit 126
  3. Der Vorrang der Bedeutung 127
  4. Das Leben als Kraft 129
  5. Der Zusammenhang zwischen Kraft und Bedeutung 130
5. Grenzenlosigkeit und Gestalt. Fortführung durch Georg Misch 133
  1. Die dynamische Auffassung 133
  2. Das Grundverhältnis zwischen dem Irrationalen und der bildenden Gewalt des Lebens 134
  3. Die Einheitsbildung 136
  4. Das Schaffen in der Explikation 137
  5. Die Lebensmacht der Grenzenlosigkeit 139
  6. Die Unergründlichkeit des Lebens 141
6. Die Ordnung der Kategorien 142
  1. Die neue Fragestellung 142
  2. Die Aufzählung der Lebenskategorien 144
  3. Bedeutung, Bedeutsamkeit, Zusammenhangs 145
  4. Die Struktur 146
  5. Die Entwicklung 147
  6. Das Wesen 149
7. Struktur und Entwicklung 150
  1. Die Stellung des Strukturbegriffs 150
  2. Struktur als innerer Aufbau 151
  3. Die Permanenz im Wechsel 152
  4. Die Momente der Struktur 154
  5. Der Entwicklungsbegriff 156
  6. Die Weise des Fortschreitens 157
8. Der weltgeschichtliche Zusammenhang 159
  1. Der Übergang zur Weltgeschichte 159
  2. Die Wiederkehr derselben Kategorien 161

3. Der geschichtliche Wirkungszusammenhang 162
4. Die Zentrierung jedes Gliedes in sich selbst 163
5. Der geschichtliche Fortgang 164
6. Die Ordnung der Strukturen 165

Dritter Teil :

DER AUSDRUCK UND DAS VERSTEHEN

1. Die Aufklärung des Erlebens im Verstehen des Ausdrucks 167
  1. Das Verstehen 167
  2. Die Erweiterung des Erlebens im Verstehen 169
  3. Die Bindung des Selbstverstehens an den fertigen Ausdruck 171
  4. Absetzung gegen verwandte Auffassungen 174
2. Die schöpferische Leistung des Ausdrucks 175
  1. Die Grenzen der introspektiven Methode 175
  2. Die Fixierung des Lebens im Ausdruck 177
  3. Das Verhältnis von Erleben und Ausdruck 178
  4. Die schöpferische Leistung des Ausdrucks 179
1. Die Formen der Lebensäußerung 181
  1. Das logische Verstehen 181
  2. Das technische Verstehen der Handlungen 183
  3. Der Erlebnisausdruck 186
  4. Weltanschauliche Hintergründe 188
4. Das elementare Verstehen 192
  1. Der Unterschied zwischen elementarem und höherem Verstehen. 192
  2. Die Unmittelbarkeit des elementaren Verstehens 192
  3. Der objektive Geist als Medium des Verstehens 194
  4. Die Gemeinsamkeit des Verständnisses 195
  5. Der objektive Geist 198
  6. Das Verhältnis zur früheren Anschauung 200
5. Das höhere Verstehen 202
  1. Der Übergang zum höheren Verstehen 202
  2. Die Störungen des elementaren Verstehens 202
  3. Die Ausbildung der höheren Leistungen 204
  4. Das Verstehen der Individualität 206
  5. Abschließende Betrachtung über das Selbstverstehen 207
6. Interpretation und Hermeneutik 209
  1. Der Einsatz beim fixierten Ausdruck 209
  2. Philosophie als Hermeneutik 211
  3. Das Verstehen des Geistes 212
  4. Die Ablehnung der psychologischen Interpretation 214
7. Das geschichtliche Weltbild und der Weg über den Ausdruck 216
  1. Die Kultursysteme als Organe der Philosophie 216
  2. Das geschichtliche Weltbild 218
  3. Die Überwindung des Relativismus durch die geschichtliche Schöpfermacht 220
  4. Dilthey und Nietzsche 222

Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Leipzig und Berlin 1921 ff., werden mit bloßer Band- und Seitenzahl, ohne weiteren Zusatz zitiert. Kursivstellungen in den Zitaten deuten auf die Wichtigkeit für den vorliegenden Zusammenhang; sie sind vom Verfasser vorgenommen. Einige offensichtliche Druckfehler wurden stillschweigend verbessert. In der 2. Auflage des VIII. Bandes wurden, wahrscheinlich von Nohl, die im Nachlaß auseinandergeratenen Teile des Beitrags „Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie“, S. 194-203 und S. 162-167, wieder vereinigt und stehen jetzt S. 190-205. Dadurch ändern sich die Seitenzahlen von S. 162 an. Weil auf diese Umstellung in der als „unverändert“ bezeichneten Auflage nicht besonders hingewiesen wird, kann hinsichtlich der Seitenzahlen leicht eine Verwirrung eintreten. Wir haben im vorliegenden Text alle Zitate auf die Seitenzahlen der 2. Auflage bezogen. Ferner bedeuten:

E = Das Ergebnis und die Dichtung. 14. Aufl. Göttingen o. J. Auch hier haben sich die Seitenzahlen gegenüber den früheren Auflagen geändert.

D = Von deutscher Dichtung und Musik. 2. Aufl. Stuttgart und Göttingen 1957.

J = Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern. 2. Aufl. Stuttgart und Göttingen 1960.

B = Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Halle a. d. S. 1923.

## VORWORT ZUR 1. AUFLAGE

Die vorliegende Schrift beabsichtigt eine elementare Einführung in die Philosophie Wilhelm Diltheys. Sie geht von der Überzeugung aus, daß nach einer Zeit der Zersplitterung der Philosophie in die verschiedenen einander nicht mehr verstehenden Schulen heute die Entwicklung für einen über die bisherigen Gegensätze hinausgreifenden Neuaufbau reif geworden ist und daß im philosophischen Werk Diltheys wesentliche Grundlagen für einen solchen einheitlichen Neuaufbau gelegt sind. In diesem Sinn wird hier versucht, ohne die Absicht einer eigenen, darüber hinausführenden Deutung dem Verständnis Diltheys Wege zu öffnen.

Die Notwendigkeit einer solchen Einführung liegt in den Schwierigkeiten begründet, die das Werk Diltheys seiner Aufnahme entgegenstellte. Diese Schwierigkeiten bestanden zunächst für die Zeitgenossen, für die das Werk in verschiedene, meist in schwer zugänglichen Zeitschriften verborgene Einzelarbeiten zerstreut war und für die es in der Tat kaum möglich war, hinter den einzelnen Ansätzen auf verschiedenen Gebieten den einheitlichen Grundzug einer einheitlichen Philosophie zu sehen. Auch als sein Name bekannter zu werden begann, waren es immer nur Teile, die als festes „Lehrgut“ aus dem Ganzen seines Werks herausgerissen wurden und dadurch für das Bewußtsein der Zeit den Blick für dieses Ganze verstellten. Dahin gehört seine Lehre von den Typen der Weltanschauung, die vor allem in der Nachkriegszeit eine wahre Hochflut an Typisierungsliteratur zur Folge hatte, dann sein Gedanke einer verstehenden Psychologie, der vor allem von Spranger aufgenommen und in weitere Kreise getragen wurde, weiter der Gedanke einer Unterbauung der Geisteswissenschaften von der Psychologie her. Und endlich gewannen auch seine eigenen Arbeiten zur Geistesgeschichte Einfluß. Aber überall waren einzelne Stücke herausgerissen, die nur als Teile eines größeren Ganzen ihren Sinn hatten, ja die größtenteils nur Durchgangsstadien waren, die Dilthey selbst in seiner weiteren Entwicklung wieder zurücknahm oder umbildete. Und von hier aus entstand dann das verbreitete Bild Diltheys: als des Vorkämpfers für die methodische Selbständigkeit der Geisteswissenschaften, der allerdings selbst zu keinem systematischen Abschluß gekommen sei und dessen Stärke vor allem in seinen historischen Untersuchungen liege, und als des Begründers einer geisteswissenschaftlichen Psychologie, von der her er alle Geschichte in unpolitische Kulturgeschichte aufzulösen versuche. Vor allem mit der Anerkennung als „feinsinniger Zer-

gliederer" drängt man den systematischen Anspruch seiner Philosophie beiseite, und die (auf einer unzureichenden Kenntnis beruhenden) Vorwürfe des „Historismus“, „Psychologismus“ und „Relativismus“ stempelten ihn zum typischen Vertreter des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

In dieser Lage bedeutete es gradezu eine Entdeckung, als nach Diltheys Tod (1911) bei der Herausgabe der „Gesammelten Schriften“ die bisher getrennten Stücke zusammenkamen und sich (vor allem die heute in Band V und VI unter dem Titel „Die geistige Welt“ zusammengefaßten systematischen Arbeiten) als die einander notwendig bedingenden Glieder eines großen, umfassenden Zusammenhangs ergaben, als Teile eines Ganzen, „wo jedes Stück seinen Hintergrund hat, in dem sie alle zusammenhängen“, und als eine „einheitlich wirkende Kraft, die in ihrer eigenen Richtung vorwärts geht“ (Misch, V XII) und durch die Dilthey erst im letzten großen Sinne zum Philosophen wird. Der ausführliche, auch Teile aus dem ungedruckten Nachlaß mit heranziehende „Vorbericht“ zu Band V von Georg Misch hat erstmalig den umfassenden systematischen Denker, den eigentlichen Philosophen Dilthey gesehen. Und noch einmal änderte sich das Bild, als in den folgenden Bänden, vor allem in Band VII, in weitergehendem Maß der Nachlaß bekannt wurde; denn jetzt stellte sich heraus, in wie starkem Maße alle gedruckten Arbeiten Diltheys nur vorläufig gewesen waren und wie über sie hinweg grade in seinen letzten Lebensjahren eine neue denkerische Bewegung zu einer neuen und wesentlich tieferen Grundlegung weiterführte.

Aber die Schwierigkeiten für ein leichtes Verständnis Diltheys bestehen auch heute noch fort, wo sein Gesamtwerk (im wesentlichen) abgeschlossen vorliegt, und sind nicht nur dadurch bedingt, daß das früher entstandene Bild heute die unbefangene Aufnahme verstellt, sondern liegen zugleich tiefer in der Eigenart seiner Darstellung begründet. Seine früh schon entwickelte „Abneigung gegen verfrühte oder einseitige, wenn auch glänzende Formulierungen“ (J 233) und seine dem Leben des Gegenstandes in all seinen Verflechtungen nachgehende Kunst der Analyse bedingen eine verwickelte Verzahnung der Fragestellungen ineinander und eine eigentümliche Zurückhaltung des Ausdrucks, der sich vor jeder einseitigen Überspitzung hütet und dadurch einer Ausmünzung in handlichen Formeln und einprägsamen Schlagworten mächtig entgegensteht.

Die Richtung dieser Einführung auf eine möglichst weite Verständlichkeit erfordert hier ein gewisses Abweichen von der eige-

nen Haltung Diltheys: Auf die Gefahr einer Vergröberung hin mußte versucht werden, Linien, die bei ihm selbst nur leichter angedeutet sind, schärfer zu ziehen, und Folgerungen, die bei ihm nur anklingen, weiterzuverfolgen, um so das Ganze zu möglichst großer Übersichtlichkeit und Klarheit zu bringen. Aus demselben Grunde mußte darauf verzichtet werden, die Philosophie Diltheys ihrem ganzen Umfang nach und in ihrer Bedeutsamkeit für die verschiedenen Einzeldisziplinen (für die Grundlegung der Geisteswissenschaften, die Psychologie, Ästhetik, Pädagogik usw.) zu entwickeln. Hier geht es um den Philosophen Dilthey schlechthin, und es soll versucht werden, den für ihn zentralen Fragenkreis, der aller Aufspaltung in einzelne Fragen voraus der beherrschende und alles gemeinsam bestimmende Kern seines Denkens gewesen ist: die *Analyse des Lebens* und der in ihm enthaltenen allgemeinen Grundverhältnisse, herauszuarbeiten. Alles irgendwie Entbehrliche wurde fortgeschnitten, um diesen eigentlichen Kern in möglichst großer Ausführlichkeit und Sauberkeit zu entwickeln. In dieser Absicht soll versucht werden, die bei Dilthey in der konkreten Arbeit auf den verschiedenen Gebieten verhältnismäßig zerstreuten Grundgedanken herauszustellen und zu einer möglichst großen systematischen Einheit zusammenzunehmen. Auch von dem inneren Entwicklungsgang in Diltheys Denken mußte im Rahmen einer ersten Einführung abgesehen werden. Als maßgebend wurde die letzte und reifste Lebensperiode (nach 1900) zugrundegelegt, die im „Vorbericht“ von Misch noch nicht berücksichtigt werden konnte. Dabei wurde versucht, bis an die Grenze des Möglichen Diltheys eigne Worte sprechen zu lassen, um so zu einer Beschäftigung mit seinem eigenen Werk hinüberzuführen.

### VORWORT ZUR 3. AUFLAGE

Der große Einfluß, den Dilthey in den zwanziger Jahren auf die Philosophie und die benachbarten Wissenschaften ausgeübt hat, ist heute stark zurückgegangen. Statt dessen hat sich vielfach eine gewisse Abneigung und Geringschätzung ausgebreitet. Fast will es scheinen, als ob gegenwärtig das Interesse im Ausland größer ist als in Deutschland<sup>1)</sup>. Die Gründe, die diesen Umschwung veranlaßt haben, und die verschiedenen Fehltritte, die sich dabei eingestellt haben, können hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Das würde eine eigne ausführliche Darstellung erfordern. Zum Teil richtet sich die Kritik sicher berechtigterweise gegen die vergrößerten, meist aus den Schriften der mittleren Schaffensperiode entnommenen Vorstellungen, auf denen seinerzeit die Popularität Diltheys beruhte und auf deren Unzulänglichkeit schon im Vorwort zur 1. Auflage hingewiesen war. Dabei verfielen die Kritiker aber vielfach selbst der Suggestion dieses vereinfachten Bildes und verfehlten Diltheys eigne Position, die sich erst schrittweise in den Arbeiten der letzten Lebensjahre herausgebildet hatte. Diltheys Spätphilosophie, insbesondere seine Wendung von der psychologischen Begründung zur Hermeneutik und die Analyse des geschichtlichen Wirkungszusammenhangs blieben unbeachtet. So waren es vielfach seine eignen Gedanken, die gegen ihn angeführt wurden.

Hinzu kam, daß seit dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ der sich mächtig ausbreitende Einfluß Heideggers denjenigen Diltheys zeitweilig in den Hintergrund drängte. Heideggers Ontologie des Daseins schien für viele dasjenige in einer geklärten und radikalisierten Form aufzunehmen, was bei Dilthey in einer gewissen Unbestimmtheit geblieben war. Dilthey schien so durch die neuere Entwicklung überholt zu sein. Erst eine gründliche kritische Analyse von Heideggers Ontologie kann zeigen, daß die Radikalität seines Denkens durch eine starke Verengung der Fragestellung erkauft ist und daß man wieder auf den offeneren, wenn auch zunächst weniger entschieden scheinenden Ansatz bei Dilthey zurückgreifen muß, wenn man fruchtbar weiterkommen will. Vieles von seinen Formulierungen, vor allem in den früheren Schriften, bleibt in den An-



schauungen seiner Zeit verhaftet und verfällt heute mit Recht der Kritik. Man muß aber in allen Auseinandersetzungen immer zugleich den „Stellenwert“ der einzelnen Äußerungen bedenken, der ihr innerhalb der Diltheyschen Gedankenentwicklung zukommt. Vieles ist nur als Durchgangsstadium zu begreifen und kann ohne Verlust aufgegeben werden. Entscheidend bleibt immer die letzte, reife Stufe seiner Philosophie, wie sie heute in dem lange nach seinem Tod erschienenen VII. und VIII. Band der „Gesammelten Schriften“ vorliegt. Aber diese Spätphilosophie hat bei Dilthey selber keine abschließende Gestalt gefunden. Vieles ist Fragment geblieben und verlangt danach, zu Ende geführt und vor dem Hintergrund der neueren Entwicklung, die sich in dem halben Jahrhundert nach seinem Tod vollzogen hat, weitergedacht zu werden. Daran aber fehlt es heute noch. Georg Mischs subtile Untersuchungen, die es unternahm, das bei Dilthey Angesezte in ständigem Gespräch mit Husserl und Heidegger fortzuführen, sind in den Wirren der nationalsozialistischen Zeit liegen geblieben und bis heute nicht wieder in die Diskussion hineingenommen worden<sup>2</sup>). Eine gründliche Bearbeitung Diltheys müßte auch sie mit einbeziehen. Sie könnte auch nicht an der steigenden Aktualität der Hermeneutik vorbeigehen, die diese vor allem dem Werk Gadamers verdankt<sup>3</sup>).

Der bleibende Ausgangspunkt jeder Auseinandersetzung mit Dilthey liegt aber weiterhin in der Kenntnis seiner Spätphilosophie. Die Aufgabe, diese in einer möglichst klaren und einfachen Weise herauszuarbeiten, dürfte also auch heute nichts an Wichtigkeit eingebüßt haben. Schon die 1955 erschienene 2. Auflage enthielt gegenüber der 1. Auflage keine nennenswerten Änderungen. Nur vereinzelte Belege aus dem inzwischen erschienenen XI. und XII. Band wurden zur Bestätigung eingefügt. Die 3. Auflage ist ebenfalls ein praktisch unveränderter Nachdruck der 2. Auflage. Größere Eingriffe in den Text hatte ich nicht zu machen. Ich wußte an dem vor gut dreißig Jahren geschriebenen Text nichts Wesentliches zu ändern. Der an sich bedeutsame X. Band mit dem „System der Ethik“ fiel nicht in den Umkreis der vorliegenden Arbeit, in dem die Auswirkung auf die Einzeldisziplinen überhaupt beiseite gelassen ist. Und kleinere Änderungen vorzunehmen ließ das Reproduktionsverfahren nicht zu. Dagegen wurden die Seitenzahlen, die sich in den Neuauflagen der benutzten Werke geändert hatten, sowie einige Druck- und Lesefehler berichtigt.

Tübingen, im Juni 1967

Otto Friedrich Bollnow

## VORWORT ZUR 4. AUFLAGE\*

Daß die 1936 in erster Auflage erschienene Einleitung in die Philosophie Wilhelm Diltheys im wesentlichen unverändert wieder vorgelegt wird, erfordert vielleicht eine kurze Begründung. Damals, als das Buch zum ersten Mal erschien, war die Ausgabe von Diltheys «Gesammelten Schriften» so, wie sie von den ursprünglichen Herausgebern nach Diltheys Tod geplant war, nach mancherlei Unterbrechungen mit dem Erscheinen von Band VIII (1931) zum Abschluß gekommen. In dieser Ausgabe sollten die wichtigsten der von Dilthey selbst veröffentlichten Arbeiten, die bisher an verschiedenen Stellen zerstreut waren, zusammengefaßt und damit ihre systematische Einheit deutlich gemacht werden. An eine Einbeziehung des umfangreichen handschriftlichen Nachlasses konnte damals schon aus wirtschaftlichen Gründen nicht gedacht werden. Aber schon die von B. Groethuysen besorgten Bände VII und VIII gingen insofern über den ursprünglichen Plan hinaus, als sie zugleich wesentliche Teile des handschriftlichen Nachlasses aus den letzten Lebensjahren veröffentlichten und dadurch Diltheys Spätphilosophie in einer ganz neuen Weise erschlossen. Sein Schüler Georg Misch hatte hier neu eingesetzt und in der Auseinandersetzung mit Heidegger und Husserl<sup>1</sup> das von Dilthey oft nur fragmentarisch Angedeutete in dessen Sinn systematisch fortgeführt. Doch waren diese Ausführungen in den größeren Zusammenhang der Auseinandersetzung eingefügt und in ihrer tiefgründig bohrenden Art nicht immer leicht verständlich. In dieser Lage entstand der Plan einer diese Ergebnisse zusammenfassenden elementaren Einführung in die Philosophie Wilhelm Diltheys.

Die Ausgabe der «Gesammelten Schriften» wurde seitdem, wenn auch stotternd, über den ursprünglichen Plan hinaus fortgeführt. 1934 war der von mir besorgte Band IX mit der Pädagogik erschienen. Sodann hatte E. Weniger die Zeit, in der er aus dem Amt entlassen war, benutzt, in Band XI und XII (1936) die großenteils pseudonym oder anonym erschienenen frühen Arbeiten zur preußischen Geschichte und zur Entstehung des historischen Bewußtseins zusammenzufassen. Nachträglich kam noch, von H. Nohl herausgegeben, als Band X (1958) die Vorlesung über das System der Ethik hinzu. Aber das waren im wesentlichen nur Ergänzungsbände, ohne einheitlichen Plan entstanden, wo sich ein Herausgeber für die Aufgabe bereit fand. Auf die Diltheyforschung haben sie wenig Einfluß gehabt. So steht die Auseinandersetzung mit der Ethik noch ganz aus. Mit diesen zwölf Bänden schien dann aber die Ausgabe auch in der erweiterten Form abgeschlossen. Sie bietet so, wie sie vorliegt, durch die Zufälligkeiten der schrittweisen Erweiterung bedingt, ein ziemlich unübersichtliches Bild.

Mit dem Ende der sechziger Jahre setzt dann in der Ausgabe der Diltheyschen Schriften eine neue Welle ein. Schon 1966 erschien, von M. Redeker herausgegeben, der lange entbehrte 2. Band vom «Leben Schleiermachers», dem bald darauf auch eine Neuauflage des 1. Bandes folgte. Danach hat K. Gründer von Band XV an, seit Band XVIII zusammen mit F. Rodi, die Fortführung der «Gesammelten Schriften» tatkräftig in die Hand genommen. Die jetzt großzügig zur Verfügung gestellten öffentlichen Mittel erlaubten einen Umfang, an den die durch verlegerische Bedenken gehemmten ursprünglichen Herausgeber nicht zu denken gewagt hätten. In den Bänden XV bis XVII hat U. Herrmann mit viel Spürsinn und Finderglück die meist pseudonym oder überhaupt anonym erschienenen frühen Arbeiten gesammelt: über ein großes Interessengebiet verstreute biographische Skizzen, Rezensionen und Literaturberichte, die Dilthey unter dem Zwang, seinen Lebensunterhalt zu verdienen, in großer Zahl in Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht hat und die

<sup>1</sup> Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie, eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn 1930, 3. Aufl. Darmstadt 1967.

---

\* Die vierte, seitenidentische Auflage erschien 1980 im Novalis Verlag AG, CH-8200 Schaffhausen. Für sie wurde dieses letzte Vorwort geschrieben.

er dann für seine späteren Arbeiten verwenden konnte. Mit dem von K. Johach und F. Rodi herausgegebenen Band XVIII werden umfangreiche Vorarbeiten zur «Einleitung in die Geisteswissenschaften» zugänglich gemacht. In dem demnächst erscheinenden Band XIX soll die Breslauer Ausarbeitung des 2. Bandes der «Einleitung» zusammen mit dem etwas späteren Berliner Entwurf folgen. Mit diesen neuen Bänden wird Diltheys Entwicklung von den frühen Anfängen an mit einer ganz neuen Vollständigkeit erschlossen. Dadurch ist eine wesentliche Erweiterung des bisherigen Diltheybilds ermöglicht.

Parallel mit dem Wachsen dieser Ausgabe setzt auch eine neue Phase in der Beschäftigung mit Diltheys Philosophie ein. Lange Zeit war es um ihn still geworden. Für den Nationalsozialismus erschien er als typischer Vertreter des verhassten bürgerlichen Liberalismus, mit dem sich zu beschäftigen nicht opportun war. Auch als nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine freie Diskussion wieder möglich geworden war, kam die Beschäftigung mit Dilthey erst langsam wieder in Gang. Erst mit den sechziger Jahren begann eine neue, intensive Beschäftigung mit seinem Werk<sup>2</sup>. Inzwischen war eine neue Forschergeneration herangewachsen, die nicht mehr durch den unmittelbaren Traditionszusammenhang der Diltheyschule bestimmt war und sich ihm mit einer neuen Unbefangenheit nähern konnte. Wenn das Diltheybild der unmittelbaren Schüler im wesentlichen durch den Lehrer bestimmt war, den sie noch zu dessen Lebzeiten gekannt hatten, so wandte sich die Aufmerksamkeit jetzt, angeregt durch die neuere Entwicklung der Sozialwissenschaften, stärker dem bisher weniger beachteten jungen Dilthey zu. Dabei wurde deutlich, daß in der Entwicklung des späten Dilthey mit der stärkeren Hinwendung zu den historischen Geisteswissenschaften auch manches von der Weite seines ursprünglichen Ansatzes verlorengegangen oder doch mehr in den Hintergrund getreten war. Man hob stärker sein Interesse an den damals im Entstehen begriffenen systematischen Geisteswissenschaften, der Soziologie und der Ethnologie, hervor. Man betonte stärker den «positivistischen» Zug seiner Philosophie und das Streben nach allgemeingültigen Erkenntnissen, die eine Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse ermöglichen sollten, und sah eine Verwandtschaft der Zirkelproblematik zu erst in der modernen Wissenschaftstheorie wieder aufgenommenen Fragen. Man erkannte allgemein den aktiven, zum Handeln drängenden Zug, so wie Dilthey betont hatte: «Das Praktisch werden können ist... der eigentliche Rechtsgrund aller Philosophie» (Q 42); denn «alles Spekulieren ist um das Handelns willen» (IX 204). Eine weitreichende Revision des bisherigen Diltheybilds zeichnete sich ab<sup>3</sup>.

So war man geneigt, den «eigentlichen», uns heute interessierenden Dilthey in seiner Jugendphase zu sehen und seine spätere Entwicklung sowie die Art, wie er von seinen Schülern aufgenommen war, als ein allmähliches Ermatten

---

<sup>2</sup> Eine vollständige Bibliographie bis 1968 enthält Ulrich Herrmann, Bibliographie Wilhelm Dilthey, Weinheim 1969, einige Ergänzungen in Wilhelm Dilthey, Schriften zur Pädagogik, besorgt von H.-H. Groothoff und U. Herrmann, Paderborn 1971.

<sup>3</sup> Ein näheres Eingehen auf diese oft sehr verschieden gerichteten Arbeiten ist an dieser Stelle leider nicht möglich.

seiner ursprünglichen Energie zu betrachten. Der alte Dilthey hatte selbst einmal gesagt: «Wenn man durch ein langes Leben zu reiferen Ansichten gelangt zu sein glaubt, so hat doch die erste Freude des Findens und die Stimmung jüngerer Lebensjahre etwas voraus, vielleicht geht sogar Wahrheit, die man nachher nicht mehr so sehr sieht, verloren» (V 3). Aber wenn auch manches beim frühen Dilthey Angelegte später nicht zur vollen Auswirkung gekommen sein mag, so darf man darüber die weiterführenden Leistungen des späten Dilthey nicht verkennen, so wie er ja selbst von «reiferen Ansichten» gesprochen hat. Die fortschreitende Analyse der menschlichen Geschichtlichkeit, die Herausarbeitung des Zusammenhangs von Erleben, Ausdruck und Verstehen und der den geschichtlichen Prozeß erfassenden «Lebenskategorien» führt in Tiefen, die sich in den früheren Arbeiten kaum erst abzeichnen. So bleibt trotz der großen Bereicherung des Bilds durch das Fortschreiten der Edition und die neuere Forschung die Entwicklung Diltheys, im ganzen gesehen, eine zunehmende Vertiefung der Einsichten in den Aufbau der geschichtlichen Welt, die erst in den späten und spätesten Lebensjahren ihre Vollendung gefunden haben. Darum scheint mir trotz der Notwendigkeit, den ganzen Verlauf dieser Entwicklung mit seinen Vertiefungen wie auch seinen Verengungen zu übersehen, eine möglichst elementare Darstellung des späten Dilthey den besten Zugang zum Verständnis seines Gesamtwerks zu bieten. So erscheint das Buch in seiner alten Gestalt. Kleinere Änderungen und Ergänzungen im Text waren aus drucktechnischen Gründen nicht möglich.

Tübingen, im Mai 1980

Otto Friedrich Bollnow

## EINLEITUNG

### DIE PHILOSOPHIE DES LEBENS

#### I. DER BEGRIFF EINER PHILOSOPHIE DES LEBENS

##### I. Die Aufgabe, das Leben aus ihm selber zu verstehen

In Diltheys philosophischer Stellung durchdringen sich in verwickelter Weise die Einordnung in die philosophische Überlieferung und das Bewußtsein eines grundsätzlichen Neuanfangs. Seiner sorgfältig zergliedernden, den Dingen bis in ihre feineren Verzweigungen nachgehenden Art widersprach es auch hier, zu einer überspitzten, einseitigen Lösung — nach der einen oder nach der andern Richtung hin — zu greifen. Schon in der allgemeinsten Kennzeichnung seiner Stellung als einer „*Philosophie des Lebens*“ zeigt sich diese Doppelheit; denn sie ist beides zugleich: Anknüpfung an die geschichtliche Entwicklung und eine neue Grundlegung in einer wesentlich veränderten geschichtlichen Lage. An dieser Doppelheit entwickelt sich am leichtesten der Einblick in die treibenden Kräfte seines Philosophierens. Wir beginnen mit dem, was ihn mit der Überlieferung verbindet, um damit zugleich den Hintergrund zu geben, in den seine philosophische Grundlegung hineingestellt werden muß.

Dilthey nimmt in dem Begriff der Lebensphilosophie die Bezeichnung für gewisse „Zwischenglieder zwischen der Philosophie und der Religiosität, Literatur und Dichtung“ (V 366) auf, für gewisse *freiere Formen* der Philosophie, die in einer weniger schulgerechten, mehr dem unmittelbaren Lebensbedürfnis als den Anforderungen einer strengen, allgemeingültigen Wissenschaft entsprechenden Form über das Leben als den den Menschen am unmittelbarsten angehenden Gegenstand philosophieren und auf diesen einzuwirken versuchen. Marc Aurel, Montaigne, Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, Tolstoj u. a. werden als Beispiele einer solchen Haltung angeführt, die durch Lebensnähe und Lebensernst, aber Mangel an wissenschaftlicher Strenge gekennzeichnet ist (II 22, 417, IV 517, V 370, VI 317, VIII 163, 179, 192, 200 ff.):

„Ihre Kunst der Überredung ist eigen verbunden mit einem furchtbaren Ernst und einer großen Wahrhaftigkeit. Ihr Auge bleibt auf das Rätsel des Lebens gerichtet, aber sie verzweifeln daran, dieses

vermittels einer allgemeingültigen Metaphysik, auf Grund einer Theorie des Weltzusammenhangs aufzulösen" (V 370). „Das Erlebnis . . . emanzipiert sich gleichsam eine Zeit hindurch von den Fesseln begrifflichen Denkens: Für sich wird es eine Macht über die Gemüter" (II 437).

Durch die Aufnahme dieses Begriffs der „Lebensphilosophie" drückt Dilthey aus, daß er sich diesen Denkern in der einen Hinsicht, nämlich durch den Willen auf Lebensnähe und unmittelbare Wirkung auf das Leben verwandt fühlt. Aber zugleich mit der Übernahme erfährt der Begriff bei ihm eine entscheidende Umprägung und schärfere Fassung. Er bedeutet nämlich bei ihm nicht mehr einfach eine Philosophie über das Leben als den sie am unmittelbarsten angehenden Gegenstand und in diesem Sinne eine lebensnahe Philosophie, sondern zugleich ein strenges methodisches Prinzip innerhalb des Philosophierens selbst, so wie es von Dilthey verschiedentlich, am nachdrücklichsten in der Vorrede der noch von ihm selbst geplanten Ausgabe seiner gesammelten systematischen Arbeiten ausgesprochen ist, es sei

„der herrschende Impuls in meinem philosophischen Denken, *das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen*" (V 4),

d. h. unter Verzicht auf alle außer dem Leben gelegenen „transzendenten Setzungen" das Leben rein aus dem her zu verstehen, was an ihm selbst gegeben ist.

## 2. *Geschichtliche Parallelen*

Mit dieser Formulierung nimmt Dilthey sich selbst — entsprechend dem in ihm lebendigen geschichtlichen Bewußtsein, das alle zusammenhanglosen Neuanfänge leugnet (VIII 205) — hinein in einen umfassenden geschichtlichen Zusammenhang, nämlich in die mit der Renaissance beginnende Beschränkung der Philosophie auf die reine Diesseitigkeit und das in ihr Enthaltene. Dieselben Wendungen, die Dilthey zur Kennzeichnung seiner eignen Stellung, des „Standpunkts des Lebens" (V 136, vgl. VII 261), verwendet, finden sich wieder in der Beschreibung bestimmter geschichtlicher Erscheinungen und haben sich erst aus diesen entwickelt.

So heißt es einmal von der Lage der Aufklärung:

„Es begann damals eine jener Zeiten, welche das Verständnis des Lebens aus diesem selber schöpfen" (E 47),

oder von den genannten, als „Lebensphilosophen" im unverbindlichen Sinne bezeichneten „Zwischengliedern":

„Das Leben soll aus ihm selber gedeutet werden — das ist der große Gedanke, der diese Lebensphilosophen mit der Welterfahrung und mit der Dichtung verknüpft" (V 370 f.).

In besonderem Maße wird aber dann die Herausbildung dieses Gesichtspunkts der Dichtung selbst zugeschrieben:

„Die Gesuchte der Dichtung zeigt die Zunahme des Strebens und der Kraft, das Leben aus ihm selber zu verstehen" (V 398, vgl. VIII 93).

So heißt es von Wolfram von Eschenbach oder Walther von der Vogel weide:

„Er deutet das Leben aus dem Leben selbst" (D 109, vgl. D 83).

Vor allem aber ist ihm Goethe hierin das unerreichte Vorbild. Seine Leistung bezeichnet Dilthey dahin, er habe

„die höchste dichterische Aufgabe gelöst, das Leben aus ihm selber zu verstehen und so in seiner Bedeutsamkeit und Schönheit darzustellen" (E 142, vgl. 172).

Unter ausdrücklicher Berufung auf den Zusammenhang mit Goethe wird diese Haltung endlich für den Deutschen Idealismus in Anspruch genommen, wobei sich in charakteristischer Weise der Begriff des Lebens in den ihm bei Dilthey verwandten und an manchen Stellen fast gleichbedeutenden Begriff der Welt (S. 49) abwandelt. Auch hier handelt es sich um das gleiche Prinzip einer rein immanenten Auslegung.

„Die neue Weltanschauung, die Schelling und Hegel . . . vertraten, hat zuerst den Sinn der Welt nicht aus dem Begriff göttlicher Vollkommenheit abgeleitet, vielmehr das Universum aus sich selber auszulegen unternommen . . . Die Interpretation der Welt aus ihr selber wurde nunmehr zum Stichwort aller freien Geister" (IV 210 f.). Es war „ein Bewußtsein von dem selbständigen Wert alles diesseitigen Lebens und Schaffens, welches die Schranken der transzendenten Weltanschauung der früheren Jahrhunderte überall siegreich durchbrach" (III 217).

In besonderem Maße wird dann auch Schopenhauer in diesen Zusammenhang hineingenommen:

„Darin . . . liegt . . . Schopenhauers einsame Stellung und seine überlegene Größe, daß er diese aus dem Erlebnis geschöpften Anschauungen ausschließlich verwertet hat, die Welt, wie sie gegeben ist, zu interpretieren, ohne durch eine Art von Mystik sie überschreiten zu wollen . . . Folgerichtiger als irgendein anderer Denker dieser Zeit hat er die Interpretation der Welt aus ihr selber durchzuführen unternommen" (IV 262).

### 3. Die Stellung Diltheys im geschichtlichen Zusammenhang

In der Mannigfaltigkeit dieser Beziehungen drückt sich aus, wie mannigfach die Zusammenhänge sind, auf deren Boden sich die Formel vom Verständnis des Lebens aus ihm selbst entwickelt hat. Zugleich aber ergeben diese Fäden den ersten Überblick über den geistesgeschichtlichen Standort Diltheys:

1. Er fühlt sich mit dieser Formel zunächst eingegliedert in den mit Renaissance und Reformation beginnenden *Säkularisierungsprozeß* alles geistigen Lebens. Namentlich mit der Aufklärung, in der für ihn die menschliche Vernunft gleichsam mündig geworden ist, fühlt er sich verwandt in diesem Willen, das Leben aus ihm selbst zu verstehen, und sieht in ihrem Standpunkt eine unüberholbare Wahrheit enthalten, die entgegen aller leichtfertigen Kritik auch für die Gegenwart durchzuhalten sei (E 123). So heißt es gradezu von seinem Gegensatz zu der theologischen Metaphysik, in der er aufwuchs:

„Aus dieser Lage entstand der herrschende Impuls in meinem philosophischen Denken, mich im Geist der großen Aufklärung an die erfahrbare Wirklichkeit als die Eine "Welt unseres Wissens zu halten" (V418).

Und von da her ist ihm die Aufklärung immer wieder Gegenstand seiner geschichtlichen Besinnung gewesen, zu der er mit besonderer Vorliebe zurückkehrte.

„Etwas wie stiller Neid", bekennt er an einer Stelle, „bleibt als Bodensatz jeder historischen Analyse zurück: es war doch eine glückliche Zeit" (III 192).

Dahin gehört vor allem die bedeutende Rolle, die die Aufklärung mit dem in ihr enthaltenden Anspruch auf ein allgemeingültiges Wissen in den „Studien zur Geschichte des deutschen Geistes" spielen sollte (in den heute veröffentlichten Teilen füllt sie fast den ganzen III. Band der „Gesammelten Schriften"). Dahin gehört auch die exemplarische Stellung der Aufklärung im „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (VII 178 ff., 335 ff.).

2. Zugleich aber unterscheidet sich Dilthey von der Aufklärung und den an ihrem Vernunftbegriff festhaltenden Formen der Philosophie und fühlt sich den Lebensphilosophen im bisherigen Sinn und den dichterischen Formen der Lebensauslegung verwandt, weil hier an die Stelle des einseitigen Verstandes die *Fülle des Lebens* in der Ganzheit seiner Kräfte getreten ist. Er begreift den Menschen nicht nur als erkennendes Wesen, sondern will, wie es in



wiederkehrenden Wendungen heißt, das „volle Leben“, den „ganzen Menschen“, die „Totalität der Menschennatur“ zugrunde legen. Er unterscheidet sich von den rationalistischen Formen der Philosophie, selbst von Kant, mit dem er sich sonst so verwandt fühlt, dadurch, daß bei ihm an Stelle von der einseitigen Vernunft „von Leben und Totalität. . . ausgegangen wird“ (I 418). Schon im Vorwort zur „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1883) ist dieser Unterschied ganz scharf ausgesprochen:

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

So weitet sich der bloße Erkenntnisbezug aus zu einem ursprünglicheren Lebensverhältnis, in das auch der Erkenntnisbezug selbst eingegliedert ist. Hieraus entspringt dann die

„Aufhebung der Auffassung des Ich als Denksubjekt“ (V LVH).

„Dieses Verhältnis (zur Wirklichkeit) ist aber nicht ein solches des Vorstellens, wie die Relation von Subjekt zum Objekt es ausdrückt, sondern ein solches des ganzen Lebens“ (VIII 141).

Aber nicht nur gegen den Verstand, auch gegen andere Einseitigkeiten, so die des isoliert religiösen Bewußtseins, wird die „gesunde Totalität des Lebens“ (II 225) vertreten.

3. Innerhalb dieser Gemeinsamkeit aber unterscheidet sich Dilthey wiederum von den mehr dichterischen Deutungsversuchen und hebt damit die Bewegung auf eine neue und dritte Stufe, indem er auch im Ausgang von der Totalität des Lebens den aufklärerischen Willen auf Allgemeingültigkeit *des* Wissens festhält und so die Selbstauslegung des Lebens mit voller *begrifflicher Klarheit* und *methodischer Strenge*, d. h. philosophisch durchgeführt haben will. So erhält erst mit ihm der bis dahin noch vage Begriff der Lebensphilosophie einen bestimmten methodischen Sinn: „das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen“, und so kann sich trotz der verschiedenen geschichtlichen Zusammenhänge in Dilthey das Bewußtsein eines grundsätzlichen *Neuanfangs* der Philosophie (VIII 204 f.) ausbilden, wie es sich dann in seiner Wendung zur „Philosophie der Philosophie“ (VIII VIII) ausdrückt. In diesem Sinne bezeichnet dann auch Dilthey seine Haltung als „Philosophie des Lebens“ und stellt sie als solche allen bloß dichterisch-freieren Deutungen der sogenannten „Lebensphilosophen“ gegenüber. So ist die Philosophie des Lebens nicht eine neue philosophische Disziplin, die zu den

anderen Disziplinen hinzuträte, sondern ein *neuer Ansatz zur Grundlegung der Philosophie überhaupt*.

Diese mannigfaltigen Bezüge gehen also in Diltheys Begriff der Lebensphilosophie zusammen. In dem klaren Bewußtsein dieser geschichtlichen Verbundenheit ist es dann begründet, daß Dilthey (auch in anderen Zusammenhängen) immer wieder in der Darstellung eines bestimmten geschichtlichen Gegenstandes zugleich seine eigene, damit übereinstimmende Überzeugung zum Ausdruck bringt. Darum ist es durchaus erlaubt (und zuweilen unvermeidlich), solche geschichtlichen Urteile für die Darstellung Diltheys mit heranzuziehen, solange man sich nur aus der Übersicht über das Ganze gegenwärtig hält, in welchem besonderen Sinn er sich jeweils mit seinem Gegenstand identifiziert.

#### 4. Die pantheistische Grundhaltung

Die strenge Durchführung der Selbstausslegung des Lebens unterscheidet Dilthey von andern, in einem freieren Sinn sich als Lebensphilosophen bezeichnenden Denkern, die, wie etwa Pascal, zwar auch in der genannten freieren Art über das Leben handeln, dabei aber dieses Leben von einem außer ihm liegenden „transzendenten“ Punkt her begreifen wollen. Und ebenso trifft die berührte Nähe zu der dichterischen Lebensauslegung nur bei einigen Dichtern zu und bei andern nicht. Diltheys Standpunkt ist vielmehr durch die strenge Immanenz dieser Auslegung charakterisiert, und diese ergibt sich noch nicht notwendig aus dem Streben nach einem unmittelbaren und lebendigen Verhältnis zum Leben. In diesem Sinn kann er sich dagegen wehren, daß man den von ihm eingenommenen Standpunkt für den schlechthin ästhetischen hält:

„Die . . . Bewußtseinsstellung, deren unterscheidendes Merkmal in der Auslegung der Welt aus ihr selber, unter Ausschluß der transzendenten Vorstellungen liegt, ist Äschylos, Shakespeare, Calderon oder Schiller vollkommen fremd. Dagegen ist sie der Philosophie des objektiven Idealismus . . . geradeso ursprünglich eigen als Goethe, Tieck oder Gottfried Keller“ (IV 210 f.).

Damit nimmt Dilthey seine eigene Haltung hinein in den Zusammenhang einer der drei Grundformen, die er als typisch wiederkehrende Formen philosophischer und weltanschaulicher Systeme entwickelt hat (des Naturalismus, des Idealismus der Freiheit und des objektiven Idealismus), nämlich in den des „*objektiven Idealismus*“ oder des *Pantheismus* (im weiteren Sinne), für den der Ge-

danke der Immanenz des Sinnes in der Erscheinung das gesamte Weltbild bestimmt:

„Nur auf dem Standpunkt des Pantheismus ist eine Interpretation der Welt möglich, welche ihren Sinn vollständig erschöpft" (IV 260).

Der objektive Idealismus ist von Anfang an bezeichnend für Diltheys Stellung. Schon zu Beginn des Tagebuchs, mit dem der 18jährige sein Studium begann, steht als selbstverständlich die Haltung ausgesprochen, „das Ideal im Leben zu begreifen" (J 2), „die Einheit des Lebens und des Ideals, die ewige Identität" (J 5). Aus ihr hat sich dann die spätere Richtung der „Philosophie des Lebens" entwickelt. Und in den Briefen des jungen Dilthey läßt sich verfolgen, wie sich diese Haltung mit dem *Christentum* auseinandersetzt, was für ihn als angehenden Theologen entscheidend sein mußte. Er empfindet in seiner Beschäftigung mit dem frühen Christentum immer stärker die unüberbrückbare Fremdheit zum christlichen Jenseitsglauben und dem in ihm begründeten dualistischen Lebensgefühl.

„Es sind in der Tat wahre Tantalusqualen, die der Historiker des Christentums besteht . . . Ich ringe vergebens, diesem fremden Stoff inneres Leben abzugewinnen . . . Dieses Mißtrauen gegen die menschliche Natur in ihrer gesunden Ruhe, die mir immer Gegenstand der höchsten Bewunderung war; diese Hast nach dem Jenseits und übersinnlichen Wissen, die mir so gründlich verhaßt ist; dieses Sektenleben, das mir rein unbegreiflich ist" (J 152).

Daher sucht Dilthey — geleitet durch seine Arbeit an Schleiermacher — auch innerhalb der christlichen Theologie eine Haltung zu vertreten, die alle Lebensverneinung und Askese verwirft und alle transzendent-dualistischen Begriffe aus dem Christentum, dessen ursprünglichen Kern er in einer reinen Liebesreligion sieht, zu entfernen. Er steht hier also auf dem Boden der in der Durchdringung von Christentum und Deutschem Idealismus entstandenen religiösen Bewegung (VI 294). Namentlich Schleiermacher scheint ihm in seiner idealistischen Umgestaltung des Christentums dessen Lebensverneinung und Jenseitsrichtung endgültig zu überwinden. Er betont von ihm:

„Er ist Verkünder einer neuen Religiosität" (VI 297). Dabei bleibt allerdings zu beachten, daß die zugespitzten Äußerungen meist aus den früheren Arbeiten Diltheys stammen und nicht ohne weiteres auf die spätere Entwicklung übertragen werden können.

## 5. Das Verhältnis zur Transzendentalphilosophie

Die Herkunft aus der Theologie ist auch da, wo Dilthey sich gegen den „Dunst dumpfer Christlichkeit“ (V LIV) wendet oder gar im historischen Urchristentum nur eine Verflachung des philosophischen griechischen Monotheismus sieht (IX 91), entscheidend für seinen inneren Entwicklungsgang. Neben den Jugendbriefen und -tagebüchern sind in diesem Zusammenhang vor allem die jetzt in Band II vereinigten Untersuchungen über „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“ (sowie die gleichzeitigen Briefe an den Grafen Yorck) wichtig; denn in diesen geschichtlichen Untersuchungen bricht immer wieder sein eignes Verhältnis zum Christentum ans Licht.

Insbesondere gehört hierhin die Herausarbeitung der geschichtlichen Stellung derjenigen theologischen Richtung, die er selbst als „Transzendentaltheologie“ bezeichnet und deren Wesen er darin sieht, daß sie von einem den Menschen äußerlich gegenüberstehenden religiösen Gegenstand und allen fertigen Formen religiösen Kults auf das menschliche Leben als den schöpferischen Punkt zurückführt, in dem alles Feste und Gegenständliche allererst entspringt. Er bezeichnet selbst das Wesen der unter diesem Namen zusammengefaßten theologischen Schulen dahin, daß sie

„hinter die gegebenen Formeln, Historien und Dogmen zurückzugehen streben auf ein immer und überall wirkendes menschlich Göttliches in der Seele, das alle diese Gestalten des religiösen Lebens hervorbringt“ (II 109, vgl. II 77).

In genau derselben Richtung sieht Dilthey auch das Verdienst der Mystik:

„Es ist tatsächlich die große Leistung der Mystik in der Entwicklungsgeschichte der Offenbarungsreligionen, daß sie, nachdem das Dogma und die Glaubensmetaphysik sich entwickelt haben, diese objektive Welt *zurücknimmt in die Tiefen des Gemüts* . . . Der Blick des Religiösen wendet sich von der Objektivität des Dogmas zurück in das Gemüt, das dieselbe hervorgebracht hat. In diesem vollbringt sich das Wunder aller Wunder“ (XI 21).

Von diesen Formen der christlichen Theologie, die er bejaht und in deren Unterdrückung in der weiteren Entwicklung der Reformation er ein schweres geschichtliches Unglück sieht (II 110), geht für Dilthey dann eine gradlinige Verbindung zur *Transzendentalphilosophie* Kants und des Deutschen Idealismus, welche in einer entscheidenden Weise, nur aus dem Gebiet der Religion in das der Erkenntnis übertragen, denselben Ansatz wiederholen,

„welche auf die schöpferische Natur des Menschen als den Grund der Erkenntnis und weiterhin aller anderen geistigen Leistungen zurückgehen" (II 109, vgl. 204, 253, 209 f., VIII 124, B 240 u. a.).

Namentlich Schleiermacher mit seinem Rückgang auf das „religiöse Erlebnis" wird ihm zum verbindenden Durchdringungspunkt der beiden Richtungen. Er sieht die innere Verbindung von transzendentaler Theologie und Philosophie so eng, daß er gradezu davon sprechen kann, daß in Luther der moderne Idealismus beginne (II 58).

In den Rahmen der deutschen Transzendentalphilosophie sieht Dilthey dann sein eigenes Werk eingegliedert. Zu ihr bekennt er sich in der klarsten Weise:

„Mir scheint das Grundproblem der Philosophie von Kant für alle Zeiten festgestellt zu sein" (V 12). „Wir müssen das Werk dieser Transzendentalphilosophie fortsetzen" (VIII 14).

An Kant richtet daher Dilthey immer wieder seine eigene Arbeit aus, so in seiner Habilitationsschrift, in der Baseler Antrittsrede, bis hinein in die Bruchstücke aus seinen spätesten Jahren. Insbesondere aber ist die Fassung seiner eigenen Lebensaufgabe als „Kritik der historischen Vernunft" in unmittelbarer Anlehnung an die Kantische Leistung erfolgt, und diese bleibt auch dann noch wirksam, wenn erkannt wird, daß sich dieser Plan nicht in Gestalt eines einfachen Gegenstücks zu der Kantischen Leistung auf naturwissenschaftlichem Gebiet verwirklichen lasse.

Dilthey fühlt sich so stark als Fortsetzer der Transzendentalphilosophie, daß man seinen Begriff der Lebensphilosophie gradezu als gleichbedeutend mit Transzendentalphilosophie verstehen kann, ausgeweitet nur in der einen entscheidenden Hinsicht, daß an die Stelle des bloßen Erkenntnissubjekts in der Vernunft jetzt das Leben in der Ganzheit seiner schöpferischen Leistung tritt (J 80). Es ist also ein einziger, einheitlich durchgehender geschichtlicher Zusammenhang, der für Dilthey vom frühen Christentum über Transzendentaltheologie und Transzendentalphilosophie hinüberführt zu seinem Begriff einer Philosophie des Lebens.

Aus diesem Zusammenhang heraus muß man dann den entscheidenden Schritt verstehen, den Dilthey durch die Zugrundelegung seines umfassenderen Begriffs des Lebens über die Transzendentalphilosophie des Deutschen Idealismus hinaus tut. Weitgehend gibt es zugleich seinen eignen Einsatz wieder, was er einmal an Schiller darstellt:

„Er wird in der Transzendentalphilosophie selbst mit dem unfehlbaren Blick des Genies den entscheidenden Punkt ergreifen, den sie für den Künstler und den Weltbürger darbietet: der menschliche

Geist ist eine aus eigener Tiefe heraus einheitlich gestaltende Macht über den Stoff des Wirklichen, welche im Denken denselben konstruiert, im ästhetischen Vermögen ihn beseelt und im Handeln ihm die Form des Ideals und der Freiheit aufprägt" (D 332).

Zum erkennenden Verhalten tritt hier also das künstlerische und praktische hinzu, und in einem ganz umfassenden Sinn wird so im Menschen selbst das „*schöpferische Vermögen*“ (D 350, 399) entdeckt, das die ganze geistige Welt aus sich hervorgebracht hat. In der Richtung von Diltheys Arbeit macht es dann vor allem den eigentümlichen Vorzug der Geisteswissenschaften aus, daß im Gegensatz zu den Naturwissenschaften bei ihnen dieses Verhältnis unmittelbar da ist, daß in ihnen zugleich im ganz realen Sinn der Mensch als Schöpfer seiner Welt begriffen werden kann; sie sind ausgezeichnet durch

„die Tendenz, von der Menschheit, von dem durch sie realisierten objektiven Geiste zurückzugehen in das Schaffende, Wertvolle, Handelnde, Sichausdrückende, Sichobjektivierende“ (VII 87 f.), sie wollen „die sich unermesslich ausbreitende geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit . . . zurückübersetzen in die geistige Lebendigkeit, aus der sie hervorgegangen ist“ (V 265).

Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang aus den in Band VIII zusammengefaßten Arbeiten über die „Philosophie der Philosophie“. Schon in diesem Titel drückt sich dieselbe Wendung aus, die die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme und der Weltanschauungen zu begreifen sucht durch die Zurückführung auf das Leben, aus dem sie hervorgegangen sind. Dilthey spricht in diesem Sinn von einem „Ausgang vom Leben“ (VII 137, 150, 261). So ist es von den verschiedenen Seiten her immer dieselbe entscheidende Wendung: *Der Mensch begreift sich selbst als Schöpfer der geistigen Welt* und diese als sein Geschöpf, das einzig von ihm her verstanden werden kann. Und zugleich bedeutet dann diese Zurückführung der geistigen Welt auf das Leben, daß die Wirklichkeiten dieser Welt von der Funktion her verstanden werden, die sie im menschlichen Leben erfüllen. Es ist zugleich Nietzsches Frage nach dem Wert der betreffenden Gebilde für das Leben.

#### 6. Das Verhältnis zum Empirismus

Mit diesem „Ausgang vom Leben“ durchdringt sich zugleich ein anderer Zusammenhang: Diltheys der Diesseitigkeit des Lebens zugewandter Blick hatte sich der Aufklärung verwandt gefühlt in dem Willen sich „an die erfahrbare Wirklichkeit als die Eine Welt

unseres Wissens zu halten" (V 418). Es ist der Glaube an „das Bestehen einer Bedeutung des Lebens in diesem selber" (VII 337, vgl. III 62, D 145). Hier stand er ganz im Zug seiner Zeit, die sich nach dem Zusammenbruch des spekulativen Idealismus den Erfahrungswissenschaften zugewandt hatte. In der Einleitung zu seiner mehrfach gehaltenen Vorlesung „System der Philosophie" findet diese Haltung ihren starken Ausdruck:

„Der allgemeinste Grundzug unseres Zeitalters ist sein Wirklichkeitssinn und die Diesseitigkeit seiner Interessen" (VIII 190), „ein unersättliches Verlangen nach Realität" (I 123, VI 105, vgl. D 77). Und er nimmt diesen „Grundzug" zugleich als ihre eigentümliche, positive Möglichkeit, die es zu übernehmen gelte: „Durchdringen Sie sich ganz mit diesem Wirklichkeitssinn, dieser Diesseitigkeit unseres Interesses, dieser Herrschaft der Wissenschaft über das Leben" (VIII 193).

Mit bei ihm ungewohnter Leidenschaft wendet er sich hier gegen die „metaphysische Kathederphilosophie":

„Diese schimmernden Märchen mögen Jünglinge hinreißen; aber ich sage Ihnen voraus: vor dem Ernst und der Arbeit Ihres nachkommenden Lebens brechen sie zusammen. Dann bleibt eben von dem philosophischen Rausch Ihrer Universitätsjahre nur ein philosophischer Katzenjammer zurück" (VIII 196, vgl. I 359).

In dieser Sammlung aller Kraft auf die Erfahrungswirklichkeit und in der Ablehnung jeder metaphysischen Spekulation mußte er sich dem *Empirismus* und *Positivismus* verwandt fühlen.

„Daß man sich nichts wollte vormachen lassen, das war die ungeheure Kraft, die in diesem Positivismus lag" (V 3).

Er schätzt ihn, weil „sich mit ihm etwas anfangen läßt" (V 77). Aber zugleich wächst Dilthey über den Positivismus hinaus, indem er dessen Erfahrungsbegriff als einseitig und zufällig erkennt, und zwar in einer ganz analogen Weise, wie er auch den Vernunftbegriff des Idealismus als einseitig zurückgewiesen hatte: Sein an den Geisteswissenschaften geschulter Blick erkennt, daß hier ein eigentümlich naturwissenschaftlicher Erfahrungsbegriff dogmatisch mit Erfahrung schlechthin gleichgesetzt wird. Hier *unterscheidet* er sich dann vom Positivismus:

„Daß er die geistige Welt verstümmelte, um sie in den Rahmen dieser äußeren Welt einzufügen: das war seine Schranke" (V 3). „Derselbe hat eine verstümmelte, von vornherein durch atomistische theoretische Auffassung des psychischen Lebens entstellte Erfahrung zugrunde gelegt" (VIII 171, vgl. I 5, 237, 335).

Dieser Verstümmelung also stellt er seine eigne Haltung gegenüber, die sich — ganz analog wie später die entsprechende Bewegung in der Phänomenologie — gradezu als eine Fortsetzung

und Vollendung des im Empirismus selbst enthaltenen Willens darstellt, indem sie den Begriff der Erfahrung in einem volleren, umfassenderen, über die willkürlichen Verengungen des empiristischen Erfahrungsbegriffs hinausgehobenen Sinn nahm:

„Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß bisher noch niemals die *ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung* dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit" (VIII 171, vgl. I 123).

Es ist dasselbe Streben, das er selbst einmal an Wolfram von Eschenbach heraushebt:

„Nichts stand zwischen dieser großen Subjektivität und den Dingen selber, er will die Dinge ganz, in ihrer vollen Realität greifbar, genau, ohne Abzug sehen lassen" (D 109),

oder auch an Jean Paul, der auch „gerade die unverstümmelte Fülle . . . in der Menschennatur" (D 453) hätte aussprechen wollen. So begegnet Dilthey sich mit den großen Dichtern immer wieder in dem Streben, die Wirklichkeit des Lebens „lauter und wahr" (D 140), „rein und lauter" (D 153), „wahr und natürlich" (D 163, vgl. 162, 166, 283), „in lauterer Reinheit" (D 371) zum Ausdruck zu bringen. In diesem Sinne will er „das wirkliche empirische Verfahren an Stelle des vorurteilvollen dogmatischen Empirismus" (V LXXIV) verwirklichen. „*Empirie und nicht Empirismus*" (V LXXVI, vgl. B 2, 259) ist seine Formel.

So spricht er einmal von einer „Philosophie der Wirklichkeit und des Lebens" (V CXVI). Entsprechend andern, ähnlich bei ihm vorkommenden Wendungen (S. 47, 49) handelt es sich auch hier um einen einzigen einheitlichen Begriff, der sich nur zur sprachlichen Verdeutlichung äußerlich in zwei Worte aufgespaltet hat. Leben und Wirklichkeit sind ihm dasselbe; der Gegenstand dieser „ganzen, vollen, unverstümmelten Erfahrung", dieser „Zergliederungskunst der Wirklichkeit, die den Philosophen macht" (VIII 220), ist das Leben in der Ganzheit seiner Bezüge und in der Ganzheit seiner geschichtlichen Zusammenhänge. Er will „das wirkliche Leben" mit „einer Wahrhaftigkeit des Blicks" (D 166) aufgefaßt wissen. So mündet auch diese zweite Reihe ein in denselben Gedanken einer Philosophie des Lebens:

„Leben zeigen wie es ist, danach streben wir.<sup>1)</sup> Das Leben beschreiben, das ist unser Ziel . . . Nur dem der Besinnung Zugänglichen, dem Erfahrbaren zu leben, fordert diese Weltepoche. Aber wir

---

\*) Ober die bis in die Formulierungen hineingehende Verwandtschaft mit dem lebensphilosophischen Ansatz der beginnenden Deutschen Bewegung vgl. meine Darstellung: Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. Stuttgart 1933, 2. Aufl. 1966, S. 195 ff.



wollen es auch in seiner unergründlichen Tiefe, in seinem unergründlichen Zusammenhang sichtbar machen" (V LIV, vgl. E 171, D 177).

In diesem Sinn kann sich mit der empirischen Richtung auf die Zergliederung des Lebens in der Totalität seiner Bezüge zugleich die aus der Theologie herkommende religiöse Haltung verbinden; denn

„diese volle wirkliche Intelligenz hat aber auch in sich die Religion oder Metaphysik oder das Unbedingte als eine Seite ihrer "Wirklichkeit, und ohne diese ist sie nie wirklich und nie wirksam" (VIII 172).

Das „Unsichtbare" bleibt ein Teil der erfahrbaren, diesseitigen Wirklichkeit des Lebens. In diesem Sinn kann er dann sagen:

„Selbst die Dogmen handeln, richtig aufgefaßt, nicht von einem Jenseitigen" (V CXVI)

Und von hier wird deutlich, daß die immer wieder betonte „Diesseitigkeit" des Lebens, die Vermeidung aller „transzendenten Setzungen" nicht eine Ausschaltung des „Unsichtbaren" aus dem Leben bedeutet und nicht eine Beseitigung der Religion, sondern im Sinne der transzendentalen Wendung eine Zurückführung alles Gegebenen auf den „Standpunkt des Lebens". Die Zurückbeziehung alles Gegenständlichen auf das Leben gilt hier auch für die religiöse Wirklichkeit:

„Alle Dogmen müssen auf ihren universellen Lebenswert für jede menschliche Lebendigkeit gebracht werden" (B 158).

Darum kann Dilthey erklären:

„Die Religion ist eine notwendige Funktion des Menschen. Nach den Bedingungen, unter welchen der Mensch lebt, ist der religiöse Prozeß die unentbehrliche Vollendung des menschlichen Daseins" (IV 397) und zugleich „die beständige Bedingung des geistigen Lebens der Menschheit" (I 140).

In diesem Sinn kann Dilthey selbst Luther für seinen eignen Standpunkt in Anspruch nehmen:

„Leben ist ihm das Erste. Aus dem Leben . . . stammt ihm alles Wissen über unser Verhältnis zum Unsichtbaren und bleibt daran gebunden" (II 58).

### *7. Die Hermeneutik des Lebens*

Als außerhalb des Lebens stehend wird darum jede „transzendente Setzung" abgelehnt, die sich über diese „Relativierung" hinwegzusetzen versucht, ob diese nun im Inhaltlichen gelegen ist, indem sie das menschliche Leben von einem göttlichen Wesen her abzuleiten versucht, oder von einem außer dem Leben selbst gelegenen Ziel oder Zweck des Lebens ausgeht (J 141), oder ob sie im Methodischen gelegen ist, indem sie in irgendeinem evidenten

Satz den gesicherten Ausgangspunkt gefunden zu haben glaubt, von dem man als einem archimedischen Punkt ein festes System der Erkenntnisse errichten könnte.

In diesen sachlichen und geschichtlichen Zusammenhängen erwuchs für Dilthey die Idee einer Lebensphilosophie als einer *Hermeneutik des Lebens*.<sup>1)</sup> Der Gedanke einer Hermeneutik als der philologischen Auslegungskunst eines sprachlichen Textes, der kunstmäßig durchgebildeten Interpretation (V 318 f., 332 f., VII 216 f.), so wie er Dilthey in seiner Beschäftigung mit der Hermeneutik Schleiermachers (in der Preisschrift von 1860) und dessen theologischer Vorgänger begegnet war und jetzt in seiner Abhandlung über „Die Entstehung der Hermeneutik“ (V 317 ff.) sowie den entsprechenden Teilen seiner geistesgeschichtlichen Arbeiten (II 113 ff.) dargestellt ist, hatte sich für Dilthey immer mehr als die Grundlage des geisteswissenschaftlichen Verfahrens überhaupt ausgeweitet. Im Zusammenhang der Radikalisierung von einer auf die Geisteswissenschaften gerichteten wissenschaftstheoretischen Untersuchung zu einer unmittelbar philosophischen wird das hermeneutische Verfahren jetzt auf das Leben selbst übertragen und wird damit zur *philosophischen Methode schlechthin*. Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Auslegung eines bestimmten individuellen Gegenstandes (eines Kunstwerks, eines Menschen, einer Geschichtsepoche), sondern um eine solche des Lebens im ganzen und allgemeinen. Das Leben selbst wird gleichsam als „Text“ aufgefaßt, der den Philosophen vorgegeben sei und den es jetzt auszulegen gelte:

„Alles Philosophieren ist nicht nur in diesem empirischen Bewußtsein gegründet, sondern es bleibt an dasselbe gebunden. Es kann nur interpretieren, das so Gegebene kann nur plausibel und einleuchtend durch philosophische Schlüsse gemacht werden“ (VIII 141, vgl. VI 57, 237, 306).

In diesem Sinn hatte Dilthey ja auch schon bei Hegel und Schopenhauer von einer „Interpretation der Welt aus ihr selber“ (IV 211, 263) gesprochen (S. 13).

Damit übertragen sich die in der Philologie entwickelten Schwierigkeiten und Verfahrensweisen, namentlich der bekannte, von Dilthey nachdrücklich herausgearbeitete „Zirkel“ in den Geisteswissenschaften auch auf die Philosophie. Demgemäß gibt es auch in

---

<sup>1)</sup> Dieser Gedanke ist dann bekanntlich von Heidegger aufgenommen und von ihm in charakteristischer Fortbildung zum Titel seiner eignen Grundlegung der Philosophie gemacht worden. Seitdem hat Hans-Georg Gadamer in „Wahrheit und Methode“, a.a.O., in umfassender Weise die „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ entwickelt.

der Philosophie keinen absoluten Anfang, auf *dem* als einer ein für allemal gelegten Grundlage man ihr Gebäude in einem schrittweise fortgeführten sicheren Aufbau errichten könnte:

„Jeder Anfang ist willkürlich" (I 419). „Es gibt keinen absoluten Punkt" (Vcx).

Damit löst sich insbesondere der seit Descartes die gesamte idealistische Philosophie bestimmende Ausgang von der Selbstgewißheit des cogito auf: Vorgegeben ist stets die Lebenswirklichkeit als ganze und unteilbare, und das Verfahren der Philosophie besteht, analog der philologischen Textauslegung, ohne die Möglichkeit eines absoluten Anfangs in einer wechselseitigen Aufhellung und Deutung des in ihr Enthaltenen.

#### *8. Die Doppelseitigkeit in der Idee der Lebensphilosophie*

Der transzendente wie der empirische Zug seines Denkens münden also gemeinsam ein in die eine Idee einer Philosophie des Lebens. Dieser doppelten Herkunft entspricht, daß auch der Begriff des Lebens selbst in doppelter Weise in sie eingegangen ist, jedesmal einer charakteristischen Erweiterung des ursprünglichen Ansatzes entsprungen: Aus der Ausweitung des empiristischen Ansatzes entsprang der Begriff des Lebens als des Gegenstandes der Philosophie — Leben an Stelle der durch den empiristisch verengten Erfahrungsbegriff gesehene Wirklichkeit —, aus der Ausweitung des transzendentalphilosophischen Ansatzes dagegen entsprang der Begriff des Lebens als der Kraft, die, mit dem Philosophierenden selbst identisch, die Fülle der geistigen Leistungen hervorgebracht hat — Leben also an Stelle des rationalistisch verengten Subjektbegriffs. Das „Leben" ist also in dem Begriff der Philosophie des Lebens in einer doppelten Weise enthalten, *als Objekt wie auch als Subjekt* des Philosophierens:

„Leben erfaßt hier Leben" (VII 136)

Philosophie des Lebens bedeutet daher nicht nur eine Philosophie über das Leben als einen bestimmten ausgezeichneten Gegenstand, so wie Dilthey an einer Stelle sagt:

„Das von den Menschen gelebte Leben — das zu verstehen irgendwie, ist der "Wille des heutigen Menschen" (VIII 121),

sondern Philosophie des Lebens bedeutet zugleich immer eine Philosophie, die als eine notwendige Leistung aus dem Leben selbst hervorgegangen ist. Es handelt sich hier also zugleich um eine solche Form der Philosophie, in die das ganze menschliche Leben mit all

seiner Eigenart und mit all seinen besonderen Schranken schon immer als Voraussetzung eingegangen ist, in der also gewissermaßen das Leben in seiner Endlichkeit selbst philosophiert.

## 2. LEBEN UND VERNUNFT 1. Der

### *allgemeine lebensphilosophische Ansatz*

Nachdem bisher vor allem die Fäden verfolgt sind, durch die sich Dilthey stetig in die philosophiegeschichtliche Überlieferung eingegliedert fühlte, kommt es jetzt darauf an, auch die andre Seite der eingangs erwähnten Doppelseitigkeit sichtbar zu machen, nämlich den Punkt, wo er sich, in ausdrücklichem Bruch mit der bisherigen Überlieferung, im Besitz eines grundsätzlichen Neuanfangs wußte. Auch diese Seite läßt sich zweckmäßig am Begriff einer Philosophie des Lebens entwickeln; denn bei allen geistesgeschichtlichen Verbindungslinien handelt es sich doch ursprünglich um einen Kampfbegriff, der in einer ganz bestimmten Lage in einer ganz bestimmten Richtung eingreifen wollte und der darum in seinem Ursprung und in seinem Wollen nur aus der Art und Weise begriffen werden kann, wie er sich gegen einen ganz bestimmten Gegner absetzt. Im Sinn der doppelten Bedeutung des Lebens als des Objekts wie des Subjekts einer Lebensphilosophie läßt sich dieser Gegner in einer doppelten Weise bestimmen: Er besteht einmal im Rationalismus, oder allgemeiner: der Bestimmung des Menschen von der reinen Vernunft her, er besteht sodann in der Zugrundelegung eines festen und unwandelbaren Seins, von der her die fließende Beweglichkeit des Lebens als abgeleitet und der Erklärung bedürftig erscheint.

Wir beginnen mit dem ersteren und versuchen jetzt, das im bisherigen schon Enthaltene gesondert herauszuheben. Wir hatten schon berührt, wie Dilthey sein eignes Unternehmen als eine Fortbildung der Transzendentalphilosophie betrachtet, wobei nur der erkenntnistheoretische Rückgang auf die Vernunftorganisation des Menschen als den Ursprung seiner Erkenntnisse ausgeweitet wird zu einem Rückgang auf das Leben in der Totalität seiner Kräfte, auf den „ganzen Menschen“ als den schöpferischen Quellpunkt, aus dem die geistige Welt in ihrer Ganzheit hervorgegangen ist. Bei dem, was sich hier verhältnismäßig harmlos als eine bloße Erweiterung darzustellen scheint, die gradlinig in der ursprünglichen Richtung fortschreitet, ergeben sich dann aber sehr bald Schwierig-

keiten, die denen analog sind, die Dilthey bei seinem Plan einer Kritik der historischen Vernunft" begegneten, daß nämlich die scheinbare Erweiterung des Kantischen Ansatzes sich nachher als eine grundlegende Umgestaltung der Kantischen Voraussetzungen herausstellte und den Rahmen des ursprünglichen Systems gänzlich sprengte (Vxxxii). In einer entsprechenden Weise enthüllt sich auch hier das, was auf den ersten Blick als eine bloße Ausweitung des Vernunftbegriffs zur Totalität aller seelischen Kräfte erschien, hinterher gradezu als ein Gegenbegriff gegen die Vernunft, der die ganze Methode einer von der Vernunft ausgehenden Philosophie unmöglich macht.

Dilthey steht hier in dem typisch wiederkehrenden Zusammenhang jeder *lebensphilosophischen Bewegung*, wie er sich ganz entsprechend bei der im Sturm und Drang beginnenden „Deutschen Bewegung“, in Herder, Jacobi, dem jungen Goethe wiederfindet, wie er später mit besonderer Klarheit bei Nietzsche verwirklicht ist und gegenwärtig etwa in Klages wieder hervortritt. Eine solche lebensphilosophische Bewegung entsteht jedesmal, wenn ein neues Daseinsgefühl aus der Erstarrung einer äußerlich gewordenen Moralkonvention und eines lebensfernen abstrakten Denkens zu der Lebendigkeit und Unmittelbarkeit einer ursprünglichen Existenz zurückverlangt. Das Leben in seiner Lebendigkeit erscheint hier als der mächtige Gegenspieler aller erstarrenden und verfestigenden Mächte, unter denen die Vernunft und das begriffliche Denken an erster Stelle stehen.

„Immer ruft aber dieser Intellektualismus die Reaktion des starken Lebens, das in unfaßlicher Unmittelbarkeit seine Kraft fühlt, hervor“ (VII 331).

In doppelter Weise wird gegen das begriffliche Denken der Vorwurf erhoben: es sei unfähig, das Leben in seiner Fülle und Lebendigkeit zu erfassen; es zerstöre das Leben, wenn seine dürren Begriffe sich an die Stelle des ursprünglich-schöpferischen Lebens zu schieben suchen. Das Denken erscheint also als schlechthin lebenszerstörende Kraft, von der es sich zu befreien und zum ursprünglichen Leben zurückzukehren gelte. Später dann, nachdem die Unentbehrlichkeit auch des Denkens deutlich geworden ist, entsteht die tieferführende Frage nach der Leistung, die das Denken im Leben zu erfüllen hat, nach dem *Verhältnis von Begriff und Leben*. Aber dieses Verhältnis ist jetzt nicht mehr als bloße Erweiterung denkbar, sondern erscheint als ein echter, jeder harmonischen Auflösung widerstreitender Gegensatz. Eine antinomische Struktur des menschlichen Daseins bricht hier auf.

## 2. Eingliederung Diltheys in die Lebensphilosophie

Zu diesen allgemeinen lebensphilosophischen Ansätzen steht Dilthey in einem Verhältnis echter Nähe, so etwa, wenn er — und nicht nur in der Begeisterung der Jugend, sondern noch in den Aufzeichnungen der letzten Jahre — feststellt:

„Das philosophische Denken der Gegenwart dürstet und hungert nach dem Leben" (VII 268).

Das Leben ist ihm „ein Irrationales", „*unerschöpflich*" und „*unergründlich*" (VIII 145). So behält die Wissenschaft, die von diesem Leben handelt, etwas Unheimliches:

„Jede Geisteswissenschaft . . . gleicht einer Brücke, die über einen mächtigen Strom führt, einem Schiffe, das über das uns nicht ergründliche Meer (fährt). Das Leben ist dieser Strom, dieses Meer, unergründlich usw." (V XLII).

Das gilt dann auch vom individuellen Leben des einzelnen Menschen:

„Kein Individuum (ist) vollkommen verständlich" (J 189). „In jedem Leben (bleibt) überhaupt ein unanalysierbarer Rest" (II 203).

Dieselbe Unergründlichkeit gilt dann vom Erleben als dem eignen Erfahren dieses Lebens:

„dem Verstand sind die Leidenschaften, das Opfer, die Hingabe des Selbst an die Objektivität undurchdringlich: nie kann Erleben in Begriffe aufgelöst werden" (VII 331).

Das Erleben bleibt, wie mit immer neuer Eindringlichkeit betont wird, in seiner Tiefe unergründlich, unendlich, dem Verstande unzugänglich.

Aber Dilthey verfällt hier nicht einem verstandesfeindlichen Irrationalismus. Das unterscheidet ihn ja von andren Lebensphilosophen, daß er jederzeit innerhalb der konkreten wissenschaftlichen Forschung (vor allem der Geistesgeschichte) gestanden hat und ihm von daher gesehen das wissenschaftliche Vorgehen niemals ganz sinnlos erscheinen konnte. Er geht aus von der Wirklichkeit des Denkens im Leben, insbesondere von der Wirklichkeit einer Wissenschaft, die von diesem Leben handelt, und stellt von hier aus hermeneutisch die Frage nach dem „Verhältnis des Lebens zum logischen Denken" (VII 331, vgl. VII 6, 330, VIII 174). Immer wieder kommt er vor dieselbe Frage: Welche Leistung erfüllen Begriff und Denken im Ganzen des menschlichen Lebens?

### 3. Die Rätselhaftigkeit des Lebens

Aber diese Nähe zur beginnenden „Deutschen Bewegung“ ist nur die eine Seite von Diltheys Lebensbegriff, und in den hundert Jahren, die ihn vom Ansatz des Sturm und Drang trennen, war ein wesentlich verändertes Verhältnis des Menschen zur Welt zum Durchbruch gekommen. Der Lebensbegriff des Sturm und Drang war noch von einem im wesentlichen pantheistischen Weltgefühl getragen, von der Vorstellung eines Allebens, das alle Wirklichkeit durchströmt und auch den einzelnen mit trägt. Und dieses Vertrautheitsgefühl zum Leben bedingte die Deutung der Welt als eines durchgehend sinnerfüllten Kosmos. Im Bewußtsein der Einheit des Lebens war zugleich die Möglichkeit einer durchgehenden Verständlichkeit und Durchsichtigkeit dieses Kosmos enthalten. Und so war schon im ersten Ansatz die spätere Fortbildung im ausgehenden Idealismus eines Schelling und Hegel angelegt, die dann doch mit Hilfe einer erweiterten Fassung des Vernunftbegriffs die gesamte Wirklichkeit in einem gedanklichen System einzufangen verstand. So konnte die Entwicklung dieses ersten Durchbruchs der Lebensphilosophie wiederum mit einer harmonischen Haltung enden, wie sie am deutlichsten in der bekannten Formulierung Hegels von der Vernünftigkeit alles Wirklichen zum Ausdruck kommt.

Dieser pantheistische Lebensbegriff klingt auch bei Dilthey nach, wenn er von dem „unergründlichen Leben selbst“ (II 243) spricht. Zugleich aber erhält bei ihm dieser Begriff eine andre Färbung, die es erlaubt, jetzt seine abweichende Stellung deutlich zu machen: Gegenüber der Vernunft als dem Hellen, Klaren, Überschaubaren, bis in die letzten Hintergründe hinein Durchsichtigen und Verstehbaren tritt das Leben mit einem ganz andersartigen Aussehen: als dunkel und undurchdringlich, zwar schöpferisch und überquellend vor Fülle, ein Untergrund, in dem wir überall Kräfte sich regen spüren; aber es sind Kräfte, die nicht in unsrer Macht stehen, von denen wir nicht wissen, was sie bedeuten und wohin sie führen. So wird aus dem Gefühl eines unmittelbaren Getragenseins das einer Fremdheit. Das Leben steht als *rätselhaft* und *undurchdringlich* dem Menschen gegenüber und wird in seiner Undurchdringlichkeit zu einer unheimlichen Macht. So heißt es an einer Stelle:

»Dieser Knäuel von quälenden, von entzückenden Fragen, von intellektueller Lust und von Schmerzen der Insuffizienz, der "Widersprüche: das ist das Rätsel des Lebens: der einzige, dunkle, erschreckende Gegenstand aller Philosophie . . . das Antlitz dieses Lebens

selber, mit den Augen, die bald verlangend in die Welt blicken, bald still kontemplativ oder träumerisch über sie hinaus, mit dem Mund, der bald lacht, bald zuckt und leidet: diese Sphinx mit dem animalischen Leib und dem Menschenantlitz" (VIII 140, vgl. VI 287, VIII 226).

Hier bricht neben dem vertrauten Moment zugleich ein anderes durch, und in diesem veränderten Sinn spricht Dilthey dann von der „*Fremdartigkeit des Lebens*“. Diese Fremdartigkeit bedeutet jetzt aber mehr als die Unergründlichkeit. Sie besagt nicht nur negativ, daß das Leben reicher ist, als sich in allen rationalen Bestimmungen einfangen läßt, wobei man sich doch noch diesem in unendlichem Fortgang immer näher anschmiegen könnte, sondern deutet jetzt schon in ähnliche Richtung wie Kierkegaards Begriff des „Paradoxes“: daß sich das Leben dem andringenden Verständnis in einer grundsätzlichen Unaufhellbarkeit entgegenstellt, daß seine Dunkelheit nichts Negatives, ein „noch nicht“ aufgehellter „Rest“ sei, sondern eine eigene, durchaus positive und, wenn man so sagen will, sogar aggressive Macht, die sich dem Menschen als „*Sphinx*“ gegenüberstellt.

Diese Sphinx: Leben, das ist der Boden, auf den Dilthey seine Philosophie zu gründen unternimmt. Erst mit diesem Begriff übernimmt Dilthey die volle Schwere der Situation, wie sie mit dem Zusammenbruch der idealistischen Systeme hervortrat und wie sie vor und neben Dilthey in Kierkegaard und Nietzsche ihren weltanschaulich ergreifendsten Ausdruck fand. In diesen *Zusammenhang mit Kierkegaard und Nietzsche* muß Dilthey hineingenommen werden, und allein aus ihm kann er hinreichend ursprünglich verstanden werden. Dabei kann dieser Zusammenhang nicht im Sinne einer geschichtlichen Abhängigkeit des einen vom andern verstanden werden, sondern als ein einheitlicher, allen gemeinsamer geschichtlicher Vorgang, der sich in ihnen auswirkt. Von hier aus berichtigt sich zugleich das frühere Bild, durch das Dilthey allzu sehr in einen stetigen geschichtlichen Ablauf, als ein bloß fortentwickelndes Glied, hineingenommen schien.

Auf der andern Seite aber muß gegenüber einer Darstellung, die wie Jaspers<sup>1)</sup> die gegenwärtige Situation der Philosophie von Kierkegaard und Nietzsche her eindringlich macht, an Dilthey aber einfach vorübergeht, die besondere und nicht ersetzbare Lösung Diltheys hervorgehoben werden: Gegenüber der Gefahr eines zusammenhangslosen Auseinanderfallens von existentieller Wahrheit

---

<sup>1)</sup> Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*. 4. Aufl. München 1960.



und bloß „objektiver Wißbarkeit“ gelingt es seinem in unmittelbarem Zusammenhang mit der handanlegenden Arbeit der Wissenschaften vom Menschen erwachsenen Einsatz, den Punkt zu erreichen, der allein den existentiellen Ernst seiner Isolierung entreißt und mit der aufbauenden Arbeit am geschichtlichen Leben verbindet.

#### *4. Der Zusammenbruch des Glaubens an die Vernunft*

Der Zusammenbruch des Deutschen Idealismus wirkte sich noch in einem sehr viel tieferen Sinn aus, als in dem Obergang von der metaphysischen Spekulation zu den Erfahrungswissenschaften zum Ausdruck gekommen war: In einer darüber noch wesentlich hinausgehenden Weise war der Glaube an die Vernunft als das tragende Prinzip der Welt und des Lebens verloren gegangen, und die Welt tat sich jetzt in einem ganz anderen Licht: in ihrer Undurchsichtigkeit und Rätselhaftigkeit und damit einer früher nicht gekannten Unheimlichkeit, vor dem Auge des Menschen auf. So heißt es schon einmal in Diltheys Jugendtagebuch:

„Diese vernünftige Gestaltung der Welt erwies sich als Illusion in Natur und Geschichte“ (J 82), und dann später: „Für keinen derselben (unsrer Philosophen) ist Vernunft als Hintergrund des ganzen Weltzusammenhangs selbstverständlich“ (V 88),

oder, insbesondere auf das menschliche Leben angewandt, von der Absetzung gegen Hegel her gesehen:

„Die heutige Analyse der menschlichen Existenz erfüllt uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht des dunklen Triebes, des Leidens an den Dunkelheiten und den Illusionen, der Endlichkeit in allem, was Leben ist“ (VII 150).

Von hier aus gesehen konnte Dilthey sich vorkommen wie auf einem „Schiffe, das über das uns nicht ergründliche Meer“ fährt. Der Verlust des Glaubens an die Vernunft als den tragenden Grund der äußeren Welt wie des eignen Lebens bedeutet den entscheidenden Einschnitt, durch den unsre gegenwärtige Lage der Philosophie bestimmt wird, und die Voraussetzung, ohne die grundsätzlich kein Verständnis Diltheys möglich ist. Der Gedanke einer irgendwie vorhandenen Harmonie zwischen dem erkennenden Vermögen im Menschen und der zu erkennenden Wirklichkeit bricht hier zusammen. Und mit ihm schwindet notwendig das Gefühl einer Sicherheit und Geborgenheit in dieser Welt. Die Durchsichtigkeit der Wirklichkeit selbst wird zweifelhaft, d. h. es wird

fraglich, ob überhaupt die verschiedenen Seiten der Wirklichkeit, die wir im Leben vorfinden, sich zu einem einheitlichen Bild vereinigen lassen. Und das nicht aus einem zufälligen Mangel unseres Erkenntnisvermögens, der sich (wenigstens annäherungsweise) beheben ließe, sondern ganz grundsätzlich: fraglich wird gerade, ob hinter den verschiedenen Bruchstücken, die unsre Erkenntnis vorfindet, überhaupt ein einheitlicher Kern der Wirklichkeit sichtbar wird. Das bedeutet: *die Einheit* der Welt und des menschlichen Lebens *bricht auseinander*. Die verschiedenen Seiten der Wirklichkeit stehen jetzt zusammenhangslos und einander widersprechend gegeneinander. In diesem Sinne wird die „*Mehrseitigkeit*“ des Lebens und der Welt zur entscheidenden Erfahrung, Mehrseitigkeit aber nicht genommen als bloße Polarität, sondern als ein wirklich unvereinbares Aneinanderstoßen der verschiedenen Seiten, als ein wirklicher Widerspruch in der Erkenntnis und zugleich als eine wirkliche innere Brüchigkeit der Wirklichkeit selbst.

Damit erhält der Begriff der Wirklichkeit jetzt eine ganz andre Bedeutung. Das kindliche Vertrauensverhältnis einer früheren Zeit ist verschwunden. An seine Stelle ist eine früher nicht gekannte Unsicherheit getreten. Und diese Unsicherheit ist damit entscheidend für das Lebensgefühl unserer Zeit. Von „Wänden von Tatsächlichkeit“ (V 105) spricht Dilthey einmal sehr bezeichnend für dieses Verhältnis zur Wirklichkeit als einer drohenden Macht, die den Menschen umklammert hält und der er ausgeliefert ist: „Immer sind Wände da, die uns einschränken“ (VIII 38).

Und was er einmal von Demokrit sagt, bezeichnet weitgehend zugleich sein eigenes Lebensgefühl:

„Der letzte Erklärungsgrund der Welt ist die Tatsächlichkeit, die reine Faktizität. Diese ist aber an das Lebensgefühl gehalten der Zufall“ (VIII 53, vgl. VI 207, 229).

Die Deckung einer historischen Darstellung mit seiner eignen Meinung, die uns schon verschiedentlich begegnete, ist auch hier wieder vorhanden; denn in fast wörtlichem Anklang heißt es an anderer Stelle von der Geschichte:

„Ihr Grund ist die irrationale Faktizität“ (VII 288).

In dieses Auseinanderfallen eines einheitlichen Weltbildes gehört dann auch die „Anarchie der philosophischen Systeme“ (VIII 75), die ihn so viel beschäftigt hat:

„Grenzenlos, chaotisch liegt die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme hinter uns und breitet sich um uns aus“ (VIII 75). „Wir blicken zurück auf ein unermeßliches Trümmerfeld religiöser Tra-

ditionen, metaphysischer Behauptungen, demonstrierter Systeme" (VIII 76).

Audi in der Geschichte der Philosophie ist keine Möglichkeit, zu einem einheitlichen Weltbild zu gelangen. Auch hier bricht alles auseinander.

### 3. LEBEN UND SEIN

#### 1. *Das Leben als Bewegung*

Als der konkrete Gegner, gegen den sich Diltheys Ansatz einer Philosophie des Lebens richtet, ergibt sich also auf der einen Seite alle Philosophie, die auf dem Glauben an die Kraft der menschlichen Vernunft aufgebaut ist und von hier aus das Wesen des Menschen wie der Welt zu begreifen sucht, — in vergrößernder Verallgemeinerung also: der Rationalismus. Dieser Gegner bestimmt sich schärfer, wenn man der zweiten der eingangs erwähnten Gedankenreihen nachgeht und das Leben als den eigentümlichen Gegenstand der Philosophie zu bestimmen sucht.

Zu Beginn dieses Weges begegnet sich Dilthey wiederum mit Nietzsche, der hier zunächst radikaler und anscheinend schärfer einsetzt als Dilthey. Leben bedeutet das Bewegliche, Veränderliche, *Fließende* und steht im Gegensatz zum Sein als dem Festen, Unveränderlichen, Starren, und die gemeinsame Behauptung der Lebensphilosophie geht dahin, daß das Leben — das bei Nietzsche in kühner metaphysischer Wendung zur Wirklichkeit schlechthin erhoben, bei Dilthey vorsichtiger auf das menschliche Leben beschränkt wird — grundsätzlich nicht in seiner vollen Lebendigkeit erfaßt werden könne, solange man im Denken vom Begriff des Seins geleitet sei, so wie er, von den griechischen Anfängen her, die philosophische Überlieferung des Abendlands bestimmt habe.

Eine solche Orientierung am Begriff des Seins liegt aber auch überall dort vor, wo die faktisch vorkommende Bewegung zwar anerkannt, dann aber als Veränderung von etwas anderem genommen wird, was selbst außerhalb der Bewegung steht. Man geht hier von der bewegten „Erscheinung“ auf eine feste „Substanz“ zurück und sucht von ihr her dann nachträglich auch die Bewegung zu verstehen oder unternimmt doch wenigstens — sofern man auf einen realen Träger einer solchen Bewegung verzichtet — von einer zeitlosen „Idee“ her das zeitliche Geschehen zu deuten. Deutlich wird die Abkehr von diesem Verfahren besonders aus einer Be-

<sup>3</sup> Bollnow, Dilthey

merkung Diltheys über Husserl, in dem er diesen von ihm zurückgewiesenen Weg eingeschlagen sieht:

„Echter Plato! der erst die werdenden fließenden Dinge im Begriff festmacht und dann den Begriff des Fließens zur Ergänzung danebensetzt" (VcxII).

Solange man hinter dem sich Bewegenden nach etwas Festem und Beharrendem sucht, an dem die Bewegung geschieht, wird die Bewegung selbst nicht ursprünglich genommen, sondern als etwas verhältnismäßig Äußerliches, als eine bloße Veränderung an der Oberfläche, während das wahrhafte Sein dann außerhalb der Bewegung steht. Demgegenüber gilt es hier, die Bewegung selbst als das Ursprüngliche, nicht weiter Ableitbare zu verstehen.

Die Anwendung dieser Gedanken auf das menschliche Leben sieht Dilthey vor allem in Fichte vorgebildet, wo dieser für die Darstellung des Ich die substanziellen Kategorien ablehnt und es als reinen Akt, als reine Tätigkeit faßt:

„In der angestrengten Versenkung des Ich in sich findet es sich nicht als Substanz, Sein, Gegebenheit, sondern als Leben, Tätigkeit, Energie" (VII 157, vgl. 333, J 93).

In diesem Ansatz Fichtes sieht Dilthey einen wesentlichen Schritt in der Richtung seiner eignen Grundlegung; nur daß bei ihm dieser formale Begriff der Tätigkeit — wie oben der formale Begriff der Bewegung — zu dem konkreten des Lebens erweitert wird.

## *2. Die Unmöglichkeit des Rückgangs hinter das Leben*

In diesem Zusammenhang erwächst dann bei Dilthey der bekannte, immer wieder von verschiedenen Seiten her in den Blick genommene Grundsatz, daß hinter das Leben nicht zurückgegangen werden könne:

„Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen" (VIII 180, vgl. V 5, 83, 136, 194, VII 224, 261, 359, VIII 22; 23; 187; 189, 264).

Das bedeutet: das wirkliche, das „gelebte Leben" (VIII 78, 121) ist die weiter nicht zurückführbare Grundtatsache, von der das Erkennen seinen Ausgang nehmen muß. Zugleich aber ist dies nicht nur eine erkenntnistheoretische Aussage: daß uns der Blick für etwas, was „hinter" dem Leben läge, verstellt wäre, sondern eine Aussage über das Leben selbst, in der ein echter Wesenszug dieses Lebens herausgehoben wird: Es gibt kein

„Zeitloses, . . . was für den Lebensverlauf in seinem ganzen Zusammenhang die Bedingung wäre" (V 5). „Nichts ist für uns dahinter" (V LVII VI 316).

Aus diesem Zusammenhang erhält jetzt der Grundgedanke einer Philosophie des Lebens als einer streng immanenten Selbstausslegung dieses Lebens seine tiefere Begründung: Ein „Träger", den wir dem Leben unterlegten, wäre eine „transzendente Setzung", die mit dem „Ausgang vom Leben" unvereinbar wäre:

„Wir wissen von keinem erlebbaren oder erfahrbaren Träger des Lebens. Dieser wäre zum Leben selbst transzendent . . . Ich, Seele, sind hinzugefügte Zeitlosigkeiten. Wir wissen aber von nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da dies eine Übertragung des Substanzbegriffs auf die Welt des Erlebens wäre" (VII 334).

Und im Sinne des Gesamtzusammenhangs wird man noch ausdrücklich hinzufügen müssen: Auch wenn wir von der Frage der Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit absehen, dürfen wir gar nicht mit den am Substanz- oder Seinsbegriff ausgebildeten Denkmitteln an das Leben herangehen, weil wir uns dadurch notwendig den Blick für das besondere Wesen dieses Lebens verstellen würden, das Bewegung ist und sonst nichts.

### 3. Die Geschichtlichkeit

Bis hierher liegen die Gedanken in der allgemeinen Richtung jeder Lebensphilosophie, und bis hierher gehen auch Nietzsche und Dilthey völlig parallel. Für jeden der angeführten Sätze ließe sich mit Leichtigkeit ein entsprechender Beleg aus Nietzsche erbringen. Wichtiger ist aber jetzt der Punkt, wo Diltheys eigne, besondere Leistung einsetzt. Diese läßt sich nach einer doppelten Richtung hin bestimmen: einmal dahin, daß Dilthey die Konzeption des Lebens als eines ewigen Fließens schärfer bestimmt als einen geschichtlichen Vorgang, und zweitens (was nur auf eine noch zu erörternde Weise durch das erste ermöglicht wird) dahin, daß er aus der Unangemessenheit des festen Seinsbegriffs an das Leben nicht einfach eine Unangemessenheit des Denkens schlechthin an das Leben folgert, sondern daß er hier weitergeht und nach neuen begrifflichen Mitteln sucht, dieses geschichtliche Leben zu bestimmen. Im Sinne dieser besonderen Fassung sprechen wir schärfer bei ihm von einer *geschichtlichen* Lebensphilosophie. Diese *Vereinigung einer Philosophie des Lebens mit dem Problem der Geschichte* ist die eigentümliche und entscheidende Leistung Diltheys. Auch der

Zusammenhang dieser Lebensphilosophie mit der Bemühung um die Grundlegung der Geisteswissenschaften wird von hier aus deutlich.

Vorgreifend sei diese Richtung an einigen Formulierungen des Grafen Yorck aus seinem Briefwechsel mit Dilthey verdeutlicht, in dem er sich über ihren gemeinsamen Willen klar zu werden sucht. Er bestimmt hier diese Unterscheidung als die „generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem" (B 191), zwischen Sein im Sinne des Festen, Unveränderlichen und Leben als dem geschichtlich sich Wandelnden:

„Daß die gesamte psycho-physische Gegebenheit nicht ist, sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit" (B 71).

Er will hiermit zum Ausdruck bringen, daß in einem ähnlichen Sinn, wie wir es eben formal vom Begriff der Bewegung aussprachen, das menschlich-geschichtliche Dasein seine eigne „Seinsweise" hat, die von jener der Natur verschieden ist und die darum grundsätzlich nicht erfaßbar ist, solange man mit dem an der äußeren Natur entwickelten Seinsbegriff an diese herangeht. Von hierher konnte dann Heidegger einsetzen und die Aufgabe als die der Ausbildung einer „Ontologie" des menschlichen Daseins bestimmen, wobei „Ontologie" und „Sein" jetzt in einem neuen, formalisierten Sinn genommen ist, nach dem es beide Seiten, Natur wie Geschichte, als nebeneinander bestehende „Seinsbereiche" umfaßt.

Das bedeutet jetzt, daß die *Geschichtlichkeit* nicht eine äußere Bestimmung ist, die zu einem vorher bestimmten Wesen des Menschen nachträglich hinzugefügt werden könnte, so also, daß das Wesen des Menschen grundsätzlich auch ohne diese Geschichtlichkeit begriffen werden könnte, sondern grade das Wesen des Menschen ist von vornherein durch diese Geschichtlichkeit konstituiert. In diesem Sinne heißt es beim Grafen York:

„Gerade so wie Natur bin ich Geschichte" (B 71).

Ich *habe* nicht nur Geschichte als etwas mir Äußerliches, sondern ich „*bin*" Geschichte, ich bin im Kern meines Wesens durch dieses Geschichte-sein bestimmt. Im selben Sinn spricht es dann auch Dilthey aus:

„Der Mensch ist ein geschichtliches (Wesen)" (VII 291), „ein historisches Wesen" (VII 151). „Ich bin so bis in nicht mehr erforschbare Tiefen meines Selbst ein historisches Wesen" (VII 278, vgl. IX 157).

Mit dieser Wendung zur Geschichtlichkeit löst sich die sinnlos ablaufende „ewige Wiederkehr" des heraklitischen Weltbilds bei

Nietzsche auf in einen einseitig gerichteten, nicht umkehrbaren Vorgang, und aus dem Leben als der chaotisch quellenden, niemals faßbaren Schöpferkraft wird das gegliederte Ganze der geschichtlichen Wirklichkeit. Bezeichnete also bei Nietzsche das Leben den quellenden Punkt, der selber unergründlich und im Dunkel blieb und demgegenüber alle Ergebnisse seiner Schöpfung belanglos wurden, so gelingt bei Dilthey eine Aufhellung dieses Lebens von seinen Schöpfungen, von seinen „Objektivierungen“ her. Das bedingt zugleich, daß diese Objektivierungen in der geistig-geschichtlichen Welt in ein neues, unmittelbares Verhältnis zum Leben selbst geraten. Sie sind nicht mehr ihm äußerlich, bloß verhärtete Schalen, sondern sind ein Teil des Lebens selbst, und *in ihnen gestaltet sich das Leben*. Und es gelangt zur Gestalt überhaupt nur, indem es sich objektiviert und dann an seine Objektivierungen gebunden bleibt. An diesem Punkt liegt die eigentliche produktive Wendung, die Dilthey der Lebensphilosophie gegeben hat. Hier gründet das Verhältnis von *Erleben, Ausdruck und Verstehen*, das nachher in einem besonderen Teil entwickelt werden soll.

#### 4. Die Lebensbegriffe

Zugleich aber ist mit dieser Hineinnahme der Welt des Ausdrucks in das Leben selbst ein weiteres gegeben: Indem ich jetzt das gegliederte Ganze der geschichtlichen Wirklichkeit zu analysieren unternehme, werde ich über die fruchtlose Gegenüberstellung von Begriff und Leben hinausgedrängt zu der Notwendigkeit, diese neue geschichtliche Wirklichkeit doch wieder mit begrifflichen Mitteln durchsichtig zu machen. Die Frage nach dem Verhältnis von Begriff und Leben erhält hier ihre vorwärtsführende Wendung. Schon indem man die „generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem“ herauszuarbeiten versucht, handelt es sich nicht mehr um eine Ablehnung des Begriffs als solchen, auch nicht darum, einen in seinem Wesen als gleichbleibend vorgestellten Begriff von seiner Leistung im Leben her neu zu verstehen, sondern darum, eine bestimmte, sich auf diesem Gebiet als unangemessen herausstellende Art von Begriffen durch eine andere zu ersetzen: die starren Begriffe, mit denen ich das Sein der Natur einzufangen vermag, durch andere, *lebendige Begriffe*, in denen sich das geschichtliche Leben auszusprechen vermag. Das Wesen des Begriffs selbst wird damit neu zum Problem gemacht.

Die Richtung der Antwort ergibt sich zunächst aus dem Zuge des tätigen Lebens selbst. In dessen geschichtlicher Analyse entdeckt Dilthey eine Art von Begriffen als wirksam, die er als „*Lebensbegriffe*“ bezeichnet. Er versteht hierunter Begriffe, die imstande sind, durch ihre prägende Macht dem Leben, in dem sie wirksam sind, eine bestimmte Gestalt zu geben:

„Die Lebensbegriffe wie Bindung, Amt, künstlerische Darstellung des Lebens durch Proportion, durch Licht und Schatten, Genießen der Tonordnung in der Melodie, in der Harmonie, tragische Beziehung von Charakter, Handlung, Schuld und Schicksal enthalten alle eine Formung der Lebensinhalte“ (VII 269).

Ihre formende Macht unterscheidet sie von bloßen „Denkkategorien“ (II 279). Vor allem an der römischen „Willensstellung“ zur Welt ist Dilthey ihr Wesen am eindringlichsten klar geworden:

„Eine Welt neuer Begriffe tritt . . . mit dem Römervolke über den Horizont des geschichtlichen Bewußtseins . . . Diese neuen Lebensbegriffe ruhen alle auf dem stolzen römischen Bewußtsein, daß nur das Denken, welches im Dienste des Herrschaftswillens in Haus und Feldmark, auf dem Forum romanum oder auf den Schlachtfeldern wirke, eines Römers würdig sei. Dies römische Bewußtsein konnte daher wohl Lebensbegriffe schaffen, die eine neue Stellung des Bewußtseins ausdrückten, aber nicht eine Philosophie im strengen Verstande“ (II 11, vgl. I 423, II 12 ff., VIII 56, D 76).

Namentlich die römischen Rechtsbegriffe gehören in diesen Zusammenhang.

Lebensbegriffe sind diese Begriffe von der Leistung her, die sie im menschlichen Leben zu erfüllen haben: Sie sind nicht aus der betrachtend-nachgehenden Haltung entsprungen, die das Leben möglichst rein wiederzugeben versucht, sondern aus dem vorwärtsweisenden Willen, der das Leben ordnet und gestaltet. Erst auf diesem Boden werden sie dann in abgeleiteter Weise auch zu Mitteln der Lebenserfassung, „zu Organen für das Gewahren und Begreifen schlechthin“ (II 10).

### *5. Die historischen Begriffe*

Indem so die Lebensbegriffe zu allgemeinen Organen des Auffassens der Welt und des Lebens werden, verbindet sich mit ihrer ursprünglichen Aufgabe der Lebensgestaltung zugleich die zweite einer angemessenen Darstellung. Erst an dieser Stelle entspringt dann auch das eigentümlich wissenschaftliche Problem. So entsteht hier, wo zu der wirkenden Macht im Leben jetzt die Frage nach



der gleichsam abbildenden Angemessenheit an das Leben hinzukommt, eine neue Aufgabe:

„Darum . . . handelt es sich, Begriffe zu bilden, welche die Freiheit des Lebens und der Geschichte ausdrücken" (VII 203).

Diese neue Aufgabe führt jetzt vor eigentümliche Schwierigkeiten, die zunächst als unüberwindbar erscheinen wollen; denn der feste und zeitlos allgemeine Charakter der Begriffe steht im schroffsten Widerspruch zu der immer nur fließenden, stets nur in Bewegung befindlichen Wirklichkeit des Lebens, das sie erfassen sollen:

„Es ist, als sollten in einem beständig strömenden Fluß Linien gezogen werden, Figuren gezeichnet, die standhielten. Zwischen dieser Wirklichkeit und dem Verstand scheint kein Verhältnis des Auffassens möglich, denn der Begriff trennt, was im Fluß des Lebens verbunden ist, er repräsentiert etwas, das unabhängig von dem Kopf, der es ausspricht, gilt, also allgemein und immer. Der Fluß des Lebens aber ist überall nur einmal, jede Welle in ihm entsteht und vergeht" (VII 280).

Hier erwächst jetzt die Frage nach dem inneren Bau solcher das Leben in seiner Lebendigkeit abbildenden Begriffe. Die Notwendigkeit solcher Begriffe ist Dilthey vor allem in seiner Bemühung um die Methodik der Geisteswissenschaften aufgegangen. Er bezeichnet sie daher auch als „*geisteswissenschaftliche*" oder als „*historische Begriffe*" (VII 157, 188).

In diesem Zusammenhang trifft Dilthey sich dann mit Fichte und der auf diesem aufbauenden Fortbildung des Deutschen Idealismus. Von hier aus hat dann auch seine eigene Arbeit eingesetzt. Aber mit seinen Vorgängern verbindet ihn nur die Richtung des Fortgehens, nicht die Ausführung selbst:

„Herbart wie Hegel sind nicht ins Freie der wirklichen geschichtlichen "Welt gelangt" (VII 280).

Hier setzt dann Diltheys eigne Aufgabe ein. Diese aber erfordert einen tieferen Einblick in „die Natur der historischen Begriffe selber". Dazu

„müssen die vorhandenen Begriffe vielfach so umgebildet werden, daß das Veränderliche, das Dynamische in ihnen ausgedrückt wird" (VII 281).

## 6. Die Kategorien des Lebens

Dilthey behandelt diese tiefer führende Frage nach den historischen Begriffen dann vor allem als die der *Kategorien des Lebens*. Es handelt sich für ihn hierbei also um diejenigen Formen

des Denkens, die das Leben selbst abzubilden imstande sind. Erst mit dieser Frage gewinnt die bis dahin nur kündende, im erkenntnismäßigen Sinn aber unverbindliche Lebensphilosophie den inneren, notwendigen Zusammenhang mit der Strenge wissenschaftlicher Einzelarbeit.

Den Ausgangspunkt dieser Betrachtung bildet die Erkenntnis, daß diese Kategorien des Lebens andere sind als die der äußeren Natur:

„Wir verhalten uns gegenüber dem Leben, dem eigenen so gut als dem fremden, verstehend. Und dieses Verhalten vollzieht sich in eigenen Kategorien, welche dem Naturerkennen als solchem fremd sind" (VII 196, vgl. 71, 232).

Dabei wird „Kategorie" bei Dilthey in einem sehr allgemeinen Sinn verstanden. Sie umfaßt alle Begriffe, in welchen „Arten des Auffassens" (VII 192) von Gegenständen zum Ausdruck kommen. Unter diesen aber sind philosophisch vor allem die „obersten Kategorien" wichtig, die „höchste Standpunkte der Auffassung der Wirklichkeit" (VII 192) bezeichnen.

Unter diesen unterscheidet Dilthey weiter zwischen formalen und realen Kategorien. Die formalen Kategorien sind die allgemeinen, rein logischen Begriffe, „welche aus den formalen Leistungen des Denkens abstrahiert sind" (VII 302) und für alle Wirklichkeit in gleicher Weise gelten. Die realen Kategorien dagegen sind solche, die auch inhaltlich etwas über ihren Gegenstand aussagen (VII 302).

Und von diesen behauptet Dilthey, daß sie verschieden seien je nach dem betreffenden Gegenstandsgebiet. Es gibt also verschiedenartige Bereiche solcher realen Kategorien. Unter diesen geht es bei Dilthey vor allem um die des Lebens und überhaupt der geistigen Welt.

In der Frage nach den dem Leben eigentümlichen Kategorien kommt aber jetzt wieder die eigentümliche Wendung gegenüber dem kantisch-transzendentalphilosophischen Ansatz heraus: Diese Frage setzt voraus, daß die Kategorien nicht ausschließlich als subjektive Formen verstanden werden, die dann auf einen ihnen ursprünglich fremden Stoff übertragen werden, sondern aus der Sache selbst entspringen. Nach Dilthey

„liegt das entscheidende Moment darin, daß diese Kategorien nicht a priori auf das Leben als ein ihm Fremdes angewandt werden, sondern daß sie im Wesen des Lebens selber liegen" (VII 232).

Kategorien des Lebens sind damit nicht nur Formen, unter denen Leben erfaßt wird, sondern sind zugleich Formen des Lebens

selbst. Es handelt sich hier um die wirkliche Gliederung des Lebens selbst. Da aber dieses Leben nicht einfach ein Seinsbereich neben anderen ist, sondern der Träger des Philosophierens selbst, so erhalten entsprechend auch die Kategorien des Lebens, die im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Erörterungen zur Geisteswissenschaft als ein Bezirk neben anderen erschienen, jetzt einen eigentümlichen Vorrang: Sie sind die ursprünglichen, im Leben zutiefst verwurzelten Kategorien, denen gegenüber alle andern als abgeleitet erscheinen. Das Ganze dieser Kategorien des Lebens soll dann in einem weiteren Teil ausführlich entwickelt werden.

### *7. Der eigentümlich deutsche Grundzug*

Abschließend sei versucht, noch von einer andern Seite her das Bild dieser ersten, vorgehenden Betrachtungen abzurunden. Schon mehrfach war aufgefallen, wie Dilthey in der Darstellung früherer Philosophen und Dichter zugleich seine eigene Anschauung zum Ausdruck bringt. Dies Verfahren hat seinen Grund nicht darin, daß er sich unkritisch von seinem Gegenstand hätte mitreißen lassen, sondern darin, daß er sich durch einen einheitlichen realen geschichtlichen Vorgang mit ihnen verbunden wußte, in dessen Sinn er den dort begonnenen Einsatz wieder aufnimmt. Dieser Zusammenhang zeigt sich besonders deutlich in Diltheys Darstellung der altgermanischen Lebenshaltung in deren frühem, von der späteren Entwicklung noch unbeeinflussten Stadium, so wie sie heute in den unter dem Titel „Von deutscher Dichtung und Musik“ (D) veröffentlichten Bruchstücken seiner „Studien zur Geschichte des deutschen Geistes“ (deren unveröffentlichte Manuskripte heute einen ganzen Schrank füllen) vorliegen; denn in der geschichtlichen Darstellung treten zugleich (von ihm ungewollt und wohl auch nicht bemerkt) die bestimmenden Grundkräfte seines eignen Denkens zutage — ein Hinweis, wie tief der lebensphilosophische Ansatz in einer durchgehenden Strömung der deutschen Geistesgeschichte verwurzelt ist.

Maß sein lebensphilosophischer Einsatz Ausdruck dieses deutschen Geistes ist und wie sehr sein Kampf gegen die Schultradition in der Philosophie ein Kampf um die Durchsetzung dieses eigentümlich deutschen Geistes innerhalb der Philosophie war.

Indem wir kurz die wesentlichen Züge andeuten, die Dilthey an der altgermanischen Welt hervorhebt, fassen wir zugleich die entscheidenden Züge seiner eignen Lebensphilosophie noch ein-

mal zusammen: Das Entscheidende ist zunächst die Auffassung des menschlichen Lebens nicht als eines in sich beruhenden Seins, nicht von der betrachtend-erkennenden Haltung her, sondern als Tätigkeit, als Wille zu wirken: *Leben als Kraft*:

„Der Wert des Lebens wird . . . vor allem gefühlt in der Betätigung der Kraft; seine höchsten Momente liegen ihm in der Leidenschaft, welche die Ganzheit der Person bewegt; so hat er das stärkste Bewußtsein seiner selbst im Spiel mit der Gefahr und mit dem Leben. So erfaßt er auch das, was physisch unerreichbar Herr über ihn ist, vor allem dynamisch — als Kraft" (D 42, vgl. 146).

Die Tätigkeit aber ist nicht die Verwirklichung zweckmäßig gewählter Ziele, sondern bricht mit ursprünglicher Gewalt aus unergründlicher Tiefe hervor:

„Ihr Handeln ist nicht durch eine rationale Zwecksetzung bestimmt und begrenzt; ein Überschuß von Energie, der über den Zweck hin-, ausgeht, etwas Irrationales ist in ihrem Tun" (VII 175, D 20), „etwas Dunkles, Ungestümes, Unberechnetes und Unberechenbares" (D 50), eine „dunkle Tiefe...“, die nur in einzelnen Worten blitzartig hervorbricht" (D 58 f.).

Dieser „Überschuß an Energie", diese „Kraft als solche ohne Begrenzung" (D 21) durchbricht jede bestimmte endliche Gestalt, jede feste, in sich abgeschlossene Form (was ins Philosophische übertragen, dann heißt: jedes in festen Begriffen eingefangene System): „*Bildlosigkeit und Grenzenlosigkeit*" (D 40) kennzeichnen ihr Wesen. All ihre Gestalten „verlieren sich in etwas Unbestimmtem wie die Nebel des Nordens" (D 42, vgl. 172). Auch an der deutschen Musik des Barock hebt Dilthey denselben Zug hervor: eine „Form der Unendlichkeit, die in sich nirgends die Begrenzung der homophonen Kunstformen enthält" (D 198). Andere Züge, wie die Treue zur selbstgegebenen Bindung, die Eingliederung des starken Eigenlebens in den alles umschließenden Gemeingeist, treten hinzu. Und wo er einmal diese „Lebensverfassung des germanischen Geistes" kurz zusammenfaßt, ist es zugleich die kürzeste Formel seiner eigenen Denkform:

„Diese Formen verschwimmen in dem unbestimmten Gefühl grenzenloser Kraft, einer quellenden Machtfülle der Natur, eines unbegrenzten Strebens der Person ... Nicht Form, sondern Kraft; nicht begrenzende Anschauung, sondern Wille; nicht Ideal der Grenze, sondern die Unendlichkeit als das Vollkommene" (II 321).