

Wilhelm Dilthey und das Problem der Metaphysik¹

Von MANFRED RIEDEL (Heidelberg)

Wer unter den Bedingungen des gegenwärtigen philosophischen Denkens auf der Basis von Diltheys Verhältnis zur Metaphysik einen Zugang zu seinem Werk zu finden versucht, wird nicht umhin können, mit einem Hinweis auf die wechselvolle Geschichte der Wirkung zu beginnen, die es seit mehr als einem halben Jahrhundert begleitet. Denn auf ihrem Hintergrund ist die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Zugangs alles andere als selbstverständlich. Diese Wirkungsgeschichte setzt bekanntlich relativ spät ein. Obwohl Dilthey, als Nachfolger Lotzes an die Berliner Universität berufen, einen der angesehensten Lehrstühle der Philosophie in Deutschland innehatte, war er während der 80er und 90er Jahre nur den Zirkeln der Fachgenossenschaft bekannt; bei der im vorherrschenden Wissenschaftspositivismus erzeugten Studentengeneration jener Zeit galt er, nach dem Zeugnis von Friedrich Meinecke, der im Alter selber bedauerte, an seinen Vorlesungen vorbeigegangen zu sein², allgemein als etwas abstrus und unverständlich. Erst seit etwa 1900 beginnt Dilthey Schule zu bilden, und in diese Periode fällt auch die Veröffentlichung jener Schriften, welche die Tendenzen der sich nun ausbreitenden Wirksamkeit seines Werkes entscheidend beeinflussen sollten: der Aufsatzsammlung ‚Das Erlebnis und die Dichtung‘ (1905), der Abhandlung über den ‚Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften‘ (1910) und des Beitrags über die ‚Typen der Weltanschauung‘ (1911). Vornehmlich an ihnen hat sich jenes Dilthey-Bild entwickelt, das von Heidegger in ‚Sein und Zeit‘ mit einer der Sache trefflich angemessenen Ironie so nachgezeichnet worden ist: „der ‚feinsinnige‘ Ausleger der Geistes-, im besonderen Literaturgeschichte, der sich ‚auch‘ um eine Abgrenzung der Natur- und Geisteswissenschaften bemüht, dabei der Geschichte dieser Wissenschaften und ebenso der ‚Psychologie‘ eine ausgezeichnete Rolle zuweist und das Ganze in einer relativistischen ‚Lebensphilosophie‘ verschwimmen läßt³.“ Es ist das Verdienst von Heidegger und vor ihm von Georg Misch⁴, gegenüber diesen Verstellungen die zentrale Intention in Diltheys Denken, das „eine Ziel“ hervorgehoben zu haben, zu dem es unterwegs ist: das „Leben“ zum philosophischen Verständnis zu bringen und diesem Verstehen aus dem „Leben selbst“ ein hermeneutisches Fundament zu sichern. Aber das Verfahren von Heideggers Analyse ist einigermaßen befremdlich; worin dieses Fundament besteht, rekonstruiert Heidegger nicht aus Dilthey selbst, sondern im Rückgriff auf Ideen von dessen philosophischem

¹ Öffentliche Antrittsvorlesung vor der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg am 12. 6. 1968.

² F. Meinecke, *Erlebtes 1862–1901*, Leipzig 1941, S. 119.

³ *Sein und Zeit*, § 77, 8. Aufl., Tübingen 1957, S. 397 f.

⁴ Vgl. den Vorbericht zu Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Leipzig/Berlin 1924, p. VII bis CXVII.

Partner, dem Grafen York, die der eigenen Intention einer Analytik der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins näher zu stehen scheinen. Der Ansatz in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, seine Auseinandersetzung mit der Metaphysik, wird in ‚Sein und Zeit‘ übergegangen.

Auf sie bezieht sich Heidegger in seinem Vortrag über ‚Die Zeit des Weltbildes‘ (1938), doch ist nun umgekehrt vom Ansatz der Theorie der Geisteswissenschaften im „Leben selbst“ keine Rede mehr. Daß Dilthey die Metaphysik leugnet und im Grunde ihre Frage nicht mehr begreift, folgt für Heidegger jetzt aus seiner anthropologischen Grundstellung. Die Problematik dieser doppelten Beurteilung betrifft einen allgemeinen Mangel, an dem die Dilthey-Interpretation bis heute leidet: daß sie den inneren Zusammenhang zerreißt, der im Ausgang vom „Leben selbst“ und der Auseinandersetzung mit der Metaphysik besteht. Ich verzichte darauf, diese Behauptung an Hand der Literatur im einzelnen zu belegen⁵ und beschränke mich hier, um den gegenwärtigen Radius jenes Interpretationsmangels anzudeuten, auf das Beispiel von Georg Lukács⁶. Obwohl von ganz anderen Voraussetzungen her argumentierend, legt Lukács zwischen Diltheys geisteswissenschaftlicher Theorie und seiner Stellung zur Metaphysik denselben Schnitt, weil er sich, wie Heidegger, an der Spätschrift über die ‚Typen der Weltanschauung‘ und nicht an Diltheys Hauptwerk, der ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ (1883) orientiert, wo der genannte Zusammenhang thematisiert wird.

Nun muß man freilich zugeben, daß der späte Dilthey dieser Orientierung in gewisser Weise Vorschub geleistet hat. Wenn man sich von dem Beitrag über die ‚Typen der Weltanschauung‘ her der letzten Fassung seiner geisteswissenschaftlichen Theorie, der Schrift über den ‚Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften‘ (1910) und den in ihrem Umkreis verfaßten Studien⁷ nähert, wird man den ursprünglichen Ansatz kaum noch erkennen können. Offensichtlich nahm Dilthey hier, unter dem Eindruck von Husserls ‚Logischen Unter-

⁵ Die Aberration ist teils durch das Interesse der Dilthey-Schule an der Ausbildung einer geisteswissenschaftlichen Psychologie (E. Spranger), teils durch die Aufnahme und Aneignung bedingt, welche das Erscheinen von Diltheys Spätwerk (Bd. V–VIII der Gesammelten Schriften, Leipzig/Berlin 1924–1931) in der Schule von Husserl und Heidegger fand. Vgl. L. Landgrebe, Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle 1928, H. Degener, Dilthey und das Problem der Metaphysik, Bonn/Köln 1933; O. F. Bollnow, Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, 1. Aufl., Leipzig 1936; C. Th. Glock, Wilhelm Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie, in: Neue deutsche Forschungen, Abt. Philosophie, Bd. 31, Berlin 1939. Die „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ konnte auf dieser Interpretationsgrundlage leicht zu Diltheys „positivistischer“ Periode gerechnet werden. Als symptomatisch dafür nenne ich H. Sommerfeld, Wilhelm Dilthey und der Positivismus. Eine Untersuchung zur „Einleitung in die Geisteswissenschaften“. Phil. Diss., Berlin 1926. Merkwürdigerweise bezieht sich auch G. Misch im „Vorbericht“ zu Bd. V und in seiner Konfrontation von Diltheys Ideen mit denen von Husserl und Heidegger (Lebensphilosophie und Phänomenologie, in: Philosophischer Anzeiger, 3. Jg., Bonn 1928/29) weder auf den Ansatz noch auf den Argumentationszusammenhang der „Einleitung“.

⁶ Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954, S. 330 ff. und 344 ff.

⁷ Sie sind 1926 aus Diltheys Nachlaß als Bd. VII der Gesammelten Schriften im Druck erschienen.

suchungen', eine Revision seines in der ‚Einleitung‘ konzipierten erkenntnistheoretischen Standpunktes vor, die in die Richtung einer hermeneutischen Grundlegung der Geisteswissenschaften zu führen schien. So haben die Arbeiten aus Diltheys Altersperiode in jüngster Zeit verständlicherweise besondere Beachtung gefunden⁸, aber sie haben auch den Ansatz der Fragestellung verdeckt, von der er ausgegangen ist. Ich lege meinem Vortrag die These zugrunde, daß dieser Ansatz in der Auseinandersetzung mit der Metaphysik gesucht werden muß, wobei ich 1. zu zeigen beabsichtige, welchen Stellenwert sie in Diltheys Konzeption einer Kritik der historischen Vernunft einnimmt und worin ihr zentraler Gedanke besteht, und 2. auf einige Fragen hinweisen möchte, die sie der gegenwärtigen Philosophie aufgibt.

I.

Die These will als solche keinerlei Originalität für sich in Anspruch nehmen; denn sie stützt sich ganz auf jene Aufgabe, die Dilthey in der ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ der Kritik an der Metaphysik im Zusammenhang seiner Gedanken gegeben hatte. Den Anschein der Originalität gewinnt sie allenfalls im Hinblick auf jene Interpreten, welche von Dilthey die für das moderne Wissenschaftsbewußtsein beruhigende Auskunft erhalten, daß es mit der Metaphysik im 19. Jahrhundert endgültig aus und vorbei sei, und dabei die Anstrengung des kritischen Geschäfts übersehen, die ihr vorhegeht. Dieses kritische, die Sache der Metaphysik restringierende Geschäft – und nicht nur die erkenntnistheoretische Grundlegung der positiven Wissenschaften des Geistes und der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt – steht bei Dilthey, in Anlehnung an das Kantische Unternehmen, unter dem Titel einer *Kritik der historischen Vernunft*. Kritik und Grundlegung gehören in seinem Werk zusammen. Der doppelten Stellung der Aufgabe entsprechend hat der Diltheysche Titel einen zweifachen Sinn. Die Kritik der historischen Vernunft ist einerseits die Kritik des Vermögens des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen⁹, und sie ist andererseits – was in der Regel übersehen wird – die Kritik jener reinen Vernunft, die in den Systemen der Metaphysik ihre geschichtliche Wirklichkeit hat und insofern eine „historische Vernunft“ genannt werden kann.

Es ist diese Geschichte der reinen Vernunft, die Dilthey, im Unterschied zu Kant, für den ein abstrakter Schatten von ihr den Beschluß seines kritischen Unternehmens bildet, zum Ausgangspunkt der Kritik nimmt. Daraus erklärt sich die von ihm konstatierte Nähe seiner Aufgabe zu Hegels Philosophie. Das Problem der Metaphysik ist nicht nur der *Schein*, den reine, von den Bedingungen möglicher Erfahrung getrennte Vernunft für sich selbst in einem System

⁸ Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1. Aufl. Tübingen 1960, S. 205 ff.; H. Diwald, *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Göttingen/Berlin/Frankfurt 1963, S. 22.

⁹ Vgl. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1. Buch, Kap. XIX, *Ges. Schr.*, Bd. I, S. 116.

erzeugt, sondern ihre *Erscheinung* in einer Vielzahl von Systemen, die in der Zeit auftreten und deren eines das andere widerlegt. Die Kritik der historischen Vernunft betrifft jenen Schein und diese Erscheinung zumal. Von hier aus faßt sich für Dilthey ihre Intention in der programmatischen Wendung einer „Phänomenologie der Metaphysik“ zusammen, d. h. der Darstellung und Kritik der Erscheinungsgeschichte der Vernunft und ihres in den metaphysischen Systemen von Antike, Mittelalter und Neuzeit sedimentierten Scheins. Er vergleicht das zweite Buch der ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘, das dieser Aufgabe gewidmet ist, mit der Stellung der ‚Phänomenologie des Geistes‘ in Hegels System¹⁰. Die Phänomenologie der Metaphysik, welche die abstrakte Beweisführung des 18. Jahrhunderts durch den geschichtlichen Nachweis von der Unmöglichkeit einer Wissenschaft aus reiner Vernunft ergänzt, soll am Leitfaden der kritischen Destruktion ihrer Begriffe und Gestalten zu jenem Standpunkt hinführen, der das Problem einer Wissenschaft des Geistes aufzulösen gestattet.

Ich lasse die Differenz zu dem Hegelschen Unternehmen vorläufig unbestimmt und frage statt dessen, wann und auf welchem Wege Dilthey zu dieser seiner Aufgabe gelangt sein mag. Eine Abschweifung in die Entwicklungsgeschichte scheint nicht nur deshalb geraten, weil sie die eingangs genannte These zu verifizieren erlaubt, sondern weil sie überhaupt erst einen Einblick in die innere Struktur der ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ ermöglicht, deren theoretische Inkongruenzen in ihrer Entstehung angelegt sind. Nun hat die entwicklungsgeschichtliche Analyse stets etwas Unbefriedigendes an sich. Sie erliegt nur allzu rasch dem Automatismus eines falschen zielgerichteten Denkens, das eine Theorie aus „Ursprüngen“ und „Keinem“ ableitet und deren Entfaltung dem Lebensverlauf ihres Urhebers substituiert – als ob der Wahrheitswert der Theorie biographisch einlösbar wäre. Obwohl Dilthey selbst zur Ausbildung dieser uns allen vertrauten und in der historischen Forschung auch kaum zu entbehrenden Methode wesentlich beigetragen hat, ist gerade die ‚Einleitung‘ ein anschaulicher Beweis dafür, wie wenig das entwicklungsgeschichtliche Modell der Sache genügt, die es verständlich machen soll. Denn das Werk, an dem Dilthey während seines ganzen Lebens gearbeitet und das er doch als Torso hinterlassen hat, ist keineswegs „organisch“ gewachsen; es setzt sich vielmehr aus Plänen und Entwürfen von zum Teil sehr heterogener Art zusammen, deren Rekonstruktion nicht Entwicklungs-, sondern eher Argumentationsgeschichte zu nennen wäre. Am Anfang steht der Plan einer Kritik der historischen Vernunft im Sinne jener „Phänomenologie der Metaphysik“, die das Thema des zweiten Buches der ‚Einleitung‘ ist. Seine Formulierung findet sich in einer Tagebuchnotiz aus dem Frühjahr 1859 über die Aufgabe einer „neuen Kritik der Vernunft“. Sie hätte die Kantische Untersuchung der Kategorien und Fichtes Versuch ihrer Deduktion fortzusetzen, aber so, daß sie dieselben nicht auf die kritisch bereits gereinigte, von aller Sinnlichkeit abgesonderte Apperzeptionstätigkeit der Vernunft, sondern auf ihre „dunklen Bewegungsantriebe“ und „Bedürfnisse“ zurückbezieht, von denen man nicht sagen kann, in welches Gebiet der Philosophie

¹⁰ Brief an Althoff (1882), Nachlaß C 80 fol. 113, mitgeteilt von G. Misch in: Schriften, Bd. V, S. 434.

oder unter welches Vermögen der menschlichen Natur sie fallen. So sind für Dilthey die Bewegungen des Geistes nach *Einheit der Welt*, nach *Notwendigkeit* des inneren und äußeren Geschehens, nach *Gleichartigkeit* des ursprünglich gesetzten Zweckes usw. „lauter Dinge, welche gar keine logische Notwendigkeit haben, noch aus einer solchen stammen“ –, und doch sind sie ein a priori Mitgebrachtes, wenn man sie „nur richtig als innere Bewegung des Geistes, nicht als in demselben vorhandene Gedankenformen ... betrachtet“¹¹. Nicht ruhende Kategorien, sondern bewegliche, durch Erfahrungen modifizierbare Schemata machen das Wesen der menschlichen Vernunft aus. Ihre Kritik muß von vornherein weiter als bei Kant gefaßt werden; sie hat von drei Argumentationsreihen auszugehen: „1. Von den psychologischen Gesetzen und Antrieben, welchen Kunst, Religion und Wissenschaft gleichmäßig entspringen. 2. Sie muß die Systeme wie Naturprodukte analysieren, als Kristallisationen, deren Urform Schemata sind; Schemata, welche aus jenen Grundzügen in 1. folgen. 3. Sie gelangt von da aus nicht zur Skepsis, sondern hat in jenen notwendigen und allgemeinen Wirkungsweisen des menschlichen Geistes die Basis, wie alle Sinneswahrnehmung wissenschaftlich zu behandeln ist“¹².

Das Programm einer neuen Vernunftkritik konkretisiert sich in der Folgezeit unter Einschränkung auf die zweite Argumentationsreihe zum Plan der Kritik der historischen Vernunft – einer „kritischen Untersuchung des philosophierenden und religiösen ... Geistes aus historischem (psychologischem) Umfassen der Genesis der Systeme und der Systematik“; er würde, so lautet die erste Formel für jene Aufgabe, „eine neue Kritik der reinen Vernunft auf Grund unserer historisch-philosophischen Weltanschauung werden“¹³. Mit ihm verbindet sich ein zweiter Plan über den „Ursprung der mittelalterlichen Philosophie“ bzw. über das „Wesen des Christentums und seine Hauptformen nach historischer Auffassung“¹⁴, der auf Studien des jungen Theologiestudenten zur Kirchen- und Dogmengeschichte zurückweist. Die z. T. sehr umfangreichen Vorarbeiten sind, nachdem Dilthey seine Realisierung mit dem Übergang von der Theologie zur Philosophie fallen ließ, in die Genesis der metaphysischen Systeme eingegangen und haben wohl auch inhaltlich die Kritik an ihrer Systematik beeinflusst.

Daneben treten aber nun seit etwa Mitte der 60er Jahre eine Reihe von Plänen und Entwürfen, die eine ganz andere Richtung einzuschlagen scheinen. Aus Untersuchungen über die Grundlagen der Ethik, deren Behandlungsart in nichts von der herrschenden Schulphilosophie abweicht – mit ihnen hatte sich Dilthey bei seinem Lehrer Trendelenburg habilitiert –, erwächst der Entwurf eines Buches „über die sociale und moralische Natur des Menschen“¹⁵. Er wird jedoch bald von dem umfassenderen Plan einer „philosophischen Behandlung der Geschichte“ überholt, mit der Dilthey die systematische Fragestellung des ersten

¹¹ Der junge Dilthey, hrsg. von C. Misch, Leipzig/Berlin 1933, S. 79 (Eintrag vom 26. März 1859).

¹² a.a.O., S. 80.

¹³ a.a.O., S. 120 (Eintrag vom 1. April 1860).

¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 120, 128 und 130.

¹⁵ a.a.O., S. 197 (Brief an den Vater, März 1867).

Buches der ‚Einleitung‘ exponiert. Seine Problemgruppen tragen die Titel: *Über das Studium des Menschen und der Geschichte* und: *Über die Methoden der Wissenschaften und des Geistes*. Nach Dilthey gehen jene Wissenschaften einer Veränderung entgegen, die derjenigen zu vergleichen sei, welche die Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert erfuhren: Sie emanzipieren sich von der Metaphysik. Die neuen Wissenschaften der Nationalökonomie und Soziologie, der Anthropologie und Völkerkunde leiten ihre Prinzipien und Methoden so wenig aus „metaphysischen Anfangsgründen“ ab wie die Physik, und doch haben sie zu ihrer eigenen Grundlage noch nicht gefunden. Die Logik, in ihrer ersten Gestalt eine Abstraktion aus der Dialektik, bezog sich zu Kants Zeiten wohl auf die Naturwissenschaften, aber sie unterwarf seither die „Tatsachen der Wissenschaften des Geistes“ keiner Prüfung. Mills Reformversuch, die induktive Logik, sei nichts anderes als eine Übertragung der dort gebildeten Methoden auf die Geschichte, die es ununtersucht läßt, ob diese ihnen eigentümlich sind. Mit einer solchen Untersuchung will Dilthey beginnen, damit „die Wissenschaften des Geistes den Boden erkennen, auf dem sie stehen“, und damit die „Art, in welcher uns hier ursprünglich die Erscheinungen gegeben sind“ gerechtfertigt werden kann¹⁶.

Es ist das bekannte Programm einer Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften, das Dilthey hier zuerst entwickelt, und zwar im Ausgang von der Überzeugung, daß er „keine andere Philosophie des heutigen Tages anerkenne, als welche auf der Basis der positiven Wissenschaften des Geistes und der Natur ruht“¹⁷. Beide Programme, die neue Kritik der Vernunft und der Versuch einer philosophischen Behandlung der Geschichte, sind unabhängig voneinander konzipiert worden. Obwohl sie im Problem der Geschichte zusammenlaufen, bleiben sie der Sache nach zunächst so voneinander getrennt, wie in der Zeit Metaphysik und Wissenschaft getrennt sind. Bis zum Ende der 60er Jahre besitzt Dilthey keine Theorie, die den historischen Positivismus des einen mit der historischen Vernunftkritik des anderen Programms verbinden könnte. Der Grund ist leicht zu erkennen. Er liegt in der Unbestimmtheit seiner philosophischen Position, wie sie in der anfänglichen Problemstellung einer Kritik der reinen Vernunft auf der Basis der historisch-philosophischen Weltanschauung zum Ausdruck kommt. Sie läßt die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft zwar nicht von logischen Gedankenformen, aber von notwendigen, im menschlichen Geist angelegten und den Denkszusammenhang bewirkenden Schemata offen, die dann allerdings mit der in der Wahrnehmung gegebenen Natur und Geschichte nur um den teleologischen Preis der alten Metaphysik, die prästabilierte Harmonie jener Schemata mit unserer Erfahrungswelt, in Übereinstimmung zu setzen wäre. So hat der junge Dilthey in der Tat mit seinem Lehrer Trendelenburg und mit Lotze und Sigwart für den Plan der Vernunftkritik geschlossen: „Denn dieser ethisch-religiösen Fundamen-

¹⁶ Über die philosophische Behandlung der Geschichte, Nachl. C 41, Bl. 262–269, mitgeteilt von G. Misch, in: Die Sammlung, Jg. 7 (1952), S. 392.

¹⁷ a.a.O.

talhypothese können wir doch nicht entraten, die Natur unseres Geistes ist nicht Täuschung, Gott lügt nicht. Über unsere Natur hinaus kommen wir nicht, wir können sie nur begreifen¹⁸.“ Die Metaphysik enthält nicht die Anfangsgründe der Erfahrungswissenschaften, aber sie steht an ihrem Ende und greift von dort her in sie ein. Die Entscheidung über den Wahrheits- und Geltungswert einer Theorie – das ist der Standpunkt in Diltheys frühem ‚Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins‘ (1864) und in seinem ‚Grundriß der Logik und des Systems der Wissenschaftslehre‘ (1865) – fällt erst an jener „Grenze der Metaphysik“, an welche jede einzelwissenschaftliche Untersuchung einmal anstößt.

II

Von diesem Widerspruch mußte sich Dilthey befreien, wenn der Plan einer erkenntnistheoretischen Begründung der Geisteswissenschaften realisiert werden sollte. Wir sind heute infolge des uns nur unzulänglich erschlossenen Nachlasses nicht imstande, das Dunkel zu lichten, das über den Vorarbeiten und Entwürfen der ‚Einleitung‘ liegt, aber wir können vermuten, daß der komplizierte Prozeß ihrer Entstehung auf jenes lange Zeit schwankende Verhältnis zur Metaphysik zurückgeht. Dafür gibt es einige Hinweise, die ich nun nicht mehr argumentationsgeschichtlich, sondern in der Absicht anführe, den systematischen Ansatz von Diltheys kritischem Unternehmen zu bestimmen. Folgt man seiner eigenen Erinnerung, so wäre dieser Ansatz – der Ausgang vom „Leben selbst“ – schon in der ersten Arbeit, der Preisschrift über die Hermeneutik Schleiermachers (1860) enthalten¹⁹. Das ist jedoch durchaus falsch; nicht nur, weil dieser Schrift die von Dilthey reklamierte Begrifflichkeit fehlt, sondern weil die hermeneutischen Grundsätze in keiner Weise geeignet sind, den harten Gegensatz aufzulösen, der mit dem zweifachen Ausgangspunkt der Kritik der historischen Vernunft gegeben war. Es hat daher seinen guten Grund, wenn Dilthey zunächst nicht der Schleiermacherschen Hermeneutik folgt, sondern den Weg der transzendentalen Erkenntniskritik geht – in einer Richtung freilich, die ihn von Kant weit entfernen wird. Der erste und vielleicht entscheidende Schritt in dieser Richtung besteht m. E. in dem während der Basler Lehrtätigkeit (1867–1868) betriebenen Studium der Anthropologie und Psychologie, das Dilthey, nach seinem eige-

¹⁸ Der junge Dilthey, a.a.O., S. 80 f. (Eintrag vom 26. März 1859).

¹⁹ Vgl. Vorrede zum Plan über Poetik (1907/08), Ges. Schr., Bd. VI, S. 311: „Der Zusammenhang der Konzeptionen von Leben, Erlebnis . . . Bedeutsamkeit als einer Eigenschaft des Lebens, inhaltlicher Psychologie . . . ist schon in meinen ersten Veröffentlichungen enthalten. Will ich mich auf einen äußeren Anlaß erinnern, der diesen Zusammenhang in mir erstehen ließ, so war es die Behandlung einer Preisaufgabe usw.“ Tatsächlich nachweisbar ist in der Preisschrift über Schleiermachers Hermeneutik lediglich die Konzeption einer „inhaltlichen Psychologie“ (im Novalis-Aufsatz von 1865 „Realpsychologie“ genannt), welche die Arbeit von Fichte, Schleiermacher, Hegel und Schopenhauer würdigen und fortsetzen soll, nicht aber der Zusammenhang von „Leben“ und „Erlebnis“. Vgl. dazu Leben Schleiermachers, Bd. II, 2, hrsg. von M. Redeker, Göttingen 1966, S. 597–787.

nen Geständnis, einen „ganz neuen Anstoß“ gab²⁰. Er hat sich damals, unter der Anleitung von Wilhelm His und der Schriften von Johannes Müller und Helmholtz, vor allem mit der Physiologie der Sinneswahrnehmung beschäftigt und dabei einen eigenen theoretischen Standpunkt erarbeitet, der ihn die Mängel des romantisch-religiösen Lebensbegriffs der Schleiermacher, Fichte und Hegel durchschauen ließ und seine Zweifel an der Lehre von den apriorischen Anschauungs- und Denkformen, aber auch an den Assoziationstheorien der Engländer gewissermaßen experimentell bestätigte. Erst dadurch wurde es ihm möglich, die Rede von den „dunklen“, der Metaphysik verborgenen Bewegungsantrieben und Schemata der menschlichen Natur zu konkretisieren und zugleich das Problem aufzulösen, in welcher Weise uns in den historisch-positiven Wissenschaften des Geistes die Erscheinungen ursprünglich gegeben sind: nicht als Elemente von Empfindungen und Wahrnehmungen in ihrer Relation zu Vorstellungen und Begriffen, die nach Gesetzen der Assoziation oder nach einem starren a priori unseres Erkenntnisvermögens verbunden sind, sondern in einer spezifischen Energie des Lebens selbst, die Dilthey „Erlebnis“ nennt und von der traditionell-philosophischen Sinneterminologie wie Gefühl, Empfindung, Affektion, Anschauung usf. als eigenes Konstituens der Realitätserfahrung streng unterscheidet.

Diese Konkretion der ursprünglichen Fragestellung veranlaßt den zweiten Schritt in der Richtung jener Erkenntniskritik – die Klärung seines Verhältnisses zur Metaphysik. Ihn ist Dilthey während der Arbeit an der Biographie über Schleiermacher gegangen, die er in Basel zunächst unterbrochen hatte und die nun erneut Gelegenheit zur Auseinandersetzung mit Kant und dem Plan einer Kritik der Vernunft gab. Obwohl in der Darstellung der von Kant eingeleiteten philosophischen Bewegung kaum erkennbar, war dies doch das wichtigste Resultat: die Gewinnung eines systematischen Ansatzes, der es erlaubte, die Aufgabe einer neuen Vernunftkritik der kritischen Frage nach den Bedingungen des historischen Vermögens des Menschens anzunähern, sich selbst und die von ihm geschaffene gesellschaftlich-geschichtliche Welt zu erkennen. „Soweit ich“, schreibt Dilthey im Dezember 1869, „überhaupt Metaphysik anerkenne, und in dem Sinne, in welchem ich es tue, glaube ich nunmehr den Grund gelegt zu haben ... Gegen meinen Willen, der ich Systemen nicht Wert zuschreibe heute, entsteht etwas, was einem System leider sehr ähnlich sieht. Es kann wenigstens den Hintergrund meiner Untersuchungen bilden“²¹. Dieses System, das Dilthey gegen seinen Willen und, wie man hinzufügen muß, auch gegen seine ursprüngliche theoretische Absicht entstehen sieht, resultiert aus der Verbindung zwischen den genannten Konzeptionen, wie wir sie in der ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ vor uns haben. Sein erster Teil ist jene „Phänomenologie der Metaphysik“, deren Funktion und Stellenwert im System dem Hegelschen Programm parallelisiert wird: Sie soll die „Erhebung des denkenden Subjekts durch die

²⁰ Vgl. Der junge Dilthey, S. 283 f. (Brief an Scherer, Mai 1870). Vgl. ferner S. 256 und 261 f.

²¹ Der junge Dilthey, S. 274 (Brief vom Dezember 1869). Vgl. den Entwurf zu einem systematisch-philosophischen Werk, das Dilthey nach Abschluß des 1. Bandes der Schleiermacherbiographie herausgeben wollte, in: Leben Schleiermachers, Bd. II, 1, Göttingen 1966, S. 32.

Stufen der Geschichte hindurch zu dem philosophisch erfüllten Bewußtsein der Gegenwart“ herbeiführen²².

Der Anspruch kann nicht darüber hinwegtäuschen, wie weit sich Dilthey von Hegel entfernt, und es wäre eine eigene Aufgabe, zu zeigen, daß die meisten seiner Begriffe an Hegels Idee der Phänomenologie mehr oder weniger vorbei- und ins Leere fassen. Ich beschränke mich auf ein Argument, das die Differenz besonders drastisch verdeutlicht. Die „Phänomenologie der Metaphysik“ kennt keine Übersetzung der Erfahrung des Bewußtseins in das absolute Wissen eines metaphysischen Systems; ihr Thema ist vielmehr die *Inversion der Metaphysik in ein Bewußtsein, dessen Erfahrung sich mit den Mitteln der Bewußtseinsphilosophie nicht mehr angemessen interpretieren läßt*²³. Der phänomenologische Weg verläuft in gleichsam umgekehrter Richtung: vom absoluten Wissen des metaphysischen Systems zu jener Form von unmittelbarer Gewißheit zurück, die Dilthey in der „inneren Erfahrung“ oder im „Erlebnis“ des „Lebens selbst“ als die unaufhebbare Voraussetzung des Erkennens freilegt, der Hegel vergeblich durch den logischen Prozeß zu entrinnen versucht.

III

In dieser Umkehrung des phänomenologischen Weges wird Metaphysik für Dilthey zum Problem, und zwar in doppelter Hinsicht: 1. im Verhältnis zu sich selbst, zu ihren eigenen theoretischen Fundamenten, und 2. im Verhältnis zu den Wissenschaften des Geistes, deren Fundament sie war. Obwohl der erste Gesichtspunkt sachlich von ungleich größerem Gewicht ist, beginne ich mit dem zweiten, weil er die Möglichkeit zu einer begrifflichen Klärung bietet, die ich bisher schuldig geblieben bin. So leicht es sein mag, die uns allen vertraute Vokabel der Metaphysik mit einer wenigstens ungefähren Bedeutung zu erfüllen und ihren geschichtlichen Ort zu lokalisieren, so schwierig ist es zu verstehen, was die sogenannten „Geisteswissenschaften“ philosophiegeschichtlich und systematisch sind. Darauf weist Dilthey selber hin. Nicht nur, daß sie ihren Gegenstand höchst unvollkommen bezeichnen, sofern sich das Ganze der Wissenschaften von der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, das sie umspannen, nicht auf das „Geistige“ einschränken läßt – nicht einmal der Name ist allgemein anerkannt. Aber die anderen Titel, zwischen denen zu wählen wäre – Soziologie, moralische, geschichtliche, Kulturwissenschaften –, leiden an demselben Fehler, zu eng zu sein in Bezug auf den Gegenstand, den sie ausdrücken. So erklären sich Begriff und Bedeutung der Geisteswissenschaften in letzter Instanz durch ihre Einordnung in den Wissenschaftsbegriff der modernen Welt; der gewählte Name hat den Vorzug, dem zentralen Tatsachenkreis zu entsprechen, von welchem aus die Einheit dieser Wissenschaften gesehen, ihr Umfang entworfen und

²² Übersicht meines Systems, Ges. Schr., Bd. VIII, S. 180.

²³ Zur Kritik an Hegels „Phänomenologie“ vgl. Ges. Schr., Bd. V, p. LXXVI; Bd. 8, S. 14, 180.

ihre Abgrenzung gegen die Naturwissenschaften vollzogen werden kann²⁴. Auf die letztere kommt es Dilthey gerade an. Der Gegenstand der Geisteswissenschaften ist nicht ein trans-subjektiver, leib- und weltloser Geist oder ein übersinnliches Reich der Zwecke und Werte, zu denen sich das handelnde Subjekt in Beziehung zu setzen hätte, sondern ein eigenes Reich von Erfahrungen, die im Erlebnis ihren selbständigen Ursprung und ihr Material haben. Ziel der erkenntnistheoretischen Begründung ist eine „Analysis des Gesamterlebnisses der geistigen Welt“, die seine Unvergleichbarkeit mit aller Sinnenerfahrung über die Natur erweisen und sie zugleich, nach dem Vorbild der modernen Physik, als Erfahrungswissenschaft konstituieren soll.

In diesem Sinne ist *Geisteswissenschaft*, wie Dilthey erkennt, ein zeitgebundener, in einer bestimmten gesellschaftlichen und geschichtlichen Lage entstandener Begriff – jener Lage nämlich, in der sich die Naturwissenschaft von der Metaphysik löst. Vor diesem Zeitraum, in der fast 2000jährigen Epoche der Metaphysik, war ihr Name „praktische Philosophie“, Theorie der gesellschaftsgeschichtlichen Welt als Lehre vom ethischen und politischen Handeln. Was diese Lehre vorweg in ihrer Aufgabe beschränkte, war der Gegensatz zur theoretischen Philosophie. Nach dem metaphysischen Vorstellungsschema besteht das menschliche Lebensverhalten entweder in der Abbildung des Seins im Denken oder in der Erlangung eines Zweckes durch Handeln: Substanz und höchstes Gut sind *vor* jenem Verhalten und den Weisen des Wissens, die ihnen korrespondieren. Dadurch begibt sich die Metaphysik einer selbständigen Entfaltung des sittlichen Moments, das auf ihren Standpunkt folgerichtig mit zur Seinslehre gehört. Der Satz: *Quodlibet ens est bonum* hat einen ontologischen und keinen sittlichen, die Grundlegung der praktischen Philosophie betreffenden Sinn²⁵. Indem auf der anderen Seite die „falsche Sonderung“ von theoretischem und praktischem Verhalten das sittliche Wissen zu einer privativen Wissensform herabsetzt, weil es sich nicht auf ein unveränderliches Sein bezieht, verfehlt die Philosophie in der Epoche der Metaphysik den „festen Punkt“ in der Begründung der Geisteswissenschaften, der *vor* dieser Sonderung liegt²⁶. Hier beginnt aber für Dilthey erst die Aufgabe einer von der Kantischen Fragestellung allerdings weit entfernten Kritik der praktischen als der historischen Vernunft. Es ist die Kehrseite der Verfehlung, daß nun, aller Sonderung zum Trotz, die Begriffe der Metaphysik in die Ethik und Politik einfließen und deren Fundamente untergraben. Dadurch entsteht das Problem des metaphysischen Scheins in der Begriffsbildung der praktischen Philosophie, das Dilthey unter den Titeln: „Metaphysik der Gesellschaft“ oder „soziale Metaphysik“ in einer glänzenden Analyse der Aristotelischen ‚Politik‘ aufdeckt.

Ich übergehe die Behandlung dieses Problems und übergehe auch die wechselvolle Geschichte der Entdeckung und Verfehlung jenes „festen Punktes“ bei Au-

²⁴ Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 6.

²⁵ Vgl. J. Braniß, *System der Metaphysik*, Breslau 1834, S. 146 f. Braniß hat, in der Vermittlung durch Graf York, der dessen Schüler war, auf Dilthey einen wichtigen, bisher noch nicht zureichend geklärten Einfluß ausgeübt.

²⁶ Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 225.

gustin und in der scholastischen Philosophie, die Dilthey von hier aus entwickelt. Er hat zwar den ersten Teil seines Systems vornehmlich als Kritik an der metaphysischen Grundlegung der Geisteswissenschaften konzipiert, aber die Tragweite seines Unternehmens reicht darüber weit hinaus: Sie betrifft die verborgenen Fundamente der Metaphysik selbst. Es ist freilich nicht ganz einfach, einen Faden zu finden, der im Labyrinth dieser Kritik orientiert. Wenn man sich an Diltheys Selbstinterpretation hält, so wäre der eine Zugang in der inneren Erfahrung, der Analysis der „Tatsachen des Bewußtseins“ zu suchen, wie sie die erkenntnistheoretische Schule seit Locke zum Fundament der Philosophie erhoben hatte. Aber diese Schule leidet an dem Mangel, daß sie die Erfahrung und Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärt. Zwischen Sensation und Reflexion, Wahrnehmung und Denken, Sinnlichkeit und Verstand klafft eine Lücke, die geschlossen werden muß, wenn die Philosophie den Bedingungen jener Erfahrung genügen will, die in den Geisteswissenschaften vorliegt. Zu diesem Zweck geht Dilthey über das erkenntnistheoretische Subjekt, das Locke, Hume und auch Kant in der Relation zur Naturerfahrung konstruierten, hinaus und auf die „ganze Menschennatur“, deren „realen Lebensprozeß“ in der Einheit von Vorstellen, Fühlen und Wollen zurück, um diese der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe (Substanz, Ursache, Zeit usw.) und schließlich der Zergliederung des ganzen metaphysischen Begriffszusammenhangs zugrunde zu legen²⁷.

Nun ist diese Formulierung der Aufgabe, die sich des seit Sulzer geläufigen Schemas der psychischen Vermögen bedient, allerdings mißverständlich, und man wird zu Recht fragen, ob Dilthey dadurch nicht von vornherein wieder hinter Kant und die idealistische Transzendentalphilosophie zurückfällt. Die genealogische Erklärung von Begriffen aus der Menschennatur scheint ja genau dies zu sein, was Kant in der Vorrede zur ‚Kritik der reinen Vernunft‘ polemisch die „Physiologie des menschlichen Verstands“ genannt hatte, womit der „berühmte Locke“ den Streitigkeiten der Dogmatiker und Skeptiker ein Ende zu bereiten versuchte²⁸. Tatsächlich setzt Dilthey in gewisser Weise deren Werk fort; aber er leitet die Geburt der Königin Metaphysik nicht aus dem „Pöbel der gemeinen Erfahrung“, der Sensation und Assoziation ab, sondern gräbt eine Schicht tiefer, um ihre Wurzeln in dem „realen Lebensprozeß“ bloßzulegen, der allen Erkenntnisfunktionen vorausliegt. Damit scheint er andererseits, in zeitlicher Verspätung freilich, die psychologisch-anthropologische Argumentation von Feuerbach, Marx und Nietzsche zu wiederholen, mit der die Metaphysik das Stadium ihrer Agonie längst erreicht hatte. Die Übereinstimmung ist nicht zu leugnen und verweist auf einen einheitlichen Vorgang in der Geschichte des 19. Jahrhunderts. Für Feuerbach ist Metaphysik die „esoterische Psychologie“ des Menschen und nur dann eine reelle Wissenschaft, wenn sie nicht, wie das noch Hegel getan hatte, vom subjektiven Geist abgetrennt wird²⁹. Marx erklärt ihre Begriffe als Sublimate und Echos des materiellen Lebensprozesses und setzt der idealistischen Bewußtseinsphilosophie die bekannte These entge-

²⁷ Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorwort p. XVIII.

²⁸ Kr. d. r. V., Vorr. zur 1. Ausg., A 3–4.

gen, daß das Bewußtsein nicht das Leben, sondern das Leben das Bewußtsein bestimmt³⁰. Nietzsche endlich hat unter demselben Programm einer „Psychologie der Metaphysik“ die „wahre Genesis“ ihrer Begriffe auf die „perspektivischen“ Wertschätzungen des Lebens als des Willens zur Macht bezogen³¹.

Mit diesen Kritikern trifft Dilthey in der radikalen Skepsis gegenüber dem metaphysischen Fundamentaldogma von der Selbständigkeit der Vernunft zusammen, die sich geschichtlich von der aufgeklärten eines Bayle und Hume, deren Waffen selber noch aus den metaphysischen Zauberformeln geschmiedet waren, grundsätzlich unterscheidet. Aber auf der Basis ihres Lebensbegriffs läßt sich weder begreifen, worauf jenes Dogma beruht, noch lassen sich von ihm aus Genealogie und spezifische Struktur der metaphysischen Begriffe verständlich machen. Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte, die sich nicht in der Anonymität natürlicher oder ökonomischer Lebensvorgänge und auch nicht als anonymes Seinsgeschehen abspielt, sondern in engstem Konnex mit den Wissenschaften von der Natur und der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt steht. Zu ihrer Aufhellung bedarf es also jenes „festen Punktes“, zu dem Dilthey unterwegs ist und zu dessen Bestimmung die Rede von der Menschennatur offenbar nicht genügt, und es bedarf schließlich einer tieferen Einsicht in die einfachen und harten Formen der *prima philosophia*, als sie die Kritiker des 19. Jahrhunderts, Comte eingerechnet, besitzen. Nur wer den Standpunkt der Metaphysik, sagt Dilthey, „in seiner ganzen Kraft sich klargemacht, d. h. das Bedürfnis desselben . . . geschichtlich verstanden, seine langwährende Macht in ihren Gründen erkannt und seine Folgen sich entwickelt hat“, vermag seine eigene Denkart von diesem Boden ganz loszulösen³².

IV

In kurzem Umriss nachgezeichnet, stellt sich die von Dilthey entwickelte Geschichte des metaphysischen Dogmas so dar: Seit Aristoteles, bei dem sie zuerst ihre klar unterschiedene Gestalt empfangt, ist Metaphysik die Wissenschaft der nicht weiter im Erkenntnisvorgang bedingten Gründe. Wie die einzelnen Wissenschaften die Gründe der Erfahrung enthalten, so enthält sie die Gründe aller Wissenschaften und beherrscht vermittels ihrer Erfahrung und Handeln. Aus diesem Aristotelischen Begriff von „ersten Gründen“, welche selber nicht durch andere bedingt sind, ergibt sich das von Kant richtig herausgehobene Merkmal aller Metaphysik, daß sie notwendig die Erfahrung überschreitet. Sie ist, nach Diltheys eigener Definition, der Versuch, das in der Erfahrung Gegebene durch einen objektiven und allgemeinen inneren Zusammenhang zu ergänzen. Ihn nennt Dilthey das *logische Ideal* der Metaphysik, dessen fundamentale Voraus-

²⁹ Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842), in: L. Feuerbach, Kleine philosophische Schriften, Leipzig 1950, S. 58.

³⁰ Deutsche Ideologie (1845), Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 26.

³¹ Wille zur Macht, 3. Buch, §§ 574–579, Musarion-Ausg., Bd. XIX, München 1926, S. 67 ff.

³² Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 126.

setzung darin besteht, daß in der Natur eine Denknötwendigkeit obwaltet, ohne welche das Erkennen keinen Angriffspunkt hätte. Diesem Ideal folgt das *Theorem von dem logischen Zusammenhang in der Natur*, das die Geschichte der Metaphysik von Plato und Aristoteles bis hin zu Leibniz und Wolff, ja bis zu Hegel beherrscht. Die Entwicklung des Theorems kann, solange die logische Form, wie seit Aristoteles, zwar in einzelne Formbestandteile als ihre Komponenten aufgelöst, aber nicht durch eine wahrhaft analytische Untersuchung hinter diese zurückverfolgt wird, nur in der Darstellung einer äußeren Beziehung zwischen der Form des logischen Denkens und der des Naturzusammenhangs ablaufen. Daraus erklärt Dilthey den inneren Aufbau der metaphysischen Systeme: Der Logismus in der Natur wird als ein Gegebenes, die menschliche Logik als ein zweites Gegebenes aufgefaßt, und das dritte Datum bildet die Korrespondenz dieser beiden – die göttliche Vernunft, die den Zusammenhang zwischen dem in ihr gegründeten Logismus der Natur und der ihr entsprungenen menschlichen Logik hervorbringt³³. Das Dogma von der Korrespondenz zwischen Logismus und Natur ist das eigentliche Problem der Metaphysik und die Quelle des Scheins in ihren Begriffen. Seine erste Formulierung leitet Dilthey aus dem Satz des Parmenides ab, wonach Denken und Sein „dasselbe“ sind. Er determiniert gewissermaßen die onto-logische Erkenntnisstellung der Metaphysik, sofern sie das Denken nicht in seinem Zusammenhang mit Wahrnehmung und Leben, sondern als Erfassen einer besonderen Realität, des *Seins* betrachtet³⁴. So war ihre ganze Gedankenarbeit darauf gerichtet, eine Verbindung von Denken und Sein herzustellen, die als Identitäts- oder Parallelismus-, als Abbildungs- oder Korrelationstheorie auftritt. Im Satz vom zureichenden Grunde, der die Regel jener Verbindung aufstellt, findet die Metaphysik für Dilthey ihren formalen Abschluß. Aber indem das von Leibniz so genannte „große Prinzip“ nunmehr nicht nur, wie der Satz des Parmenides bei Plato und Aristoteles, den Zusammenhang des Kosmos in Begriffen, d. h. *ewigen Formen*, sondern den Grund jeder *Veränderung* und zwar auch in der geistigen Welt in sich faßt, erweist die Metaphysik ihre eigene Unmöglichkeit: Die Substanz, die sie hinter den Veränderungen sucht, kann nach dem Satz vom Grunde nichts anderes sein als *Logismus* – der denknötwendige Zusammenhang, den wir als Unterlage für die in unseren Sinnen auftretenden Phänomene postulieren müssen, der aber als solcher keinerlei Rückschlüsse auf die inneren Bänder zwischen diesen Phänomenen oder eine Ableitung der in ihrer Provenienz so verschiedenartigen Tatsachen des Bewußtseins erlaubt³⁵.

Dem metaphysischen Ideal des logischen Weltzusammenhangs – so lautet Diltheys zentraler Einwand gegen die Möglichkeit einer allgemeingültigen Metaphysik – widersprechen sowohl die Bedingungen seiner Entstehung als auch die begrifflichen Mittel, in denen es sich verwirklicht. Entstanden ist alle Metaphysik nicht aus einer reinen Stellung des Denkens zum Sein oder zur Wahr-

³³ Vgl. a.a.O., S. 387 f.

³⁴ Vgl. a.a.O., S. 185.

³⁵ a.a.O., S. 388 ff.

nehmung, sondern aus der Arbeit desselben an einem durch die „Totalität des Gemüts“ geschaffenen Zusammenhang. Diese Totalität ist für Dilthey jenes Leben selbst, das dem Erkennen als unauflösbares Datum vorausliegt. Nicht Sein, sondern Leben ist „das erste und immer Gegenwärtige, die Abstraktionen des Erkennens sind das zweite und beziehen sich nur auf das Leben“³⁶. Davon geht die Phänomenologie der Metaphysik aus. Die Aufgabe einer Kritik des metaphysischen Scheins, der ihren Theoremen entsteht, ergibt sich nicht nur daraus, daß sie in der Richtung auf das Sein jenes Bezugs zum Leben entraten, sondern daß sie nicht dasjenige leisten können, was sie beanspruchen: die Herstellung eines logisch klaren Begriffszusammenhangs, welcher dem Dogma von der Selbstständigkeit der Vernunft und der Korrespondenz zwischen Logismus und Natur genügt. Dilthey zeigt das in jener analytischen Untersuchung der metaphysischen Begriffe, die hinter diese selbst auf ihre Fundamente zurückgeht. Ich wähle als Beispiel die Analyse des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz, weil an ihr Diltheys kritische Absicht besonders gut erkennbar ist. Das Verhältnis entspringt der Grundstellung des metaphysischen Denkens, das nicht auf einen Zusammenhang gerichtet ist, in dem Zustände und Veränderungen miteinander verbunden sind, sondern auf das dahinterliegende Sein, die Substanz, die dann zu den wechselnden Zuständen als zu Akzidenzien in Beziehung gesetzt werden muß. Aber die Metaphysik arbeitet mit Beziehungen, die logisch dunkel sind und die sie mit ihren Mitteln auch nicht aufzuhellen vermag. Die Substanz wird noch von Spinoza durch das Merkmal des *in se esse* bestimmt, im Gegensatz zum Akzidenz als des *in alio esse*. Das Akzidenz ist *in* der Substanz. Was aber heißt *in sich, in einem anderen* sein? Diese Verhältnisbestimmungen sind offenbar an Bildern der räumlichen Vorstellung orientiert. Was mit dem Bild gemeint sei, ist nicht, wie die Verhältnisbegriffe Gleichheit und Verschiedenheit, dem Verstand durchsichtig und kann in keiner äußeren Erfahrung aufgezeigt werden. In Wirklichkeit ist das In-sich-sein der Substanz in der Erfahrung der Selbstständigkeit, in unserem Selbst- oder Lebensbewußtsein gegeben, und wir verstehen es, weil wir es erleben³⁷. Inhalte und Beziehungen, die in der inneren Erfahrung erworben und erlebt sind, werden in die äußere getragen und dort zu logischen Formen verfestigt. Dilthey nennt das mit einer der Sinnesphysiologie verpflichteten Wendung die Übertragung oder Projektion des inneren Lebensbefundes³⁸ auf die Außenwelt, die in aller metaphysischen Begriffsbildung stattfindet. Wie wir nach der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien nicht die äußeren Dinge wahrnehmen, sondern nur die Veränderungen unserer Sinnesorgane, die dann durch elementare, dem Vorstellen und Denken unzugängliche

³⁶ a.a.O., S. 148.

³⁷ Vgl. Einleitung, S. 204.

³⁸ Vgl. Die Einbildungskraft des Dichters, in: Festschrift für E. Zeller, 1887, S. 398; Einleitung, S. 401. Den ersten Hinweis auf Johannes Müller in: Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875), Ges. Schr. Bd. V, S. 64, ferner Einleitung, S. 59, 239. Eine Andeutung gibt schon der Nachruf auf F. Überweg, in: Preußische Jahrbücher, Bd. 28 (1871), S. 320 f. Den Einfluß der Lehren von Johannes Müller und Helmholtz auf Dilthey hoffe ich in einer demnächst erscheinenden Untersuchung näher bestimmen zu können.

Prozesse in das äußere Wahrnehmungsfeld projiziert werden, so findet bei aller Begriffsbildung eine Projektion von Erlebnisgegebenheiten in die Bestandteile unserer Wahrnehmung statt, die sie ergänzt und untereinander verbindet.

Es wäre eine lohnende Aufgabe zu zeigen, auf welche Weise und mit welchem Erfolg Dilthey diese Projektions- oder Übertragungstheorie seiner Kritik an der Metaphysik zugrundegelegt hat. Ihre zentrale Intention ist aber weniger den Einzelanalysen als dem Geschehen zu entnehmen, daß sie innerhalb der Phänomenologie im ganzen zur Darstellung bringt. Dabei muß man den Begriff durchaus im Sinne der optischen Theorie verstehen: Projektion heißt *Bildwurf*, Entwurf jener der Sichtbarkeit entzogenen Elemente des inneren Lebensbefunds auf eine Fläche, die sie in unser Sehfeld rückt. Auf eine Formel gebracht, ließe sich sagen: Der innerste Vorgang der Metaphysik, ihr eigentliches Problem, besteht im Entwurf der Totalität des Lebens auf das Sein. Nicht zuletzt daraus resultiert jene Lücke zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Denken usw., in welche die Metaphysik ihre zeit- und leblosen Gegenstände – Seele, Welt und Gott – einschieben konnte. Diese Lücke hat nach Dilthey die Kantische Vernunftkritik und die ihr folgende idealistische Philosophie nicht geschlossen, ja sie hat das Problem noch verschärft. Es ist die Folge jenes Entwurfs, daß die Metaphysik, wie Dilthey es später ausdrückt, „in lauter Transzendenz arbeitet, Transzendenz der Subjektivität und Transzendenz der Gegenstände³⁹“. Die Transzendenz der Gegenstände war das Merkmal der objektiven oder kosmischen Metaphysik, welche die Kategorien als logische Bänder des Weltzusammenhangs bestimmte und von der Zeit abstrahierte, indem sie ihre Prädizierungen in den äußeren Anschauungsraum eintrug. Sie ist abgelöst worden durch eine „Metaphysik der Subjektivität“, die nicht weniger haltbar als die erste ist. Ihre Unhaltbarkeit kommt insofern stärker zur Geltung, als sie die Zeit in das philosophische System einläßt und ihr zugleich, durch die Unterscheidung eines reinen vom empirischen Ich oder durch Unterlegung eines absoluten Geistes, „Zeitlosigkeiten“ hinzufügt. Von der Zeit abstrahieren, heißt aber, vom „Erlebnis“ abstrahieren und damit dem Schein derselben Begriffsbildung verfallen, dem die Seinskategorien der alten Metaphysik entsprungen sind. Indem die Phänomenologie den Schein aufdeckt, der sich mit diesem Vorgang verbindet, vollzieht sie die Inversion der Metaphysik in ihrem Ursprung: das meta-physische Bewußtsein, das sich auf das „Leben selbst“ zurückgeworfen findet.

V

Damit stehen wir freilich erst am Eingang zur Theorie der Geisteswissenschaften, und ich unternehme es nicht, die verschiedenen methodischen Ansätze zu erörtern, mit denen Dilthey in immer neuen Wendungen dem Verstehen aus dem

³⁹ Gesammelte Schriften Bd. VII, S. 333 f. (Nachlaß Fasz. 52:518, vom Herausgeber undatiert gelassenes Fragment aus dem Plan einer systematischen Abhandlung.

„Leben selbst“ ein Fundament zu sichern versucht hat. Ich habe mich absichtlich im Vorhof dieser Theorie aufgehalten; nicht nur, weil die Phänomenologie der Metaphysik – im Unterschied zu der philosophisch ungleich schwächeren und sachlich in die Irre führenden Lehre von den Typen der Weltanschauung – in der Dilthey-Schule so gut wie unbeachtet geblieben ist⁴⁰, sondern weil die Vertiefung und Abbiegung ihres Problems außerhalb dieser Schule, in Heideggers ‚Sein und Zeit‘, der gegenwärtigen Philosophie eine Reihe von Fragen aufgibt, an denen sie nicht vorübergehen kann. Die Inversion der Metaphysik in das meta-physische Bewußtsein impliziert, um mich der Heideggerschen Wendung zu bedienen, eine „Metaphysik des Daseins“⁴¹, die sich aber nicht am Seinsverständnis als einem Geschehen, sondern an jenem „festen Punkt“ des Erlebnisses zu orientieren hätte, von welchem Dilthey selbst ausgegangen ist und mit dem er doch die Sache, um die es ihm ursprünglich zu tun war, nicht zu bewegen vermochte. Statt der im 2. Buch der ‚Einleitung‘ geforderten Klärung der „Natur des Erlebnisses“⁴², in dem die spekulative Synthesis der „Tatsachen des Bewußtseins“ und des psycho-physischen Lebensbefunds zur Bewußtseins- und *Lebens-einheit* ein aufweisbares Faktum ist⁴³, das für Dilthey folgerichtig die Reflexionsproblematik der Bewußtseinsphilosophie unterlaufen und die Existenz der Außenwelt ebenso verbürgen sollte wie die Selbständigkeit anderer Lebenseinheiten, hat er sich in der Folgezeit in die Aporien der psychologischen und erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften verstrickt. Dabei hatte er das metaphysische Problem der Singularität, das der Erlebnisbegriff – im Unterschied zu Heideggers fundamental-ontologischer Formalisierung des „ontischen“ Erlebens zu einem allgemeinen Seinsverstehen – dem philosophischen Denken aufgibt, durchaus gesehen und in Aufzeichnungen der 70er Jahre die Möglichkeit einer Erkenntnis des Einzelnen als das „methodische Hauptproblem von Psychologie und Metaphysik“ bezeichnet⁴⁴. Diese Verbindung zur Metaphysik ist in den Schriften, die nach der ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ erschienen sind, abgebrochen; der Erlebnisbegriff, der nichts mit der herkömmlichen psychologischen Terminologie gemein hat, wird gleichwohl zum Gegenstand der Psychologie und damit jenes „Leben selbst“, in dem er sein transzendentes Korrelat hätte finden können, zu Unrecht auf die gesellschaftlich-geschichtliche Welt eingeschränkt. Daran hat sich die Lebensphilosophie der Dilthey-Schule angeschlossen, die in den 30er Jahren im Irrationalismus der Weltanschauungslehre und Kulturanthropologie endete. Auf sie wird sich heute niemand berufen wollen, dem es mit der Idee der philosophia rationalis Ernst ist. Aber vielleicht kann man mit Dilthey und in kritischer Restriktion seines eigenen erkenntnis-theoretischen und geschichtlichen Anspruchs von der Typo-

⁴⁰ Die einzige Ausnahme bildet M. Frischeisen-Köhler, Wilhelm Dilthey als Philosoph, in: Logos Bd. III (1912), S. 29 ff.; ders.: Zur Phänomenologie der Metaphysik, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 148 (1912), S. 1 ff.

⁴¹ Kant und das Problem der Metaphysik, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1950, S. 208 ff.

⁴² Einleitung, S. 367.

⁴³ Vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 209.

⁴⁴ Vorbericht zu Bd. V, p. XCVII.

logie der Weltanschauungen zur Phänomenologie der Metaphysik zurückgehen, um ihren Weg am Leitfaden der folgenden Fragen noch einmal zu durchlaufen:

1. Worin ist es begründet, daß „Leben“ in der Metaphysik nirgends ausdrücklich oder nur unter bestimmten Eingrenzungen – wie der teleologischen in Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ und der ideen-logischen in Hegels ‚Logik‘ – zum Thema wird?
2. Weshalb bleibt „Leben“, wie in der griechischen Metaphysik, entweder in der Indifferenz von Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) und Vernunft ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ⁴⁵) oder, wie in der christlichen, in der Differenz von Sein (*esse*) und Erkennen (*intellegere*⁴⁶) und deren Modifikate (Körper und Seele, Natur und Geist, Bewußtsein und Gegenstand *usf.*) stehen?
3. Beruht der Schein in der Geschichte der Metaphysik auf einer Verbergung des Seins, oder ist „Sein“ nicht vielmehr ein Teilinhalt jener Totalität des Lebens, die sich ihren Begriffen deshalb verbirgt, weil die Metaphysik eine Klärung dieses „Ersten“ und im Erlebnis immer Gegenwärtigen zu den Verhältnisbestimmungen von Sein und Denken verabsäumt hat?

⁴⁵ Plato, *Sophistes*, 249 a; Aristoteles, *Met.* XII 7, 1072 b 26.

⁴⁶ Augustin, *De libero arbitrio*, II, 22.