



**Universiteit
Leiden**
The Netherlands

**Dilthey und Nietzsche. Unterschiedliche
Lesearten des Satzes der Phänomenalität**
Visser, G.T.M.

Citation

Visser, G. T. M. (1996). Dilthey und Nietzsche.
Unterschiedliche Lesearten des Satzes der
Phänomenalität. *Dilthey-Jahrbuch Für Philosophie Und
Geschichte Der Geisteswissenschaften*, 10, 224-245.
Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/10301>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive
license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/10301>

Note: To cite this publication please use the final
published version (if applicable).

GERARD VISSER (Leiden)

Dilthey und Nietzsche

Unterschiedliche Lesarten des Satzes der Phänomenalität

Die Zuverlässigkeit des Erlebens als Zugang zum Selbst

Charakteristisch für die deutsche Philosophie nach HEGEL in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die Überzeugung, daß sich das Denken nunmehr konsequent auf *Erfahrung* zu gründen hat. Daneben wird jedoch die Verbindung mit der metaphysischen Tradition dadurch aufrechterhalten, daß man diese Erfahrung jetzt endlich nicht nur rein intellektualistisch, sondern als eine lebendige und volle Erfahrung begreifen und einsetzen will. Dieses Bestreben kommt zum Ausdruck durch das Entstehen des Wortes »Erlebnis« und die Identifikation von Erfahrung mit *Erleben*, wie sie sich auf radikale Art und Weise letztendlich in den sogenannten Lebensphilosophien von DILTHEY und NIETZSCHE vollzieht. Nun kann der Unterschied zwischen diesen beiden Philosophien wahrscheinlich am kürzesten so formuliert werden, daß sich DILTHEYS Interesse auf das *Element* des Erlebens, auf das Erleben schlechthin richtete, währenddessen es NIETZSCHE nicht so sehr um das Erleben als vielmehr um *sein* Erleben gegangen ist. 1884 vermeldete NIETZSCHE in einer Notiz: »Ich will das höchste Mißtrauen gegen mich erwecken: ich rede nur von *erlebten* Dingen und präsentiere nicht nur Kopfvorgänge.« (11, 27, 77)¹ Bei beiden bildet das Erleben den Ausgangspunkt. Was sie aber in diesem Erleben suchen sowie die Art der Aufmerksamkeit, die sie ihm entgegenbringen, unterscheidet sich in einem solchen Ausmaß, daß hier der Grund für den Umstand gesucht werden muß, daß sich beide Philosophen gegenseitig eines unangebrachten Vertrauens in die Möglichkeit der Introspektion oder der Selbsterkenntnis beschuldigen konnten.

1 Aus dem Nachlaß von Nietzsche wird zitiert gemäß: *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. München/Berlin/New York 1980. 11,27 77 steht für: Band 11, Notiznummer 27 77.

In DILTHEYS Spätwerk *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* lesen wir: »Alle letzten Fragen nach dem Wert der Geschichte haben schließlich ihre Lösung darin, daß der Mensch in ihr sich selbst erkennt. Nicht durch Introspektion erfassen wir die menschliche Natur. Dies war NIETZSCHES ungeheure Täuschung.« (VII, 250)² Woanders heißt es: »Umsonst suchte NIETZSCHE in einsamer Selbstbetrachtung die ursprüngliche Natur, sein geschichtsloses Wesen. Eine Haut nach der anderen zog er ab. Und was blieb übrig? Doch nur ein geschichtlich Bedingtes: die Züge des Machtmenschen der Renaissance. Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte.« (VIII, 226) NIETZSCHE wird hier von DILTHEY als ein überspannter Subjektivist beschrieben, als jemand, der sich vergeblich bemüht hat, die Wahrheit in bezug auf Mensch und Geschichte aus seinem eigenen Inneren zu stibitzen. Bei DILTHEY finden wir auch Äußerungen über NIETZSCHE, die dieses Bild nuancieren. Uns geht es jedoch in erster Linie um den Kritikpunkt, der das ungerechtfertigte Vertrauen in die Introspektion, in das Erleben als unmittelbaren Zugang zum Inneren oder zum Selbst beinhaltet. Offenkundig scheint nämlich seinerseits NIETZSCHE hierüber nicht anders zu denken, ja es ist sogar die Vermutung erlaubt, daß der Aphorismus, worin er dies am schärfsten zum Ausdruck bringt, direkt gegen DILTHEY gerichtet ist. Es geht hier um Nr. 355 aus dem fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* mit dem Titel: *Der Ursprung unsres Begriffs »Erkenntnis«*. NIETZSCHE wirft in diesem Aphorismus die Frage auf, ob nicht vielleicht dasjenige, was wir unter Erkenntnis verstehen, aus einer instinktiven Angst vor dem Fremden und Unbekannten entspringt; insoweit alle Erkenntnis bislang tatsächlich darauf hinauszulaufen scheint, das Fremde auf das Bekannte zurückzuführen. Und dann sagt er in bezug auf die Philosophen: »Auch die Vorsichtigsten unter ihnen meinen, zum Mindesten sei das Bekannte leichter erkennbar als das Fremde; es sei zum Beispiel methodisch geboten, von der ›inneren Welt‹, von den ›Thatsachen des Bewusstseins‹ auszugehen, weil sie die uns bekanntere Welt sei! Irrthum der Irrthümer! Das Bekannte ist das Gewohnte; und das Gewohnte ist am schwersten zu ›erkennen‹, das heißt als Problem zu sehen, das heißt als fremd, als fern, als ›außer uns‹ zu sehn ...«

Im gesamten Werk von NIETZSCHE ist der Name DILTHEY nicht zu finden. Nichts deutet darauf hin, daß er jemals etwas von ihm gelesen hat. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß es einen Kontakt gegeben hat. Diese Annahme wurde erstmalig durch den Niederländer J. KAMERBEEK in dem Aufsatz *Dilthey versus Nietzsche* geäußert, der 1950 in den schweizerischen *Studia*

2 Dilthey wird zitiert gemäß: *Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Philosophica erschienen ist. KAMERBEEK verweist hier auf den Besuch des HEINRICH VON STEIN bei NIETZSCHE im Jahre 1884.³ HEINRICH VON STEIN gehörte während dieser Zeit zum Kreis um DILTHEY. 1883 war der erste Teil von DILTHEYS *Einleitung in die Geisteswissenschaften* erschienen. Was ist nun wahrscheinlicher, so KAMERBEEK, als daß VON STEIN mit NIETZSCHE über diese Publikation gesprochen hat und daß letzterer vielleicht sogar damit begonnen hat, dieses Werk zu lesen; wovon ihn doch in jedem Fall das Thema des zweiten Buches, eine kritische Geschichte des metaphysischen Bewußtseins, interessiert haben muß. Der Text, den wir oben aus einem Aphorismus des fünften Buches der *Fröhlichen Wissenschaft* zitiert haben (das 1886 dem zweiten Druck hinzugefügt wurde), kann sich tatsächlich beinahe nur auf DILTHEY beziehen. Einige Zeilen weiter spricht NIETZSCHE von den »unnatürlichen Wissenschaften«, eine spöttische Bezeichnung, mit der er auf die »Geisteswissenschaften«, aus dem Titel von DILTHEYS Buch, abgezielt haben muß.

GEORG MISCH, der Verwalter von DILTHEYS Nachlaß, hat diesen Vorschlag in einer Reaktion auf KAMERBEEKS Artikel akzeptiert.⁴ Seitdem wird davon in den sehr wenigen Publikationen, die es über die Beziehung DILTHEY-NIETZSCHE gibt, als einer unbestrittenen Tatsache ausgegangen. Aber zurück zu dem sonderbaren Umstand, daß beide, NIETZSCHE als auch DILTHEY, sich gegenseitig beschuldigten, ein viel zu großes Vertrauen in die Macht der Introspektion, in die Fähigkeit der Selbsterkenntnis, gehabt zu haben. Dieser Sachverhalt ist nämlich auch Gegenstand des bereits erwähnten Artikels von KAMERBEEK, der allerdings, gerade vor dem Hintergrund dieses Themas, eine doch äußerst naive und bedenkliche Erklärung liefert, nämlich eine psychologische. Darin versucht er glaubhaft zu machen, daß DILTHEY nur in der Lage gewesen ist, auf die Kritik seines jüngeren Zeitgenossen zu reagieren gemäß – ich zitiere – dem »wenig elegante(n) Verfahren, das in der holländischen Sprache ein »jijbak« (wörtlich: »Du-Witz«) heißt. »Du bist ein Dummerjan!« »Du bist ein Dummerjan!«⁵ Eine derartige Erklärung erweist sich als unzulänglich. Deshalb versuchen wir im folgenden zu skizzieren, wie diese wechselseitige Kritik möglich gewesen ist, indem wir vom Kernstück des *Erlebens* ausgehen, das unserer Ansicht nach eine adäquate Begründung zu gewährleisten vermag. Hierzu möchten wir an den eingangs gemachten Unterschied erinnern, daß es NIETZSCHE auf eine gleichsam existentielle

3 J. Kamerbeek: *Dilthey versus Nietzsche*, in: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* X (1950), 58.

4 Vgl. Georg Misch: *Dilthey versus Nietzsche, eine Stimme aus den Niederlanden*, in: *Die Sammlung. Zeitschrift für Kultur und Erziehung* VII (1952), 378–395.

5 Kamerbeek, a.a.O., 59.

Weise primär um sein *eigenstes* Erleben geht, während DILTHEYS Interesse vorwiegend ein erkenntnistheoretisches, am Erleben im allgemeinen, am *Element* des Erlebens schlechthin ist.

Das Wort »Erlebnis« entstand in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und kam einem Bedürfnis entgegen, das mit dem romantischen Kult der »Innerlichkeit« in Zusammenhang stand, darüber hinaus aber setzt es auch das mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft sanktionierte Recht auf – wie HEGEL es nennt – »die Besonderheit der Empfindung« voraus.⁶ Wenn der junge NIETZSCHE behaupten kann, daß Sprache nichts anderes ist als die Übertragung einer subjektiven Regung und Meinung auf andere,⁷ dann geht das aus dem hervor, was HERDER bereits ein Jahrhundert zuvor gesagt hat, daß nämlich die Kunst ein vollkommen freier und individueller Ausdruck von »Empfindungen und Seelenregungen« ist und zu sein hat.⁸

Das Wort »Erlebnis« verschafft dieser Welt des Innerlichen, dem frei von innen heraus Gefühlten und Erfahrenen, das Echtheitssiegel vollen Lebens. Wenn es jedoch um das Durchdenken dieses Lebens selbst im Erleben geht, dann beschuldigen sich DILTHEY und NIETZSCHE gegenseitig eines ungerechtfertigten Vertrauens in die Möglichkeit es durchschauen zu können. Was geht hier vor?

Im nun folgenden werden wir zunächst das Vorhaben von DILTHEY kurz zusammenfassen. Danach soll die mögliche Kritik untersucht werden, die bei NIETZSCHE hinsichtlich eines derartigen Unternehmens zu finden ist. Seine Kritikpunkte sind zahlreich und auf den ersten Blick vernichtend. Es befindet sich jedoch etwas in DILTHEYS Vorhaben, daß sich den Hammerschlägen von NIETZSCHE entzieht. Wir werden versuchen, dies anhand einer Besinnung auf den strukturellen Gehalt des Erlebens und beider Interpretationen des Phänomenalitätsprinzips zum Ausdruck zu bringen. Schließlich werden wir auf die Frage, die den Leitfaden bildet, zurückkommen – die wechselseitige Kritik –, um dem Spezifischen beider Positionen Hinweise zu entnehmen, die wir, eingebettet in das Denken von HEIDEGGER, im 20. Jahrhundert wiederfinden.

6 G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Zusatz Paragraph 162.

7 Vgl. Friedrich Nietzsche on *Rhetoric and Language*. Herausgegeben, übersetzt und mit einer kritischen Einleitung versehen von S.L. Gilman, C. Blair, D.J. Parent. New York/Oxford 1989, 52.

8 Vgl. Karol Sauerland: *Diltheys Erlebnisbegriff. Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literaturhistorischen Begriffs*. Berlin/New York 1972, 35.

Diltheys Entwurf einer Kritik der historischen Vernunft

Die Möglichkeit »innerer Erfahrung« als Grundlage der Psychologie hat DILTHEY schon früh gegenüber der Auffassung von AUGUSTE COMTE verteidigt. (XIX, 28f.) COMTE hatte in seiner *Philosophie positive* dargelegt, daß eine selbstständige Wissenschaft des Geistes ein letzter theologischer Traum ist, daß dasjenige, was man Psychologie nennt, nur ein Zweig der Anatomie und Physiologie sein kann. Psychische Fakten bilden für COMTE einen rein naturwissenschaftlichen Zusammenhang und sind dann auch nur über naturwissenschaftliche Erfahrung zugänglich und grundsätzlich zu erklären. Dem hält DILTHEY entgegen, daß allein das Rätsel des Selbstbewußtseins, das sich selbst gewahr wird, etwas ist, was sich mit keinem Naturprozeß vergleichen läßt und bei allem, was der Physiologe untersuchen will (beispielsweise die Arbeitsweise der Wahrnehmung), immer schon vorausgesetzt werden muß. Dieses Selbstbewußtsein trägt jedoch eine Welt in sich, die offenbar von ganz anderer Ordnung als die der Natur ist, nämlich die der *Geschichte*.

Tatsachen des Bewußtseins, wie das Verantwortlichkeitsgefühl für Handlungen, das Anstreben eines Zieles, die Wertschätzung für etwas, das Entfalten von Gedanken, bilden den Zugang zu einem Bereich des Geistigen, der sich inmitten der objektiven Notwendigkeit der Natur als Reich der Geschichte manifestiert. (I, 6) Im ersten Buch der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* lesen wir: »So entsteht ein Reich von Erfahrungen, welches im inneren Erlebnis seinen selbstständigen Ursprung und sein Material hat, und das demnach naturgemäß Gegenstand einer besonderen Erfahrungswissenschaft ist. Und solange nicht jemand behauptet, daß er den Inbegriff von Leidenschaft, dichterischem Gestalten, denkendem Ersinnen, welchen wir als GOETHEs Leben bezeichnen, aus dem Bau seines Gehirns, den Eigenschaften seines Körpers abzuleiten und so besser erkennbar zu machen imstande ist, wird auch die selbstständige Stellung einer solchen Wissenschaft nicht bestritten werden.« (I, 9)

Es war DILTHEYs Vorhaben, eine gesonderte Grundlage für die »Geisteswissenschaften« zu entwickeln, eine »Kritik der historischen Vernunft« (I, 116), ausgehend von der Frage, was das Begreifen und Erklären von historischen Ereignissen und gesellschaftlichen Zusammenhängen möglich macht. Seiner Auffassung nach ist dazu in erster Linie ein Begriff des individuellen menschlichen Lebens in seiner *Totalität* und *Historizität* erforderlich. Denn nur ein derartiger Begriff vermag zu verdeutlichen, was dem historischen Leben eigen ist und inwiefern es uns durch Untersuchung zugänglich ist.

Nun gründet sich die dafür benötigte Erfahrungswissenschaft, die DILTHEY später, im Unterschied zur erklärenden Psychologie, eine *beschreibende und zergliedernde Psychologie* genannt hat, auf zwei Prinzipien, die zuerst in der *Breslauer Ausarbeitung* von 1880 zu finden sind. An erster Stelle steht das *Bewußtseinsprinzip*, welches sagt, daß alles, was für uns da ist, weil und wiefern es für uns da ist, unter der Bedingung steht, im Bewußtsein gegeben zu sein. (XIX, 60) Dieses »Gegeben-sein« beinhaltet für DILTHEY, daß das Objekt der neuen Erfahrungswissenschaft durch Entitäten gebildet wird, die sich nicht außerhalb von uns befinden, sondern die schon immer unmittelbar zugänglich und »von innen verständlich« sind. (I, 109) Das zweite Prinzip besagt, daß der Zusammenhang, in dem die Tatsachen des Bewußtseins auftreten, ein psychologischer ist, d.h. sie liegen in der *Totalität des Seelenlebens* beschlossen. (XIX, 75) DILTHEY wünscht, im Zusammenhang mit den Bewußtseinsgrößen von »Tatsachen« zu sprechen, da in die Untersuchung des Geistes nicht nur die Vorstellungen des Denkens, sondern auch die viel unmittelbarer von der Aktivität des Lebens selbst zeugenden Vermögen Fühlen und Wollen einbezogen werden müssen – eine *Faktizität*, die dann im Wort »Erlebnis« zum Ausdruck kommen soll.⁹ Im Hinblick auf NIETZSCHE ist zunächst nur das folgende wichtig, daß nämlich beide Prinzipien, im ersten wird dies bereits ausdrücklich deutlich, aus einer Interpretation des »Satzes der Phänomenalität« hervorgehen. Dieser Satz betrifft den nahezu allgemein anerkannten Ausgangspunkt der akademischen Philosophie in der Mitte des 19. Jahrhunderts, daß alle Wirklichkeit primär ein Bewußtseinsphänomen ist.

9 Man vergleiche den folgenden Passus aus dem Anfang der *Breslauer Ausarbeitung*: »Dieser hier entwickelte Tatbestand, welchem gemäß Gegenstände so gut als Willensakte, ja die ganze unermeßliche Außenwelt so gut als mein Selbst, welches sich von ihr unterscheidet, zunächst Erlebnis in meinem Bewußtsein (ich nenne das Tatsache des Bewußtseins) sind, enthält die allgemeinste Aussage, welche über Dinge wie Gedanken oder Gefühle ausgesprochen werden kann.« (XIX, 59) Übrigens schließt sich Dilthey dem gangbaren Sprachgebrauch an, der vermutlich auf Fichte zurückgeht. So können wir bei Schopenhauer, der gleich noch zur Sprache kommen wird, lesen: »indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehen, sondern von der Vorstellung als erster Tatsache des Bewußtseins«. In: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke Band I. Frankfurt a.M. 1986, 71.

Die Konsequenzen von NIETZSCHES Radikalisierung des Phänomenalismus für die beiden Prinzipien von DILTHEY

Um auf die Sprengkraft hinzuweisen, die NIETZSCHES Besinnung auf das Leben für die beiden Prinzipien von DILTHEY besitzt, sollten bereits die beiden folgenden Zitate genügen. NIETZSCHES Kritik am Primat des Bewußtseins finden wir in ihrer grundsätzlichsten Form in *Vom »Genius der Gattung«*, Aphorismus Nr. 354 der *Fröhlichen Wissenschaft*, der unmittelbar dem vorangeht, worin die angenommene Kritik an DILTHEY zum Ausdruck kommt. NIETZSCHE entwickelt hier die Hypothese, daß das Phänomen der Bewußtwerdung aus dem Kommunikationsbedürfnis und dem Kommunikationsvermögen des Menschen hervorgeht. Das Bewußtsein hat sich parallel zur Sprache entwickelt. Das bringt jedoch unter Berücksichtigung des strikt gemeinschaftlichen Charakters der Sprache eine wichtige Implikation mit sich. »Mein Gedanke ist, wie man sieht: daß das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist (...): die Natur des *thierischen Bewusstseins* bringt es mit sich, daß die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt ...« Die Konsequenzen, die das für DILTHEYS »Tatsachen des Bewußtseins« und damit auch für das zweite Prinzip mit sich bringt, werden in einer Notiz aus dem Jahre 1884 deutlich: »Wir sind mißtrauisch, vom »Denkenden«, »Wollenden«, »Fühlenden« in uns auszugehen. Das ist ein *Ende* und jedenfalls das Verwickeltste und Schwerst-Verständliche.« (11, 25, 326)

Was NIETZSCHE angeht, scheint sich damit ein Vorhaben wie das von DILTHEY erübrigt zu haben. Zunächst ist alles, was uns bewußt wird, aufgrund des Ursprungs der Sprache im »Genius der Gattung« von Verallgemeinerungen und Fälschungen durchdrungen. Zweitens gehört damit die Welt des Bewußtseins selbst (zu der traditionell die Denkvermögen, als auch Wollen und Fühlen gerechnet werden), insoweit diese innerliche Welt als das apriori von allem betrachtet wird, zu dem, was am allermeisten verfälscht ist. Anstatt sie als das Zugänglichste aufzufassen, muß sie als dasjenige betrachtet werden, was am schwersten zu begreifen ist. NIETZSCHE radikalisiert den *Phänomenalismus* seiner Tage dadurch, daß er ihn auch auf die Innenwelt bezieht. Seiner Ansicht nach muß hier der »eigentliche Phänomenalismus« gesucht werden, der nicht darin besteht, daß die Wirklichkeit außer uns, weil sie nur unsere Vorstellung ist, rein subjektiv ist. Sondern dieser eigentliche

Phänomenalismus liegt eher darin, daß es überhaupt einen Unterschied zwischen Subjekt und Objekt gibt; kurzum in der Illusion, daß die Wirklichkeit unsere Vorstellung sein soll.

In einer späten Notiz finden wir unter dem Titel *Die ungeheuren Fehlgriffe* diese beiden Punkte folgendermaßen zusammengefaßt: »1.) die unsinnige Überschätzung des Bewußtseins, aus ihm eine Einheit gemacht, ein Wesen gemacht, ›der Geist‹, ›die Seele‹, etwas, das fühlt, denkt, will –« Und als Punkt 5, der fünfte »ungeheure Fehlgriff«: »die ›wahre Welt‹ als geistige Welt, als zugänglich durch Bewußtseins-Thatsachen.« (13,14, 146)

Bei NIETZSCHE kommen diese ernsthaften Bedenken auch in der Form einer handfesten Destruktion zum Ausdruck, u.a. in seiner Kritik am Begriff des freien Willens und der Einheit des Bewußtseins. Wenn wir Handlungen oder Entschlüsse gewissenhaft analysieren, dann findet sich darin keinerlei Veranlassung, um von einem freien Willen, einem selbständigen Vermögen des Willens, zu sprechen. Gehe ich einer Entscheidung nach, die ich früher einmal getroffen habe, dann löst sich das vorausgesetzte Willensvermögen in einer Vielfalt von wollenden Impulsen auf; in untereinander oftmals sehr gegensätzliche Wünsche und Formen von Abneigungen, von denen vielleicht letztendlich ein Impuls ausschlaggebend gewesen ist. So etwas wie ein extra Willensvermögen existiert überhaupt nicht. NIETZSCHE zufolge gibt es nur Denken und Fühlen, jedoch sind das ihrerseits Vermögen, die nicht im Geist oder in der Seele fundiert werden sollten. In seinen Überlegungen bezüglich der Beschaffenheit des Lebens folgt er der Annahme, daß Denken und Fühlen an der Oberfläche des Bewußtseins, Indikatoren für die interpretierende und bewertende Komponente der unbewußt arbeitenden Kräfte sind. Das Leben beruht nicht auf der Einheit des Bewußtseins, es findet und hat seine Einheit, (die damit eine fortwährende dynamische, sich selbst verlierende und wiederfindende Einheit ist) in der Einheit des Organismus als ein Bündel von Trieben.¹⁰ Aber woher stammt dann der Glaube an einen freien Willen und das allumfassende Primat des Bewußtseins? Diese Frage hat die Entwicklung von NIETZSCHES Metaphysik-Kritik bestimmt, in der die Metaphysik nicht nur auf den »Genius der Gattung« zurückgeführt wird, sondern auch auf einen »Instinkt der Furcht« und einen »Geist der

10 »Wenn ich etwas von einer Einheit in mir habe, so liegt sie gewiß nicht in dem bewußten Ich und dem Fühlen Wollen Denken, sondern wo anders: in der erhaltenden aneignenden ausscheidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist.« (11,34 46) Siehe für eine Untersuchung dieser Zusammenhänge das zweite Kapitel, *Affectiviteit bij Nietzsche*, in: Gerard Visser: *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*. Nijmegen 1989.

Rache«; auf einen »Willen zur Macht« im Element der Negation, der Verneinung des Lebens und des Selbst.

»Auch die Vorsichtigsten unter ihnen meinen, zum Mindesten sei das Bekannte *leichter erkennbar* als das Fremde; es sei zum Beispiel methodisch geboten, von der »inneren Welt«, von den »Thatsachen des Bewußtseins« auszugehen, weil sie die uns *bekanntere Welt* sei! Irrthum der Irrthümer! Das Bekannte ist das Gewohnte; und das Gewohnte ist am schwersten zu »erkennen«, das heißt als Problem zu sehen, das heißt als fremd, als fern, als »außer uns« zu sehen ...« Was bedeutet das nun in bezug auf DILTHEYS Ausgangspunkt des *Erlebens*? NIETZSCHE zufolge ist hier der Schein von Unmittelbarkeit und Vertrautheit am verdächtigsten. Wenn es um Erkenntnis geht, dann sollte sie nicht auf ein »Innewerden« gerichtet sein, sondern vielmehr auf ein Verfremden, ein aus sich heraustreten; aber gerade das ist in diesem Fall das Allerschwierigste. Warum? Weil jedes Erleben, in dem, was es beinhaltet und sagt, die gesamte Vergangenheit der Welt, eine unüberschaubare Vielfalt von historischen Wertbestimmungen voraussetzt.¹¹ Der Weg, der sich damit für NIETZSCHE'S Denken abzeichnet und der ihn zu den eigentlichen Problemen der Geschichte geführt hat, könnte mit einem von ihm selbst stammenden Wort der *Untergang*¹² im Erleben genannt werden. Dieser Untergang weist die Richtung in einen Bereich, der den Gelehrten unzugänglich bleiben muß, da nun einmal ihre »Erlebnisse« dafür völlig unzureichend sind.¹³ So wird NIETZSCHE DILTHEY, zusammen mit KANT und HEGEL, höchstens zu den »philosophischen Arbeitern« gerechnet haben, deren Aufgabe es ist, »alles bisher Geschehene und Geschätzte übersichtlich, überdenkbar, fasslich, handlich zu machen«.¹⁴

11 »NB. Grundsatz: jedes Erlebnis, in seine Ursprünge zurückverfolgt, setzt die ganze Vergangenheit der Welt voraus. – Ein factum *gut* heißen, heißt *Alles* billigen!« (11,25 358)

12 Man vergleiche, »Also begann Zarathustra's Untergang« in der Vorrede von *Also sprach Zarathustra*, und darin die Bestimmung des Menschen als einen Übergang und einen Untergang.

13 Die Vorrede der zweiten Auflage der *Fröhlichen Wissenschaft* eröffnet Nietzsche mit der Warnung: »Diesem Buche tut vielleicht nicht nur eine Vorrede not; und zuletzt bliebe immer noch der Zweifel bestehen, ob jemand, ohne etwas ähnliches erlebt zu haben, dem *Erlebnisse* dieses Buches durch Vorreden nähergebracht werden kann.« Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft* Nr. 383 und insbesondere auch *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 213. Im letztgenannten Aphorismus spricht Nietzsche erstmalig in einem pejorativen Sinn vom »Erleben« – durch das Wort zu zitieren, überläßt er es gewissermaßen den Vielen, die da meinen, sich nun plötzlich auch auf ihre »Erlebnisse« berufen zu müssen – und gebraucht, wo es ihm um den Zugang zu den eigentlichen philosophischen Problemen geht, nunmehr das Wort »Erfahrung«.

14 *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 211.

Der Satz der Phänomenalität. Zwei unterschiedliche Interpretationen

Diese Kritik an DILTHEYS Vorhaben scheint so überzeugend zu sein, daß man tatsächlich dazu neigen könnte, die Äußerungen des späten DILTHEY hinsichtlich NIETZSCHES, in denen er die radikalen Überlegungen von NIETZSCHE ganz einfach zu retournieren scheint, so zu begreifen, wie KAMERBECK es getan hat: als die kopflose Reaktion eines völlig Entwaffneten. Wir haben behauptet, daß dies keine hinreichende Erklärung sein kann. Womit nicht gesagt ist, daß wir DILTHEYS Bemerkungen bedenkenlos unterschreiben sollten. Unserer Ansicht nach kann man das auch nicht ohne weiteres mit NIETZSCHES Äußerungen, die sich auf DILTHEY beziehen, tun. Allerdings ist NIETZSCHES Kritik an DILTHEYS Vertrauen in die Möglichkeit »innerer Erfahrung« gewissenhaft, tiefgehend und konsequent, während DILTHEYS Äußerungen unscharf und unzureichend fundiert sind; jedoch nicht ganz und gar ohne Grund, wie wir darzulegen versuchen werden.

Daß DILTHEY sich NIETZSCHES Überlegungen zu Herzen genommen hat, zeigt sich schon allein darin, daß er ihn in einem nachgelassenen Entwurf einmal den »tiefsten Philosophen der Gegenwart« nennt. (VIII, 229) DILTHEY hat NIETZSCHES Publikationen, zumindest bis zur *Genealogie der Moral*, verfolgt. Wenn er in den *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) feststellt, daß man bei großen Schriftstellern wie SENECA, MARCUS AURELIUS, AUGUSTINUS, MACHIAVELLI, MONTAIGNE und PASCAL auf einen Begriff des Menschen in der Totalität seiner Wirklichkeit stößt, der alle erklärende Psychologie weit hinter sich läßt (V, 152), dann hätte er in diese Reihe auch NIETZSCHE aufnehmen können. DILTHEYS Äußerungen über NIETZSCHE sind ambivalent, denn gegenüber dem Ehrentitel »tiefster Philosoph der Gegenwart« finden sich Bezeichnungen wie »exzentrischer Gefühls- und Phantasiemensch«, unmethodisch »ganz unbegründbare psychologische Hypothesen« aufstellend, schmerzhaft nur über sich selbst brütend. (VIII, 199, 201; IV, 528) NIETZSCHE soll demnach gemeint haben, ohne die Geschichte auskommen zu können.

Der Mensch, so spricht DILTHEY schließlich seine Überzeugung aus, kann sich selbst nur durch die Geschichte kennenlernen, nicht durch die Introspektion. Die Annahme, daß letzteres möglich sei, ist DILTHEYS Ansicht nach NIETZSCHES großer Irrtum gewesen. Das ist jedoch noch die Frage. Denn einerseits betont NIETZSCHE unermüdlich, daß wir von uns selbst am meisten entfernt sind; andererseits ist es aber, seiner Ansicht nach, gerade deshalb so schwierig, zu Einsichten über uns selbst zu gelangen, da wir vollkommen

von Geschichte durchdrungen sind. DILTHEY berührt zwar einen wunden Punkt, wenn er auf die historische Bedingtheit von NIETZSCHES Konzept des Willen zur Macht hinweist – was ursprüngliche Natur sein soll, ist nichts anderes als eine einseitige historische Gestalt, die des Machtmenschen der Renaissance –, doch erstens bekennt sich NIETZSCHE ausdrücklich zu diesem historischen Vorbild und zweitens ist diese Feststellung an sich unzureichend, um die Hypothese zu widerlegen, daß im Grunde vielleicht alles Leben durch den Willen zur Macht bestimmt ist. Ist es darum nicht andersherum eher so, wie KAMERBEEK es suggeriert, daß sobald der späte DILTHEY die Auffassung vertritt: daß wir uns selbst nicht erkennen können, daß die Erfahrung unseres Selbst nur über die Geschichte laufen kann, daß er damit einfach im Nachhinein die Auffassung von NIETZSCHE aus der *Fröhlichen Wissenschaft* Nr. 355 übernommen hat?¹⁵ Ganz so einfach ist es nun auch wieder nicht. Denn NIETZSCHE würde gegenüber DILTHEY den Nachdruck darauf legen, daß nur derjenige, der bereit und in der Lage ist, *in sich selbst hinaufzusteigen*, zu einem Verständnis der alles bestimmenden Historizität und vor allem ihrer Art gelangen kann. Im Gegensatz dazu geht es DILTHEY offenbar um eine umfassendere und objektivere Sicht auf die Geschichte als sie überhaupt möglich ist, wenn man sich dazu vornehmlich oder sogar ausschließlich in sich selbst vertieft, so wie NIETZSCHE es seiner Ansicht nach getan hat und dies auch selber gutheißt, wenn er sagt, bei allem nur von *seinem* Erleben ausgegangen zu sein. Aber stehen sich hier dann einfach nur der Gelehrte, der universelle Historiker und der geniale, aber begrenzte existentielle Denker gegenüber? Nein, dies kann nicht ohne weiteres behauptet werden, denn was sich hier im Grunde genommen gegenüber steht, sind zwei philosophische Entwürfe, um genau zu sein zwei verschiedene Sichtweisen auf das Leben und vor allem auf das *Erleben*, letztendlich zwei unterschiedliche Lesarten des *Satzes der Phänomenalität*.

NIETZSCHE geht es, existentiell, um *sein* Erleben, wobei die Grunderfahrung seines Denkens – man vergleiche *Vom »Genius der Gattung«* – folgendermaßen gefaßt werden kann: daß *sein* Erleben nicht *sein* Erleben ist.¹⁶ Alles Erleben ist von der Moral durchdrungen, und so kommt es auf die Befreiung des Erlebens von dieser Allgemeinheit, auf die Aneignung des Allerindividuellst-Schöpferischen im Erleben an. Dagegen geht es DILTHEY, erkenntnistheoretisch, um das Element des Erlebens schlechthin, als Grundlage für die

15 *Kamerbeek*, a.a.O., 72.

16 Äußerst knapp kommt diese Erfahrung in der *Fröhlichen Wissenschaft*, Nr. 114 zum Ausdruck, wo es heißt: »Es gibt gar keine anderen als moralischen Erlebnisse, selbst nicht im Bereiche der Sinneswahrnehmung.«

Geisteswissenschaften. Die unterschiedlichen Richtungen, welche die beiden in ihren lebensphilosophischen Überlegungen eingeschlagen haben, lassen sich kaum prägnanter zum Ausdruck bringen, als durch die beiden folgenden Zitate:

»Was sind denn unsere Erlebnisse? Viel mehr Das, was wir hineinlegen, als Das, was darin liegt! Oder muß es gar heißen: an sich liegt Nichts darin? Erleben ist ein Erdichten? —«

Mit diesen Worten endet Aphorismus Nr. 119 aus NIETZSCHES *Morgenröthe*. An sich, so wird seine Schlußfolgerung lauten, liegt nichts im Erleben. Erleben ist ein Erdichten. Was lesen wir dagegen in DILTHEYS *Aufbau*:

»Im Erleben bin ich mir selbst als Zusammenhang da.« (VII, 160)

DILTHEY wird niemals, im ontologischen Sinn, den NIETZSCHE meint, behaupten können: Erleben ist ein Erdichten. Warum nicht? Weil nun einmal jegliches Erdichten immer schon den Zusammenhang voraussetzt, der sich doch gerade erst im Erlebnis enthüllt. So heißt es, wiederum im *Aufbau*: »Ich spreche hier noch nicht von dem Problem der Realität dieser Erlebnisse und ebensowenig von den Schwierigkeiten, welche die Auffassung eines Erlebnisses enthält: es genügt, daß die Art, wie das Erlebnis für mich da ist, ganz verschieden von der Art ist, in welcher Bilder vor mir dastehen.« (VII, 139) Jedes Erlebnis beruht, als Erlebnis, in einem *lebendigen Zusammenhang*, der DILTHEY zufolge verstümmelt wird, sobald man ihn in ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt zerteilt. Seinerseits könnte NIETZSCHE vielleicht sagen: »Im Erleben bin ich mir selbst als Zusammenhang da«, aber dann zeigt sich für ihn dieser Zusammenhang nicht so sehr im bewußten Erleben, als vielmehr im vielfach unbewußten Erdichten. Erst, wenn ich erkenne, daß alles Erleben tatsächlich ein Erdichten ist, erhalte ich einen Zugang zu dem verborgenen Zusammenhang, den ich bilde.

DILTHEY geht es im Erleben um das Element des Erlebens schlechthin. Anhand der Überlegungen hinsichtlich des schöpfenden Charakters der Kräfte ist dieses Element für NIETZSCHE letztendlich ein »Wille zur Macht«. Aber dann müssen wir den genitivus – in »Element des Erlebens – als einen genitivus objectivus lesen. Wenn DILTHEY sich niemals der Auffassung von NIETZSCHE anschließen konnte, dann liegt das daran, daß er diesen genitivus als einen genitivus subjectivus aufgefaßt haben wird. Das Element des Erlebens ist für ihn das Element des Erlebens selbst. »Im Erleben bin ich mir selbst als Zusammenhang da.« Um diesen Unterschied noch durch zwei abschließende Bemerkungen zu verdeutlichen: wo NIETZSCHE mit Rücksicht auf den wahrhaft großen Menschen von einem »Freiheits-Spielraum seiner

Begierden« spricht (12,9 139), treffen wir in DILTHEYS *Aufbau* auf die Wendung »Spielraum meines Daseins« (VII, 131).

Der Unterschied, welcher den einen dazu bringt, von einem *Spielraum der Begierden* zu sprechen, und den anderen, von einem *Spielraum des Daseins*, geht auf eine unterschiedliche Erfahrung und ein unterschiedliches Durchdenken des »Satzes der Phänomenalität« zurück. Die Implikationen, die dieses Prinzip mit sich bringt, faßt NIETZSCHE in einem Fragment aus dem Jahre 1885 folgendermaßen zusammen: »Die Physiker sind jetzt mit allen Metaphysikern darüber einmüthig, daß wir in einer Welt der Täuschung leben.« (11,40 39) Eine derartige Feststellung hat jedoch DILTHEY nie und nimmer zum Ausgangspunkt seines Denkens machen wollen und müssen. Nicht weil er behaupten wollte, daß wir mit den Begriffen und Formeln, die wir auf die Natur anwenden, das *ansich* der Natur treffen könnten, oder daß dies auf irgend eine andere Art und Weise möglich wäre. Der springende Punkt ist, daß er sich nicht mit der Konsequenz einverstanden erklären konnte, daß wir demnach in bezug auf die Wirklichkeit der Natur, d.h. so wie sich uns die Natur zeigt, von *Schein* sprechen müßten. NIETZSCHE affirmierte SCHOPENHAUERS »Die Welt ist meine Vorstellung« durch eine Radikalisierung dieser Aussage, was mit sich brachte, daß seiner Ansicht nach der eigentliche Phänomenalismus nicht so sehr in der Außenwelt als vielmehr in der Innenwelt gesucht werden muß. Dagegen hat sich DILTHEY bereits sehr früh SCHOPENHAUERS Auslegung des Phänomenalitätsprinzips widersetzt. Das tat er nicht deshalb, weil diese Auslegung im Hinblick auf den Schein an Radikalität zu wünschen übrig ließe, sondern weil sie dem, was tatsächlich geschieht, wenn sich uns etwas darbietet, nicht gerecht werden kann.

Die reale Welt und der Traum gehören für SCHOPENHAUER zu ein und derselben Klasse, da die Form von beiden, dasjenige was sie hervorbringt, der vorstellende Intellekt ist. Im Wesen von beiden findet sich kein entscheidender Unterschied und dem zufolge sehen wir uns nach SCHOPENHAUERS Auffassung dazu gezwungen, »den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum ist«. ¹⁷ Jedoch nach DILTHEYS Ansicht empört sich unser »natür-

17 Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung I, 50. Wohl ist auch für Schopenhauer die Realität der Außenwelt gegeben, und zwar mit der *Totalität* des Charakters der Vorstellung. (45) Der »Streit über die Realität der Außenwelt« ist seiner Ansicht nach die Folge einer Mißachtung dieses Grundsatzes. Faßt der dogmatische Realismus die Vorstellung auf als die Wirkung eines Objekts auf ein Subjekt, was die skeptische Frage herausfordert: ob das Objekt nicht vollkommen anders als die Wirkung ist, dann wird hier nach Schopenhauers Auffassung zu unrecht ein Unterschied zwischen Vorstellung und Objekt gemacht. Vorstellung, Perzeption von Wahrnehmungen und Objekt sind ein und dasselbe. Es gibt kein Objekt an sich, das auf ein Subjekt wirken soll. Das Subjekt erfährt die Wirkung aufgrund der sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit und der darin

liches Gefühl« (XIX, 17) gegen eine derartige Sachvorstellung, die darauf hinausläuft, daß die Dinge unsere *Phänomene* sein würden. Wenn ich einem Berg gegenüber stehe, sehe ich dort nicht meine eigene Wahrnehmung, sondern den Berg selbst. Der Phänomenalismus, d.h. der Gedanke, daß der Berg ein bloßes Phänomen sein soll, ist DILTHEY zufolge die Konsequenz eines ungerechtfertigten *Primats der Vorstellung* im herrschenden Begriff der Wirklichkeit. »Der Traumidealismus ist die Kehrseite der Einschränkung des Begriffs Wirklichkeit auf das Vorstellen.« (XIX, 19) Den Zustand der Wahrnehmung als Ausgangspunkt für die Beurteilung unserer Beziehung zu einem Ding nehmen (was sowohl in der transzendental-idealistischen, als auch in einer materialistisch-psychologischen Vorgehensweise geschieht), bedeutet, daß die lebendige Beziehung, die einen Zusammenhang von Verhältnissen umfaßt, durch ein nachträgliches und darüber hinaus künstliches Verfahren zerbrochen wird. »Das Ding hat seinen Ansatzpunkt darin, daß mein Wille determiniert ist, sonach etwas außer ihm zu setzen gezwungen, daß mein Gefühl affiziert ist in Lust und Leid, sonach sich eines Eindrucks nicht erwehren kann. Mein Intellekt für sich selber könnte in sich verbleibend, nur mit seinen Vorstellungen beschäftigt, gedacht werden. Wille und Gefühl, welche bestimmt werden, haben das, was sie bestimmt, als ein Wirkliches, d.h. Wirkendes für sich.« (XIX, 19)

Auch NIETZSCHE hält in der *Morgenröthe* Nr. 119 daran fest, daß zwischen Wachen und Träumen kein wesentlicher Unterschied besteht. Die einzig wahre Grundlage des Erlebens bildet das süchtige Verlangen der Triebe nach Nahrung. Allerdings treffen wir auf eine derartige Grundlage sowohl beim Wachen als auch beim Träumen.¹⁸ Obgleich auch DILTHEY in den Schriften der neunziger Jahre das Zentrum des Lebens in einem »System von Trieben« bzw. in einem »Bündel von Trieben« gesehen hat (V, 98, XIX, 353), so konnte er sich doch niemals dem Gang von NIETZSCHES Überlegungen anschließen. Ein Grund dafür muß in der frühen Erfahrung gesucht werden, die soeben zur Sprache gekommen ist: der Vermutung, ja der Überzeugung, daß das Sein, die Wirklichkeit, die *tastbare Anwesenheit* der Dinge aus dem *Zusammenhang des Erlebens* entspringt. DILTHEY sah sich vor die Aufgabe gestellt,

enthaltenen intellektuellen Feststellung von Kausalität. Da jedoch außerhalb dieser Vorstellung der Wirkung nichts für die Erkenntnis verbleibt, ist die so erfahrene Welt »vollkommen real«. (*Ebenda*) Allerdings ist es eine andere Frage, ob nicht das ganze Leben ein Traum sein könnte, wie es Dichter und Philosophen seit Sophokles und Plato vermutet haben. Die *Totalität* des Charakters der Vorstellung verbürgt die Realität. Aber der *Charakter der Vorstellung* selbst erlaubt keine strikte Trennung zwischen Wirklichkeit und Traum.

18 Aphorismen, in denen Nietzsche auf den Traumcharakter der Wirklichkeit eingeht: *Morgenröthe* Nr. 115–119, 128, *Die fröhliche Wissenschaft* Nr. 54, 59.

das Elementare des Erlebens intakt zu lassen, d.h. den strukturellen Zusammenhang, der sowohl die Beziehung des Selbst zur *Welt* trägt, als auch die des Selbst in der *Zeit*. Es ist kein Zufall, daß diese beiden Beziehungen im Wort »Erleben« enthalten und auch wiederzufinden sind. »Erleben« heißt im ursprünglichen Sinn: *noch am Leben sein wenn etwas geschieht*.¹⁹ Daß ich das noch erleben kann! Darin liegt zuallererst das Moment der Unmittelbarkeit, das selbst dabei sein. In zweiter Linie deutet das Erlebte, etwas, das man erlebt hat, auf eine gewisse Dauerhaftigkeit. Es geht dabei um etwas, das von Bedeutung ist für das Ganze eines (um den Ausdruck von DILTHEY zu gebrauchen) erworbenen Lebenszusammenhanges. Beide Momente können wir in zwei der drei Teile von DILTHEYS lebensphilosophischem und erkenntnistheoretischem Projekt wiederfinden. Dieses Projekt beinhaltet neben einer psychologischen Beschreibung und Analyse der Struktur des Seelenlebens (das Zusammenspiel von Denken, Fühlen und Wollen) auch das Programm einer Explikation der äußeren Erfahrung, den Zugang zu Dingen und Personen im Bereich der Außenwelt und die innere Erfahrung, den Zugang zum Selbst in der Zeit.²⁰

Für DILTHEY liegt der Beweis für die Existenz der Außenwelt in der Erfahrung eines Widerstandes. Diese Erfahrung erlaubt keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt, da ich in ihr unmittelbar bei den Dingen außer mir bin. (V, 98ff.) Die Anwesenheit des Windes ist eine tastbare Größe, durch den Widerstand, den er bietet, wenn ich auf meinem Fahrrad gegen ihn ankämpfe. Dieser Widerstand wird durch den Willen erfahren. Ich benutze das Fahrrad, um Einkäufe zu machen. Die Geschäfte schließen gleich, und ich möchte nicht zu spät kommen. Allerdings hatte ich nicht damit gerechnet, daß mir ein so starker Wind entgegenweht. Ich muß kräftig in die Pedale treten. Ich erfahre den Widerstand des Windes, weil er meinem Vorhaben entgegensteht. Das Erleben des Windes, die Art, in der ich ihn erfahre und auffasse, ist damit im Grunde eine Sache des ganzen Lebenszusammenhanges. Denn die Empfindung des Widerstandes als solchem ist Sache nicht nur der sinnlichen Wahrnehmung, sie geht auch auf Rechnung des wertenden Gefühls, das in diesem Fall den Wind als einigermmaßen unangenehm erfährt, da die Zeit

19 So auch das niederländische »beleven«. Das Substantiv »beleving« ist, zu Beginn dieses Jahrhunderts, nach dem Beispiel des deutschen Wortes »Erlebnis« gebildet worden und bezeichnet eine bewußte Erfahrung. Vermutlich ebenfalls als ein Resultat der Übersetzung, kennt das Niederländische noch ein zweites Substantiv, »belevenis«, was ein intensives Erlebnis bedeutet.

20 Eine deutliche und aufschlußreiche Einleitung in Struktur und Entwicklung dieses Projekts bietet: Hans-Ulrich Lessing: *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg/München 1984.

drängt und ich dies nicht vorausgesehen hatte. Trotzdem tut mir der Wind auch gut, denn ich bin gerne an der frischen Luft und habe den ganzen Tag im Haus gesessen. Da ich nun in Eile bin, versuche ich verbissen vorwärts zu kommen. Hätte ich etwas mehr Spielraum, dann würde ich den Wind, in aller Freiheit, noch mehr zu mir durchdringen lassen. *Unter der Voraussetzung, daß es seinerseits der Wind zuläßt.* Für DILTHEY liegt in der Widerstandserfahrung, deren Unmittelbarkeit für ihn im Grundwort des Erlebens verankert ist, ausdrücklich diese *Endlichkeit* im Sinne des Angewiesenseins auf und des Abhängigseins von. Die Widerstandserfahrung umfaßt aber auch eine *Unausschöpflichkeit*, die als solche Erfahrungsgegenstand des ästhetischen Erlebens sein kann.

Wie kann nun seinerseits NIETZSCHE behaupten, daß alles Erleben ein *Er-dichten* ist, das Produkt von (unbewußt arbeitenden) schöpfenden Kräften und daß im Erleben an sich, in der mit Lust oder Unlust verbundenen Vorstellung, nichts weiter gelegen ist? Die Antwort muß lauten: weil ein Widerstand, seines Erachtens, nur aufgrund eines Dranges als ein Widerstand erfahren wird. In einem Fragment beruft er sich einmal auf das folgende Bild: »Wer würde ein Streichholz danach abschätzen, daß es in seiner Nachwirkung eine Stadt zerstörte!« (9,11 263) Der Reiz, der Impuls, der von außen kommt, ist unwesentlich. Es kommt darauf an, daß Brennstoff vorrätig ist, kurzum auf das Vermögen, von etwas *getroffen* zu werden. Wo es keinen Drang gibt, kann auch kein Widerstand erfahren werden und sind die Reize gleich Null. Je größer der *Spielraum des Verlangens*, desto intensiver kann die Erfahrung eines Widerstands und der Wille ihn zu überwinden, sein. Die Erfahrung und damit Bewertung und Interpretation eines Widerstandes geht ganz und gar auf das Konto der Triebe und des elementaren Pathos, mit einem Wort, auf einen Willen zur Macht. *Im Erleben selbst liegt nichts.*

Dementgegen geht es DILTHEY im Erleben des Windes um die *tastbare Anwesenheit* des Windes selbst. Seine frühen Entwürfe sind von dem Verlangen durchdrungen, die sinnliche Erfahrung aus der Zwangsjacke des rein vorstellenden Bezugs zu befreien. Den Akt der sinnlichen Wahrnehmung dadurch lebendig machen, daß man ihn aus dem *Spielraum des Daseins* begreift, aus dem Ganzen des Lebenszusammenhanges und nicht allein aus dem Denken (Idealismus), oder einer isolierten Wahrnehmung (Materialismus) heraus; dies ist für ihn »wie das Öffnen eines Fensters, durch welches wir von Luft und Licht dieser Wirklichkeit nur abgesperrt waren.« (XIX, 71) Ein Pendant zu dieser Erfahrung finden wir im künstlerischen Abenteuer der französischen Impressionisten, die in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf eine Konfrontation mit dem Motiv »*en plein air*« schwören. In einem Entwurf aus dem *Aufbau*, den philosophisch außergewöhnlich lehr-

reichen »Kategorien des Lebens«, schreibt DILTHEY: »Ich blicke in eine Landschaft und fasse sie auf. Hier muß zunächst die Annahme ausgeschaltet werden, daß dies nicht ein Lebensbezug, sondern ein Bezug bloßen Auffassens sei. Daher darf man das so vorhandene Erlebnis des Momentes in Bezug auf die Landschaft nicht Bild nennen. Ich wähle den Ausdruck »Impression«. Im Grunde sind mir nur solche Impressionen gegeben. Kein von ihnen getrenntes Selbst und auch nicht etwas, von dem es Impression wäre. Dies Letztere konstruiere ich nur hinzu.« (VII, 229)

Während NIETZSCHE das Primat auf ein organisches System von Trieben legt, geht es DILTHEY im Primat des Erlebens um einen Lebenszusammenhang, der auf keine der Komponenten zurückgeführt werden darf und *strikt aus sich selbst heraus zur Sprache gebracht werden muß*. Strikt aus sich selbst heraus, d.h. also nicht aus dem Primat der Vorstellung und des Denkens heraus – was beinhaltet, daß die traditionellen Kategorien hier nicht angewendet werden können, sondern daß sie erst aus diesem Lebenszusammenhang heraus in ihrem spezifischen Sinn zu verstehen sind.²¹ Dabei war für DILTHEY die Erfahrung entscheidend, daß das Primat der Vorstellung im modernen Denken zu einer Verstümmelung der natürlichen Erfahrung der Wirklichkeit geführt hat, die seiner Auffassung nach im Grunde keine Vorstellung, sondern Erleben ist. Aus dem Zusammenhang, der mir selbst im Erleben gewahr ist, wird deutlich, daß und wie ein Ding in seinem Gegebensein kein Phänomen, sondern eine »Tatsache« des Bewußtseins ist, etwas faktisches und unumstößliches.

Die Beziehung zum Selbst in der Zeit bei DILTHEY

Zum Rätsel des Lebens gehört für DILTHEY jedoch nicht allein die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Außenwelt, sondern ebenso sehr auch die Frage nach dem Zusammenhang des menschlichen Lebens in der Zeit, d.h. wie der Mensch durch die Zeit hinweg eine historische Identität aufbaut und bewahrt. Es ist vor allem diese Fragestellung, die grundlegend für DILTHEYS Überzeugung ist, daß der zu explizitierende strukturelle Zusammen-

21 So hat z.B. der Substanzbegriff, Dilthey zufolge, seinen Ausgangspunkt im Erlebnis des Selbstbewußtseins. Dessen Quelle ist nicht die bloße Einbildung, sondern das Erlebnis oder die Grunderfahrung eines Lebenszusammenhangs. Eine derartige, dem Leben selbst entspringende Abstraktion dennoch als den Grund für die Erklärung des Lebens zu betrachten, heißt die Sache auf den Kopf zu stellen. Vgl. hierbei vor allem den Text *Leben und Erkennen*. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre (ca. 1892/93) aus Band XIX der *Gesammelten Schriften* (333–388).

hang *unableitbar* ist. DILTHEYS Besinnung auf die Zeit ist mangelhaft geblieben und auch zu spät in Angriff genommen worden. Wie bereits festgestellt, hat er in den neunziger Jahren das Bündel von Trieben als Zentrum des Lebens betrachtet. Was möglich war, da auch für ihn das Paradigma von Reiz und Bewegung, das Empfangen und Verfolgen eines Willensimpulses und damit die Beziehung zur Außenwelt in einem primär biologischen Sinn, innerhalb seiner Besinnung auf das Leben immer wieder einen maßgebenden Ausgangspunkt gebildet hat.²² Ebenso sehr gilt freilich für die Kategorien Essentialität, Bedeutung und Sinn, daß sie das Zentrum der Lebensstruktur bilden, aber dann sind sie noch nicht so durchdacht worden, daß das Primat des genannten Paradigmas durchbrochen werden kann. Erst in den späten Entwürfen des *Aufbaus* gelangt DILTHEY dazu, als die erste kategoriale Bestimmung des Lebens die »Zeitlichkeit« anzuführen. Dem liegt die Einsicht zugrunde, daß das *Verstehen von Bedeutung* nur auf der Basis des *Erlebens von Zeit* möglich ist. (VII, 192) Dadurch ist er in der Lage, erstmalig, das vollkommen einzigartige und rätselhafte dieser Gegebenheit aufzeigen zu können.

Wesentlich für das menschliche Leben, so DILTHEY, ist eine Beziehung des Teils zum Ganzen »die wir nur hier so erfahren, nicht aber aus der Natur, auch nicht an den Naturobjekten, die wir als lebendig, als organische Lebewesen bezeichnen«, nämlich die der *Bedeutung*. (VII, 229) »Darf ich den Kamm haben?« Eine einfache Frage wie diese beinhaltet, wenn ich sie verstehen will, daß ich weiß, was ein Kamm ist, vermutlich auch, wo sich der Kamm befindet und das ich gebeten werde, ihn jemandem zu geben, der sich gerne kämmen möchte. Das Verstehen von Bedeutung setzt den Zugang zur Vergangenheit in der Erinnerung voraus, eine Gegenwart, die mit Vergangenheit gefüllt ist, aber auch einen Bezug auf die Zukunft, auf etwas, das sich noch nicht erfüllt hat, in der Form eines Wunsches oder einer Erwartung. Bestimmend für den erstaunlichen Umstand, daß fortwährend alles vergeht und sich trotzdem ein Zusammenhang bildet, der dem Leben eine Einheit gibt (nämlich der Zusammenhang von *Bedeutungen*, die Ereignisse für ein *Selbst* haben) ist die *Zeit*. Zum Grund der Ansprechbarkeit eines Selbst gehört die Zeit. Zwar gilt immer noch, daß die Zeit für uns »vermöge der zusammenfassenden Einheit unseres Bewußtseins« da ist. (VII, 192) Aber dessen ungeachtet formuliert DILTHEY den anfänglichen »Bewußtseinssatz« in einen »Erlebnissatz« um, der da lautet: »Alles, was für uns da

22 Vgl. Otto Pöggeler, in seiner Studie *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit*: »Dilthey vollzieht den konsequenten Übergang zur Hermeneutik deshalb nicht, weil er das Leben als ein in sich zentriertes nimmt, das sich in der Auseinandersetzung mit der Umwelt bildet und sich zu immer neuen Totalisierungen aufstufte.« in: *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), 138.

ist, das ist es nur als ein solches in der Gegenwart Gegebenes«. (VII, 230) Er behauptet, daß diese Bestimmung umfassender ist, da sie nun auch das Nicht-Wirkliche beinhaltet, dasjenige was aus der Vergangenheit erinnert und in bezug auf die Zukunft erwartet wird.

Allerdings ist mit der Zeitlichkeit, jedenfalls dem Zeitkontinuum der Gegenwart, ein Element gegeben, von dem DILTHEY sagen muß, daß es »nicht unterschieden besessen wird«. Es entzieht sich den Unterscheidungen des Logos. Bemerkenswert, aber auch nur konsequent, ist es, daß er dann zur eigenen Überlegung, in Klammern, sofort die Frage hinzufügt: »NB: kann man sagen: besessen wird?« Das ist NIETZSCHES Frage aus dem »Genius der Gattung«. In der *Breslauer Ausarbeitung* wurde noch behauptet, daß das menschliche Leben im Selbstgefühl, im Kern des Selbstbewußtseins »seine eigene Zuständigkeit besitzt«. (XIX, 160) Da nun aber die Zeitlichkeit, als Voraussetzung der Möglichkeit des Verstehens von Bedeutung, zur ersten kategorialen Bestimmung geworden ist, stellt sich die Frage, ob hier noch von Worten wie *Besitz* die Rede sein kann. Das Erleben ist »ein qualitatives Sein« und nicht nur ein Haben. Es ist ein Sein, das durch einen doppelten Bezug gekennzeichnet ist: »ich bin und ich habe«. DILTHEY erläutert dies anhand des folgenden Beispiels. Ich erhalte die Nachricht, daß jemand gestorben ist. Diese Nachricht *habe* ich. Jedoch von der Traurigkeit, die mich daraufhin überfällt, kann ich strikt genommen nicht sagen, daß ich sie *habe*. Ich stelle fest, daß ich traurig bin. Dieses Sein weist auf eine Realität, nämlich auf die des historischen Lebenszusammenhanges, der in der Zeitlichkeit beruht. (VII, 231) Aber nochmals, kann man von der Zeitlichkeit sagen, daß man sie *besitzt*? Und von diesem *Sein*, daß es ein, sei es lebendiges, Auffassen ist?²³

Vorläufige Schlußfolgerung

Was ist nun im Hinblick auf die Problematik des gegenseitigen Vorwurfes eines ungerechtfertigten Vertrauens in die Introspektion gewonnen? NIETZSCHES Kritik ist in weitgehendem Maße zutreffend, jedoch weniger vernichtend, als es zunächst den Anschein hatte. Die Kritik trifft DILTHEYS Konzeption des Strukturzusammenhangs des Lebens insoweit, als sie das Primat des Bewußtseins problematisiert und sich die Frage auftut, ob nicht die Leh-

23 Eine Kategorie des Lebens ist für Dilthey eine »Art der Auffassung«, die ausgehend vom Strukturzusammenhang auch immer einen »Lebensbezug« umfaßt. Jede »Aussageform« ist zugleich eine »Lebensform«. In diesem Sinn kann Dilthey auch »Zeitlichkeit« eine kategoriale Bestimmung nennen. (VII, 192)

re der drei Vermögen, infolge dieses cartesianischen Primats, undurchdacht aus der Tradition übernommen worden ist. Was sie jedoch nicht erfaßt, ist DILTHEYS Urintuition hinsichtlich eines Strukturzusammenhanges, der in bezug auf die Art der Verhältnisse, die in ihm eine Wechselwirkung eingehen, durch *Totalität* (die Gesamtheit der Gemütskräfte und ihr inhärenter Zusammenhang), *Korrelativität* (das aufeinander Bezogensein von Selbst und Außenwelt), *Kontinuität* (der Aufbau des Selbst in der Zeit) und *Faktizität* (das Denken vermag nicht hinter das Leben zurückzugehen) gekennzeichnet ist.²⁴

Im wesentlichen macht diese Kontroverse deutlich, daß das *Selbst*, als das am meisten Vertraute und Selbstverständliche, als dasjenige, was sich aber gerade deshalb am allerschwersten erkennen läßt – eben weil es so nahe gelegen ist, die Entwicklung einer besonderen (immer wieder neu ansetzenden) Methode nicht aus-, sondern gerade einschließt.²⁵ Für NIETZSCHE ist das, ausgehend von der Zurückführung des Erlebens auf interpretierende und wertende Impulse, seine Methode der *Genealogie*. Diese Methode, als auch ihr Sinn, werden von DILTHEY – bei NIETZSCHE – verkannt. Seinerseits wird DILTHEY von NIETZSCHE falsch beurteilt, hinsichtlich der Bedeutung, die er einer besonderen *Erschließung des Elements des Erlebens an sich* zuerkennt, zu welchem Zweck DILTHEY die Idee einer *beschreibenden und zergliedernden Psychologie* entwickelt hat. Diese Psychologie präludiert auf die Methode der Phänomenologie, die bei HUSSERL ausdrücklich eine methodische Reduktion beinhaltet, welche besagt, daß der Blick zurückgeführt werden muß von – und gelöst werden muß aus – der vertrauten, sogenannten natürlichen Einstellung.²⁶

Was die Kritik von DILTHEY an NIETZSCHE anbelangt, so ist festgestellt worden, daß sie nicht scharf genug und unzureichend begründet ist. Jedoch spielt DILTHEY darum den Ball nicht einfach zurück, wenn er seinerseits NIETZSCHE den Vorwurf einer unhistorischen und deshalb naiven Introspektion macht. DILTHEYS Kritik gründet sich auf seinen Entwurf des Strukturzusammenhangs des Lebens, der vermittels einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie den Weg der »inneren Erfahrung« zugänglich machen soll und daran anschließend auch an der Geschichte und der historischen

24 Siehe zu diesen Bestimmungen: Frithjof Rodi: *Dilthey's Kritik der historischen Vernunft – Programm oder System*, in: *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), 140–155.

25 Vgl. Misch in oben angeführtem Artikel: »Es ist klar, daß mit der Forderung, die Philosophie mit der Geschichte zu verbinden, noch nicht das Entscheidende gesagt ist: auf den methodischen Weg, der zu dieser Verbindung eingeschlagen wird, kommt es an.« (388)

26 Daher spricht auch Dilthey ausdrücklich von einer Dimension, die nicht aufgeföhrt, sondern nur erschlossen werden kann. (VII, 230; vgl. XIX, 75)

Überlieferung, dem Weg des »Verstehens«, geprüft werden kann.²⁷ DILTHEY zufolge hätten beide Wege NIETZSCHE zu der Einsicht bringen können, daß er in seinem Begriff des Lebens als Wille zur Macht, *einen einseitigen Lebensbezug, den des Überwindens von äußerlichen Widerständen*, zentral gestellt hat und deshalb auch nur eine einseitige Gestalt aus der Geschichte, die des CESARE BORGIA, in den Vordergrund gerückt hat. Auf der anderen Seite ist jedoch ebensosehr die Vermutung erlaubt, daß NIETZSCHES *Untergang* in seinem Erleben und die kritische Besinnung auf die Art des europäischen Denkens, die daraus resultiert, eine historische Dimension eröffnet, die weitgehende Implikationen für DILTHEYS Entwurf mit sich bringt. Denn zieht NIETZSCHE mit seiner Lehre des Willen zur Macht nicht möglicherweise die letzte Konsequenz aus der Art der Bezüge, wie sie mit dem Primat des *auffassenden Bewußtseins* und der damit zusammenhängenden Lehre der drei *Vermögen* gegeben sind? Rührt NIETZSCHE hier nicht am Grund der *Indifferenz*, die letztendlich DILTHEYS Entwurf zu durchziehen scheint? DILTHEY begreift das Fühlen anhand des Schemas von Lust und Unlust als ein Bewußtseinsvermögen. Im Fühlen wird ein Wert bestimmt: ob etwas positiv oder negativ für das Leben ist. (VII, 299) Aber was kann er dann NIETZSCHES Schlußfolgerung gegenüberstellen, daß der Wert nichts anderes als ein Machtquantum ist? (13,14 8) Auch für DILTHEY ist das Leben, ausgehend vom Primat des Erlebens, um willen des Lebens selbst. NIETZSCHE macht jedoch deutlich, daß sich im Erleben an sich eine Aneignungstendenz verbirgt, die das Erleben ausraubt. DILTHEY schreibt noch in aller Unschuld: »Das Auffassen schöpft so das im Gegebenen uns Zugängliche immer mehr aus.« (VII, 127)²⁸ Bezüglich des Grundzuges dieses Auffassens beharrt NIETZSCHE resolut auf dem Willen zur Macht.

Vermutlich kommt der entscheidende Hinweis, was DILTHEYS Besinnung auf den Strukturzusammenhang des Historischen betrifft, von seinem Freund GRAF YORCK VON WARTENBURG, der ihn einmal, in der Periode, in der DILTHEY zu sehr ins Biologische abzugleiten drohte, darauf aufmerksam machte, daß die Hauptsache darin bestehen muß, die »generische Differenz« zwischen dem Ontischen und dem Historischen herauszuarbeiten.²⁹ Daß DILTHEY einen Schlüssel zu diesem Problem in Händen hatte, zeigt sich am Denken von HEIDEGGER, in dem die Phänomene »Bedeutung« und »Zeitlichkeit«, die beim späten DILTHEY in das Zentrum des Lebenszusammenhanges

27 »Innere Erfahrung und Verstehen sind zwei Vorgänge, in welchen geistige und geschichtliche Welt gegeben sind.« (VIII, 87).

28 Vgl. VII, 131, 161.

29 Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897. Halle 1923, 191 (Brief vom 21.10.1895).

gerückt werden, der Anlaß für eine radikale Neuinterpretation der innerhalb des Zusammenhanges waltenden Beziehungen sind. Aber dazu war zugleich die Wiederholung einer Frage notwendig, die bei DILTHEY noch in der Grunderfahrung, die wir anzudeuten versucht haben, zurückbleiben mußte: die *Seinsfrage*. Diese beinhaltet für HEIDEGGER die Wiederbesinnung auf das Denken der Griechen, insbesondere auf das Denken von ARISTOTELES, der die praktischen Bezüge, welche DILTHEY in die philosophischen Überlegungen einbeziehen wollte, nicht einfach als bewußtes und lebendiges Auffassen (von Werten und Zielen), sondern als ein *alétheuein* verstanden hat, als ein *ins Offene bringen und halten*.

Zwischen ARISTOTELES und KANT klafft ein Abgrund, bemerkt HEIDEGGER. Phänomen im griechischen Sinn ist keine Vorstellung des Bewußtseins, sondern das erscheinende Ding selbst.³⁰ DILTHEY mag sich nun, nach Auffassung des späten HEIDEGGER, mit seiner »Lebens«-Philosophie selbst außerhalb des Bereichs der Seinsfrage, »in der echten Gestalt der bisherigen Leitfrage« aufhalten,³¹ zur Grunderfahrung seines Denkens zählt eine Erkenntnis, die für den jungen HEIDEGGER vielleicht maßgeblicher gewesen ist, als jede andere Einsicht: das eine unverstümmelte Erklärung der lebendigen Erfahrung – daß der Berg vor mir nicht meine eigene Wahrnehmung, sondern das Ding, der Berg selbst ist (XIX, 19) – einen radikalen Begriff des Strukturzusammenhanges und der Entwicklung des historischen Lebens voraussetzt.³²

30 Martin Heidegger: *Vier Seminare*. Frankfurt a.M. 1977, 66.

31 Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Band 65. Frankfurt a.M. 1989, 218.

32 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1977, 46, 209, 397 u.f.