

Dilthey statt Nietzsche – eine Alternative für Heidegger?

Ein Beitrag zum Thema „Lebensphilosophie und Phänomenologie“

1. Die Ausgangssituation

Martin Heidegger ist wahrscheinlich jener Philosoph des 20. Jahrhunderts, von dem die stärksten Wirkungen ausgehen – in Zustimmung wie Ablehnung. Es gibt immer noch nicht wenige „Heideggerianer“ und wohl noch mehr Gegner Heideggers. Umstritten sind seine spärlichen Rechtfertigungsversuche für die Zeit nach 1933, ein Streitfall ist der Zusammenhang zwischen der Biographie des Autors und seinem alle Dimensionen sprengenden Werk. Es gibt Interpreten, die meinen, die Wurzeln von Heideggers Option für seine politische Dummheit¹ seien schon in *Sein und Zeit* erkennbar; andere stellen jeden Zusammenhang von Leben und Werk in Abrede. Karl Jaspers bringt es in einem Brief an Hannah Arendt auf den Punkt: „Lässt sich in Heideggers Philosophie ein Grund seiner politischen Urteile und Handlungen finden?“²

In seinem ersten Heideggerbuch geht Otto Pöggeler dem „Denkweg“ Heideggers nach³ – einem Weg also. Später zieht er den Plural „Wege“ vor und modifiziert sein Auslegungsverfahren. Mit Ute Guzzoni ist ihm „fraglich geworden, wie weit die Beschäftigung mit Heidegger noch ausgehen kann von dem, was er selbst wollte und suchte; zum Gespräch über Heidegger gehören neben dem interpretierenden Annehmen seiner Gedanken auch die kritische Prüfung und der Widerspruch“⁴.

Nun entstehen Wege im Gespräch mit Vorgängern und Zeitgenossen. Zu diesen zählt nach Heideggers eigenem Urteil unter den Philosophierenden wohl nur Jaspers. Die Vorgänger findet er unter den großen Denkern des Abendlandes, unter ihnen Nietzsche; kurzzeitig, doch stets mit Reserven gehört sein Interesse auch Dilthey. Dieser wird von Heideggeradepten oft einseitig durch die Brille des Meisters gesehen – eine Sichtweise, die ihrerseits durch eine bestimmte Nietzsche-Lektüre geleitet ist.

Zuvor zum Vergleich die äußeren Lebensdaten. Nietzsche: 1844-1900 – sein waches Leben endet Anfang 1890; Dilthey: 1833-1911; Heidegger: 1889-1976. Biographisch fällt der kirchliche Umkreis auf: Dilthey wie Nietzsche Pastorensöhne, Heideggers Vater katholischer Mesner, alle drei beginnen mit einem Theologiestudium: Nietzsche 2 Semester, Heidegger 2 Jahre, Dilthey legt nach 4 Jahren das theologische Examen ab: „der Sicherheit wegen, besonders aber des Anstandes halber, den schon seine [des Vaters] Stellung forderte“, wie er dem Wiener Freund und später bekannten Germanisten Wilhelm Scherer schreibt – der Vater, Maximilian Dilthey, war immerhin Hofprediger⁵.

* Wo nicht anders angegeben, wird, jeweils mit Band- und Seitenzahl, Nietzsche nach der Kritischen Studienausgabe („KSA“), Dilthey nach den Gesammelten Schriften („GS“) und Heidegger nach der Gesamtausgabe („GA“) zitiert.

1 Heidegger soll einer „nahe befreundeten Schülerin“ gesagt haben, jenes politische Auftreten sei „die größte Dummheit seines Lebens gewesen“. Heinrich Wiegand Petzet: Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976. Frankfurt 1983, 43.

2 Hannah Arendt, Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969. Hg. v. von Lotte Köhler und Hans Saner. München 1993, 665.

3 Otto Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1990.

4 Otto Pöggeler: Neue Wege mit Heidegger. Freiburg, München 1992, 167.

5 Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870. Zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey. Leipzig, Berlin 1933, 281. – Zu „Leben und Werk“ Diltheys vgl. Joachim Thielen: Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert. Würzburg 1999, 7-81.

Während das Verhältnis Heideggers zu Nietzsche Gegenstand vieler und oft kontroversieller Debatten war und ist, scheint es im Fall Heidegger-Dilthey lange Zeit eher um eine Sache philologischer Heidegger- bzw. Diltheyforschung zu gehen. Inzwischen hat sich dieser Zustand nicht zuletzt durch zahlreiche Veröffentlichungen im Dilthey-Jahrbuch entscheidend verbessert. An dieser Stelle sei daher ausdrücklich beklagt, dass ein so wichtiges Publikationsorgan sein Erscheinen eingestellt hat.

Ein Hauptgrund für jene einseitige Gewichtung liegt freilich vor allem darin, dass Umfang wie Intensität von Heideggers Interpretationen zu Nietzsche die zu Dilthey bei weitem überragen. Die Gesamtausgabe der Schriften Heideggers enthält fünf teils sehr umfangreiche Vorlesungen über Nietzsche sowie die beiden auf diesen Vorlesungen basierenden Bände *Nietzsche I* und *II* - von weiteren Arbeiten zu und Hinweisen auf Nietzsche ganz zu schweigen. Dilthey wird in den frühen Freiburger Vorlesungen zwar mehrfach genannt, doch findet eine ausführlichere Auseinandersetzung nur ein einziges Mal statt: in der Vorlesung vom SS 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59).

Hinzu kommen die sogenannten Kasseler Vorträge, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung* - 10 Vorträge, die im April 1925 in Kassel gehalten wurden. Bis zum Erscheinen von Frithjof Rodis Aufsatz im *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87)⁶ wussten die wenigsten, dass es sie überhaupt gibt, ediert wurden sie in Band 8 dieses Jahrbuchs (1992-93).

Ein Bedenken soll nicht unerwähnt bleiben: Sowohl das Dilthey-Kapitel in GA 59 als auch die Kasseler Vorträge sind nur in Nachschriften überliefert: GA 59 (149-174) in der von Oskar Becker (er folgt Heidegger als Assistent Husserls nach), die Kasseler Vorträge in Walter Bröckers Nachschrift (Heidegger selbst stellt ihn als einen seiner „drei tüchtigsten Schüler“ an die Seite von Hans-Georg Gadamer und Gerhard Krüger [GA 16, 392]).

Einer größeren Leserschaft sind lange Zeit nur die auf Dilthey bezüglichen Hinweise aus *Sein und Zeit* bekannt. Im selben Jahr wie Heideggers erstes Hauptwerk, 1927, erscheint auch der Band 7 von Diltheys *Gesammelten Schriften*. Man wird Rodi wohl zustimmen, wenn er meint, es sei „müßig, darüber zu spekulieren, wie *SuZ* ausgesehen hätte, wenn [...] Heideggers Dilthey-Lektüre [...] auch schon den 7. Band mit den Fragmenten über die Lebenskategorien hätte miteinbeziehen können“⁷.

Nun ist aber nach dem hier zitierten Aufsatz Rodis genau ein Jahrzehnt später, 1996, die Freiburger *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29) als GA 27 erschienen. Heidegger hätte damals Gelegenheit gehabt, auf jenen Band 7 Bezug zu nehmen. Er tut es nicht und zieht stattdessen Diltheys Abhandlung von 1907, *Das Wesen der Philosophie*, heran – es ist wohl ein Indiz dafür, dass er am weiteren Erscheinen der *Gesammelten Schriften* kaum noch interessiert ist.

Spätere Erwähnungen Diltheys – gerade auch aus der Zeit intensiver Beschäftigung mit Nietzsche – gehen kaum über Randbemerkungen hinaus - das Kapitel „Dilthey“ ist *ad acta* gelegt. In einem Brief vom November 1945, in dem es u. a. um Berufungsfragen geht, schreibt Heidegger mit Bezugnahme auf Otto Friedrich Bollnow – bekanntlich der Verfasser eines überaus wirksamen Buches über Dilthey⁸ -: „[...] zuviel ‚Existenzphilosophie‘ und ‚Dilthey‘ ist auch nicht gut.“ (GA 16, 407)

6 Jetzt in: Frithjof Rodi: Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt 1990, 102-122.

7 Rodi (FN 6) 120.

8 Otto Friedrich Bollnow: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Stuttgart u. a. ³1955 (Erstveröffentlichung 1936).

Pöggeler weist auf einen anderen, früheren Brief Heideggers hin, der die biographische Seite von dessen Hinwendung zu Nietzsche besonders hervorhebt. Am 24. Juli 1931 schreibt Heidegger an Jaspers: „Eigene ‚Schüler‘ habe ich nicht und wünsche eigentlich etwas anderes. Ich habe an Brock gedacht [...]“⁹. Pöggeler erinnert daran, dass sich genau zu dieser Zeit Gadamer über Platon bei Heidegger habilitiert, und stellt fest: „[...] diesen Weg wollte Heidegger nicht mehr gehen; er nahm von Göttingen her Werner Brock als Assistenten an, weil dieser sich über Nietzsche habilitiert hatte.“¹⁰ Und der etwas sarkastische Zusatz: „Diese Wahl ist Heidegger dann auf das Butterende gefallen: 1933 musste Brock (von jüdischer Herkunft) Deutschland verlassen.“¹¹

Im WS 1936/37 beginnen Heideggers Nietzschevorlesungen. Schon seit 1935 ist er „Mitglied des ‚Wissenschaftlichen Ausschusses der historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe Nietzsches‘ (HKA) im Nietzsche-Archiv Weimar“ – eine Mitwirkung, die „durch großes Engagement gekennzeichnet“ ist¹². Ende 1942 kommt es aber zum Bruch, darüber soll hier nicht weiter berichtet werden¹³.

In Heideggers Entscheidung *für* Nietzsche und (zumindest stillschweigend) *gegen* Dilthey sehe ich einen prinzipiellen Vorgriff auf Bestimmung und Möglichkeiten des Philosophierens. Ich möchte zeigen, dass damit auch und gerade aus *philosophischer* Perspektive dem *biographischen* Versagen auf dem Feld des *Politischen* maßgeblich Vorschub geleistet wird.

Im Folgenden wird zunächst Heideggers Interesse an Dilthey zur Sprache kommen – ein Interesse, das aber von Anfang von Kritik begleitet ist. Ein Vergleich zwischen den beiden Philosophen nimmt ihre Begriffe der Hermeneutik bzw. des Verstehens als *tertium comparationis*, daran schließen sich einige Hinweise auf Heideggers zögernde Annäherung an Nietzsche. Am Ende wird die Frage des Titels dieser Überlegungen nochmals aufgenommen, inwiefern und ob überhaupt Dilthey eine Alternative zu Nietzsche sein konnte und im Für und Wider zu Heidegger vielleicht immer noch sein kann.

9 Martin Heidegger, Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963. Hg. v. Walter Biemel und Hans Saner. Frankfurt; München, Zürich 1990, 140.

10 Otto Pöggeler: Heidegger und Nietzsche. Auf einen falschen Weg gebracht? in: *Aletheia* 9/110 (1996) 22-23; 22. - „Dr. Werner Brock war von 1931-33 Assistent Hs und emigrierte dann mit Hs Unterstützung nach England (Cambridge).“ Anm. d. Hg. in Heidegger, Jaspers (FN 9) 254.

11 Pöggeler (FN 10) 22.

12 Marion Heinz, Theodore Kisiel: Heideggers Beziehungen zum Nietzsche-Archiv im Dritten Reich, in: Hermann Schäfer (Hg.): *Annäherungen an Martin Heidegger*. Frankfurt, New York 1996, 103-136; 103.

13 Dazu Heinz, Kisiel (FN 12) 127 ff.

2. Interesse und Kritik Heideggers an Dilthey

Heideggers von Grund auf zweideutiges Verhältnis zu Dilthey lässt sich mit zwei Sätzen aus *Sein und Zeit* charakterisieren: „*W. Diltheys* Forschungen werden durch die ständige Frage nach dem ‚Leben‘ in Atem gehalten. [...] Freilich zeigen sich hier auch am stärksten die Grenzen seiner Problematik und der Begrifflichkeit, in der sie sich zu Wort bringen musste.“ (GA 2, 62 f)

Dazu ergänzend eine Stelle aus den *Kasseler Vorträgen*. Nach Hegel, sagt Heidegger, sei „die Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Seins“ erstorben. Erst Dilthey habe, zusammen mit dem Grafen Yorck, „ein eigentlich radikales Bewußtsein um dieses Problem“. („Leben“ und „geschichtliches Sein“ werden als Synonyme gebraucht, Diltheys Anliegen besteht ja darin, das Leben in seiner Geschichtlichkeit zu begreifen.) Dann aber meldet sich sogleich wieder Skepsis: „Wir fragen, ob er das Problem gelöst hat, ob seine philosophischen Mittel überhaupt so waren, daß er es lösen konnte.“¹⁴

Die Zweideutigkeit liegt darin, dass Heidegger Diltheys Thema, die Geschichtlichkeit des Lebens, völlig bejaht, Diltheys Möglichkeiten zu einer begrifflichen Aneignung jenes Themas aber in Zweifel zieht. Dieser habe, sagt er an anderer Stelle, „einen sicheren Instinkt“ besessen, „aber er musste mit unzureichenden methodischen und begrifflichen Mitteln arbeiten“ (GA 61, 7).

Heideggers eigener Ansatz von den frühen Freiburger Vorlesungen bis hin zu *Sein und Zeit* liegt in der Explikation der Faktizität, d. h. dem Nachweis der Unhintergebarkeit des Lebens. Das „Erleben des Daseins in seiner Intimität, Fülle und Dunkelheit“ ist ein „Urphänomen“ (GA 59, 23). Leben kann nie zur völligen Durchsichtigkeit gebracht werden. In diesem Befund stimmen Heidegger und Dilthey überein, in der Durchführung der Aufgabe trennen sich ihre Wege.

Heidegger versteht seine Explikation der Faktizität des Lebens als Hermeneutik¹⁵. Doch versteht er darunter etwas von der Tradition ziemlich Verschiedenes – auch und gerade von der durch Schleiermacher und dessen Biographen Dilthey bestimmten Überlieferung des 19. Jahrhunderts. Heidegger behauptet sogar, diese beiden hätten der Hermeneutik Wesentliches genommen. Schleiermacher habe sie auf eine Kunstlehre des Verstehens reduziert und Dilthey „in verhängnisvolle[r] Beschränkung seiner Position“ auf eine „Methodologie der historischen Geisteswissenschaften“ (GA 61, 14). Wenn man diesem Befund zustimmt, dann fragt sich, was von der Hermeneutik noch übrig bleibt. Doch gerade in dem, was „übrig“ bleibt, liegt nach Heideggers Auffassung deren ursprünglicher Sinn: die Selbstausslegung der Faktizität. Darin „bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein.“ (15)

Schleiermacher, vor allem aber Dilthey, gehen demnach darin fehl, dass sie an die Hermeneutik einen völlig unpassenden Maßstab anlegen: den von Objektivität und Wissenschaftlichkeit. Damit verkennen sie die Eigenart geschichtlichen Daseins. In Diltheys „Tendenz auf Erkenntnis (im theoretischen Sinn), auf letzte Erfassung“ (GA 59, 170) liege ein wesentliches Versäumnis: das „Vergessen des *unum necessarium*, des aktuellen Daseins“ (169).

In Diltheys Absicht liegt dies nicht. Er schreibt an Yorck von Wartenburg – den Heideg-

14 Martin Heidegger: Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung, in: Dilthey-Jahrbuch 8 (1992-93) 142-177; 147.

15 „Der Ausdruck *Hermeneutik* soll die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen.“ GA 63, 9.

ger in *Sein und Zeit* bekanntlich noch über Dilthey stellt: „Die Philosophie ist eine Aktion, welche das Leben dh. das Subjekt in seinen Relationen als Lebendigkeit, zum Bewußtsein erhebt und zu Ende denkt.“¹⁶ Entspricht dies aber nicht auch – sieht man von terminologischen Unterschieden ab – der Absicht Heideggers?

Die als „Hermeneutik“ charakterisierte Selbstausslegung der Faktizität bringt das Dasein vor sich selbst. Dilthey seinerseits „erhebt“ das Subjekt zum Bewusstsein. Doch ist das Subjekt „als Lebendigkeit“ etwas wesentlich Anderes als Heideggers geschichtliches Dasein? Freilich: Die Formulierung, das Subjekt zum Bewusstsein zu bringen und „zu Ende“ zu denken, weckt die Erwartung auf „letzte Erfassung“ und kommt damit Heideggers Kritik entgegen. Doch ist noch offen, was Dilthey mit dem „Letzten“ eigentlich meint, und ebenso offen ist, ob damit schon das „unum necessarium“ vergessen wurde.

Um dieser Frage näher zu kommen, gehe ich zunächst auf den Unterschied in den verschiedenen Deutungen der Hermeneutik ein. Die von Heidegger zielt darauf ab, das Dasein vor sich selbst zu bringen. Dieses Vorhaben setzt aber voraus, dass das Leben – oder wie es bereits 1920 heißt¹⁷: das Dasein – zunächst nicht bei sich selbst ist. Dies enthält die positive Anweisung: „eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden“ (16), und zugleich die kritische Aufgabe: „der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen“ (GA 63, 15).

Diltheys Hermeneutik scheint nun in der Tat auf etwas anderes abzu zielen. Im vorhin zitierten Brief an Yorck heißt es: Schleiermacher „wußte, daß das in uns Liegende [...] in seinen größten Gestalten nacherlebt (Hermeneutik) sein will.“¹⁸ Menschliches Erleben ist in einen „Zusammenhang“ hineinversetzt. Dieser kommt in den größten Gestalten der Geschichte, der Politik, der Kunst, der Religion und der Wissenschaften zu gültigem Ausdruck.

Dilthey fasst hier Disparates auf einer Ebene zusammen, was Heidegger unmöglich wäre: Geschichte und Politik, Kunst und Religion und dazu gar noch die Wissenschaften, die für Heidegger „kein ursprüngliches Geschehen der Wahrheit“ ist (GA 5, 49). In dieser Gleichstellung ganz verschiedener „Kultursysteme“ – so Diltheys Bezeichnung (vgl. GS VII, 265) – liegt ein wesentliches Motiv für Heideggers Distanzierung; nicht zuletzt auf Grund der aus seiner Perspektive erfolgten Nivellierung von Kunst und Religion.

Nach Dilthey liegt die Aufgabe der Philosophie darin, solche Einsichten zu bewahren und weiter zu geben. Doch nur wenige Menschen können sich zur Höhe genialer Interpreten erheben; selbst der detaillierte Nachvollzug überfordert sie. Hier hat die Hermeneutik ihre Stelle: „Gewiß ist das am meisten für die eigene Auslegungskunst Anregende die Berührung mit dem genialen Ausleger oder seinem Werk. Aber die Kürze des Lebens fordert eine Abkürzung des Wegs durch die Festlegung gefundener Methoden und der in ihnen geübten Regeln. Diese Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik.“ (GS V, 333)

16 Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897. Halle 1923, 247.

17 „Der Mensch kann *da sein*, Dasein haben, ohne zu existieren.“ (GA 59, 82; vgl. 65 „ein bestimmtes aktuelles Dasein“, „Bezug eines bestimmten konkreten Daseins“.)

18 Das Zitat lautet vollständig: „[Schleiermacher] wußte, daß das in uns Liegende, der auf ein als transcendent in der Symbolisierung anzusprechende Zusammenhang, von dem der Mensch sein will erlebt, in seinen größten Gestalten nacherlebt (Hermeneutik) sein will. Den Philosophen macht dann aus (φρονησις, sokratische Schule), ihn zum Bewußtsein zu erheben und die in ihm liegenden Konsequenzen zu Ende zu denken.“ Dilthey, Yorck (FN 16) 247.

Lässt man sich auf Heideggers Spielregeln ein, ist klar: Diese Hermeneutik ist ihrem eigensten Verständnis nach „nicht ursprünglich“. Sie wäre es nach Heideggers Auffassung nur dann, wenn sie streng im Bereich der Selbstbesinnung bliebe. Statt dessen erwartet sie wesentliche Impulse von fremdem Dasein und dessen interpretatorischen Leistungen. Heidegger zufolge werde damit das Seelische „nur von außen“ gesehen und es liege darin eine „Tendenz auf gestalthafte Harmonie“ (GA 59, 167) – er denkt an das „Humanitätsideal Goethes und [Wilhelm von] Humboldts“ (161).

Er übersieht dabei – wohl ohne nähere Kenntnisse –, dass sich Dilthey nicht nur auf Goethe bezieht, sondern auch auf Karl Philipp Moritz, den Autor des *Anton Reiser*. Von einer „gestalthaften Harmonie“ kann aber bei diesem keine Rede sein. Goethe hat Moritz geschätzt (und auf dessen Anraten die *Iphigenie* in Jamben umgeschrieben), hat aber auch nicht verkannt, selbst vom Schicksal begünstigt zu sein, während Moritz „vom Schicksal verwahrlost und beschädigt“ worden sei. Dessen „psychologischer Roman“ ist ein Dokument der Verstörung und allenfalls der Versuch, aus „Seelenlähmung“ und „schwarzen Gedanken“ in die Traumwelt der Bücher und des Theaters zu entkommen¹⁹. Dilthey ästhetisierende Absichten anzusinnen, greift nicht nur hier zu kurz, denkt man nur daran, wie früh er die Bedeutung von Hölderlins späten Hymnen erkennt²⁰.

Für Heidegger ist Hermeneutik die Aktion eines *ερμηνεύειν*: ein Wachwerden des Daseins. Diltheys „Kunstlehre des Verstehens“ hat hier keinen Platz. Wohl aber bietet der Verstehensbegriff selbst einigen Anhalt für einen weiteren Vergleich. Dazu muss zunächst auf Diltheys Konzept des Erlebnisses zurückgegangen werden.

3. Dilthey und Heidegger über „Verstehen“

Der *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1883) setzt gegenüber der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1910) an die Stelle des leitenden Begriffs der Individualität den des Erlebens²¹. Das ist vor allem aus methodischen Gründen sehr wichtig. Der frühere Ansatz mit seiner psychologischen Begründung hat zu Missverständnissen geführt, ist es doch Dilthey nie um das Individuum in seiner Vereinzelung gegangen, sondern immer auch um etwas, das der Menschheit gemeinsam ist. Der ursprüngliche Nachweis beruht auf einem Analogieschluss von dem „uns allein unmittelbar gegebenen Innenleben [...] auf ein verwandten Erscheinungen der Außenwelt entsprechend Verwantes“ (GS I, 20²²). Damit will Dilthey die objektive Realität der inneren Erfahrung sichern.

Dieser Schluss verliert seine Funktion, sobald den Ausgangspunkt das Erlebnis bildet. Dilthey hat nun von vornherein dessen überindividuellen Charakter im Blick. Er sagt gegen Ende jenes Teils vom *Aufbau der geschichtlichen Welt*, der Heidegger noch zugänglich war: „Die Urzelle der geschichtlichen Welt ist das Erlebnis, in dem das Subjekt im Wirkungszusammenhang des Lebens zu seinem Milieu sich befindet.“ (GS VII, 161) Das Erlebnis ist nicht schlechthin das Individuum oder Subjekt, sondern dieses, sofern es in einem Wirkungszusammenhang steht, in seinem Milieu erscheint. Mit einem glückli-

19 Vgl. die Einleitung von Karl-Heinz Ebner zu Karl Philipp Moritz: *Anton Reiser*. Ein psychologischer Roman. Kehl 1993 (erster Teil 1785 erschienen).

20 „Unser Interesse aber haftet an den gewaltigen Gedichten, die eben an den Grenzen der höchsten von ihm erreichten Freiheit der lyrischen Bewegung und des Wahnsinns in ihm entstanden – er nannte sie selber geheimnisvoll „Nachtgesänge“.“ Wilhelm Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*. Göttingen 141965, 315.

21 Vgl. dazu Arne Homann: *Verstehen und Menschheit*. Zu einem Motiv der Philosophie Diltheys, in: *Dilthey-Jahrbuch* 10 (1996) 13-37; 31.

22 Näheres zum Analogieschluss bei Dilthey: Homann (FN 21) 14 ff.

chen Ausdruck Max Schelers ist das Milieu der „Spielraum der Welt“²³, ein „Mikrokosmos“²⁴. Das konnte freilich schon der frühen *Einleitung in die Geisteswissenschaften* entnommen werden, wo Dilthey selbst den Analogieschluss als obsolet erscheinen lässt, weil dessen Voraussetzungen fehlen: „Die Natur ist uns fremd. Denn sie ist uns nur ein Außen, kein Inneres. Die Gesellschaft ist unsere Welt.“ (GS I, 36)

Dieses „Spiel der Wechselwirkungen“, wie er das Miterleben der Gesellschaft bezeichnet, bringt Dilthey später als Wirkungszusammenhang innerhalb eines Milieus zur Darstellung. Hier entfällt die Frage nach der Realität der Außenwelt, weil der Mensch immer schon durch die innere Verbindung mit einer Umgebung mitbestimmt wird, durch die „Einwirkung der geistigen Umwelt auf ihn“ (GS VII, 161). Die Individualität dieser „Lebenseinheit“ ist „vom Gemeinschaftlich-Menschlichen nicht ablösbar“ (159), jeder einzelne Zustand in ihr ist „das Erzeugnis zusammenwirkender Lebenseinheiten“ (ebd.). Dilthey muss nun umgekehrt argumentieren: Das Problem liegt nicht darin, wie ein „Inneres“ nach „außen“ kommt, sondern wie es immer schon durch ein „Außen“ bestimmt ist. Dafür bietet der Begriff bloßen Erlebens zu wenig Anhalt.

Dilthey sagt: „Im Erleben bin ich mir selbst als Zusammenhang da.“ (GS VII, 160) Dieser Zusammenhang – die Verknüpfung mit anderem Erleben – bleibt jedoch, sofern es überhaupt möglich wäre, dass er bloß erlebt wird, auf das Individuum beschränkt. Dilthey kennt diesen Einwand, wenn er eigens bemerkt, dass die Lebenswirklichkeit in den Erlebnissen doch „immer nur ein Singulares, unser eigenes Leben zu sein [scheine], von dem wir im Erlebnis wissen“ (141).

Doch scheint dies nur so; denn gleichursprünglich mit jedem Erleben ist das Verstehen. Doch fällt diese Gleichursprünglichkeit nicht sofort ins Auge, wenn Dilthey sagt: „Das Verstehen erst hebt die Beschränkung des Individualerlebnisses auf“ (ebd.). Dies ist zweideutig. Dieser Formulierung nach könnte es sich um einen zeitlichen Vorgang handeln, wonach zuerst das Erleben da ist, worauf das Verstehen folgt. Weil aber das Erleben „vom Gemeinschaftlich-Menschlichen nicht ablösbar“ ist, wird es erst durch das Verstehen, was es sein kann, sodass dieses als *πρῶτον τῇ φύσει* fungiert.

Faktisch ist somit ein gänzlich vereinzelt Erlebens ein Grenzfall. Dies wird etwa an Diltheys Stellung zu Hölderlins späten Hymnen deutlich. Selbst im Rückzug von der Gemeinschaft ist der Bezug zu anderem Verstehen nicht ganz unterbrochen, ja er kann neue Gestalten annehmen: Im „Seltsamen und Exzentrischen“ dieser Dichtung erscheint „eine eigene Mischung von krankhaften Zügen mit dem Gefühl des lyrischen Genies für einen neuen Stil“²⁵.

Doch kann Dilthey über solche faktischen Befunde hinaus auch prinzipiell den Vorrang des Verstehens vor dem Erleben sichern, um so den Schwierigkeiten seines früheren Ausgangs von der Individualität zu entgehen? Ich nehme den folgenden Satz als Anlass für Weiteres: „Das gegenseitige Verstehen versichert uns der Gemeinsamkeit, die zwischen den Individuen herrscht.“ (GS VII, 141)

23 Max Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß* I. Bern 1957, 440.

24 Rudolf A. Makkreel: *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*. Frankfurt 1991, 63.

25 Dilthey (FN 20) 316. Mag diese Darstellung heute auch als ein wenig antiquiert erscheinen: in seiner Sensibilität für die „Mischung“ aus Krankheit und Genialität geht Dilthey späteren Interpreten voraus und findet dafür auch heute noch Akzeptanz. Vgl. Walter Müller-Seidel: *Hölderlin in Homburg. Sein Spätwerk im Kontext seiner Krankheit*, in: Christoph Jamme, Otto Pöggeler (Hg.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*. Stuttgart 1986, 161-193; 162, wo auf jenes Dilthey-Zitat hingewiesen wird mit dem Kommentar: „Das ist nicht herabsetzend gemeint.“

Das „Wissen“ von einem Erlebnis ist streng genommen kein Wissen, weil ihm die Verbindlichkeit des Allgemeinen fehlt. Es bezieht sich auf etwas „Singulares, unser eigenes Leben“. In diesem Wissen enthüllt sich nicht mehr (freilich auch nicht weniger) als die Faktizität der Singularität unseres Erlebens. Es zeigt sich aber nur, *dass* dies so ist, nicht aber, *was* es ist. Die Singularität des Erlebens kommt erst im Verstehen zu sich. Lassen Sie mich dafür nochmals ein Beispiel geben.

In der Aufsatzsammlung *Das Erlebnis und die Dichtung* – sie wurde soeben mit Bezug auf Hölderlin zitiert – gibt es ein großes Kapitel über Goethe. Dieser habe in den Briefen an Frau von Stein – und ich folge nun Diltseys Darstellung – „seine Existenz zusammengefaßt“: „Er lebte in dem Bewußtsein seiner Persönlichkeit, die ihres Wertes ganz sicher geworden war, in der Hingabe an breite Lebenserfahrungen, die er mit Behagen genoß, im Umgang mit den großen Menschen aller Zeiten, in der zeitlosen Beziehung seines ausgestalteten persönlichen Daseins zu den ewigen Kräften.“ Eine solche Selbstsicherheit und Behaglichkeit persönlichen Erlebens ist der Boden, aus dem die Tendenz zum Verstehen erwächst: „Aus solchem Verhalten entsprang schon früh sein beständiges Nachdenken über das Leben.“²⁶

Hier fällt ein klares Licht auf das im Erlebnis enthaltene „Wissen“. Es ist eine Zurechnung seiner eigensten Erfahrungen an sich selbst, zuweilen sehr intensiv, ja ganz exzentrisch erlebt: Dilthey spricht mit Bezug auf Goethes Naturgefühl von einer „Reizbarkeit ohnegleichen“. Je intensiver, umso stärker der Drang zur Äußerung. Nochmals zu Goethe: „So bildete sich über seiner Existenz eine Schicht von Nachdenken, immer tiefer und immer breiter.“²⁷

Jenes Wissen von einem *Dass* – in Übung, Genuss, Tätigkeit, Hingabe oder Beziehung, um die hier gebrauchten Zuschreibungen wiederzugeben – drängt von sich aus zu einem die Individualität des Erlebens übersteigenden Verstehen. Goethe werden in solcher Vertiefung und Ausweitung „Relationen allgemeinsten Art gegenwärtig, die sich durch unser Dasein hindurchziehen: so das Verhältnis der rastlosen Bewegung in demselben zu der Stille und der Festigkeit; der Kraft und Willkür der Individualität zu dem Ganzen, durch das sie bestimmt ist; des Unveränderlichen in uns zu der Entwicklung, der Originalität der Persönlichkeit zu den Einwirkungen von außen.“²⁸ So wird das Individuelle durch das Verstehen nicht verflüchtigt, sondern in der „Originalität der Persönlichkeit“ zur Erfahrung.

Was Dilthey als „Wissen“ des Erlebnisses bezeichnet, lässt sich mit Heideggers Verstehensbegriff vergleichen. Die Aneignung jenes „Wissens“ entspricht der Aneignung des Verstehens in der Auslegung, in der „das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst“ wird (GA 2, 197). Doch der Vergleich enthüllt auch den Gegensatz.

Heidegger bestimmt das Verstehen als „Sein-können“ (GA 2, 191). Er weist auf den Sprachgebrauch hin: „etwas verstehen“, „einer Sache vorstehen können“, „ihr gewachsen sein“, „etwas können“ (GA 2, 190). Das sachliche Fundament dieser vorphilosophischen Bestimmungen ist aber durch seine frühe Bestimmung des Hermeneutischen vorbereitet: als „Verstehen, das in der Auslegung erwächst“, „ganz unvergleichlich“, „mit dem, was sonst Verstehen genannt wird als ein erkennendes Verhalten zu anderem Leben“, „als *das Wachsein* des Daseins für sich selbst“ (GA 63, 15). So ist es nur folgerichtig, wenn in *Sein und Zeit* das ursprüngliche Verstehen mit dem „eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit“ zusammengebracht wird. Erst aus dieser entspringt „allererst das eigentli-

26 Dilthey (FN 20) 161.

27 Dilthey (FN 20) 161.

28 Dilthey (FN 20) 161.

che Miteinander“, und „nicht erst aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will“. Jenes eigentliche Verhältnis zu Anderen beruht darin, sie „in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen“ (GA 2, 395).

Vergleicht man diese beiden Verstehensbegriffe, dann vermisst man bei Heidegger das spezifisch kommunikative Moment. Dilthey deutet das Verstehen so, dass dieses erst in der Relation zu anderem Verstehen wird, was es ursprünglich ist: eine „Grunderfahrung der Gemeinsamkeit“, die „durch die ganze Auffassung der geistigen Welt“ geht (GS VII, 141). Freilich kann auch Heideggers Verstehensbegriff nicht abstrakt und isoliert betrachtet werden; doch begegnen die Anderen „zunächst und zumeist“ im Modus des Man, während ihr „eigentliches“ Begegnen unter der Voraussetzung des „je eigenen“ Daseins steht.

Heideggers Kritik gilt der Wissenschaftlichkeit von Diltheys Hermeneutik und ineins damit dem Versuch einer Grundlegung der Geisteswissenschaften. Deren genuine Erfassung erscheint aus Heideggers Perspektive durch einen übergeordneten Begriff von Objektivität bestimmt. Offensichtlich denkt er dabei an Descartes' Modell mathematischer Erkenntnis.

Man muss einmal mehr zwischen Äußerungen Diltheys und seinem Vorhaben unterscheiden. Sein hoher Respekt vor dem Physiker und Physiologen Hermann Helmholtz könnte Heideggers Deutung entgegenkommen. Helmholtz zufolge liegt die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften in etwas Vorläufigem, so sehr er diese auch achtet. Doch fehlt ihnen seinem Urteil nach die letzte wissenschaftliche Schärfe: „Die Naturwissenschaften sind meist im Stande ihre Inductionen bis zu scharf ausgesprochenen allgemeinen Regeln und Gesetzen durchzuführen, die Geisteswissenschaften dagegen haben es überwiegend mit Urtheilen nach psychologischem Tactgefühl zu tun.“²⁹

Die beiden Bereiche – Natur- und Geisteswissenschaften – wären demnach zwei Sonderfälle der einen Wissenschaft. Deren Wissenschaftlichkeit wäre aber am Ideal der einen der beiden Gruppen – der Naturwissenschaft – ausgerichtet. Die Grundlegung der Geisteswissenschaften hätte dann wohl nur noch den Sinn, ihnen einen Platz im Konzert der Wissenschaften zu retten. Das mag Heideggers Eindruck gewesen sein.

Achtet man aber auf Diltheys eigenste Intentionen, wird dieses Bild einer übergeordneten Objektivität entscheidend korrigiert. Die „Selbigkeit der Vernunft“ wird nicht einer abstrakten Vernunft unterworfen, sondern konkretisiert sich als „Sympathie im Gefühlsleben“ und in einer „gegenseitigen Bindung in Pflicht und Recht, die vom Bewußtsein des Sollens begleitet ist“ (GS VII, 141). Das entscheidende Motiv zur Grundlegung der Geisteswissenschaften liegt daher nicht in einem Ideal theoretischer Wissenschaft, sondern ist am Verstehen im Bereich sittlichen und politisch-rechtlichen Handelns orientiert.

Im Plan zur Fortsetzung des *Aufbaus* wird diese Gemeinsamkeit noch weiter präzisiert. Geschichtliches Handeln – sofern es diesen Namen verdient, wie hinzugefügt werden muss – entspringt der „Explikation der im Leben enthaltenen Verhältnisse“. Dilthey dann weiter: „Ein solches [Lebensverhältnis] ist die Verbindlichkeit, die im Vertrag beruht, und die Anerkennung der Würde und des Wertes in jedem Individuum, angesehen als Mensch.“ Und er fügt hinzu: „Diese Wahrheiten sind allgemeingültig, weil sie an jedem

29 Hermann Helmholtz: Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft, in: ders.: Populäre wissenschaftliche Vorträge, Braunschweig 21876, 1-29; 16.

Punkte der geschichtlichen Welt eine Regelung möglich machen.“ (GS VII, 262) Die Verbindlichkeit geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse liegt nicht in szientifischer Erkenntnis, sondern in der Möglichkeit, die Lebensverhältnisse unter dem Gesichtspunkt der Würde des Menschen zu regeln. Dies ist das letzte Ziel der Geisteswissenschaften, und auf dieses sind alle Bemühungen Diltheys ausgerichtet.

Schon in der Abhandlung *Das Wesen der Philosophie* (erstmalig 1907 veröffentlicht) wird die „Aufgabe, die inneren Beziehungen der Wissenschaften untereinander [...] zu erforschen“ (GS V, 412) durch ein unbedingtes sittliches Ziel bestimmt: „nämlich daß die gegenseitige Bindung der Willen in ausdrücklichem Vertrag oder im stillschweigenden Annehmen vom Bestande der Gegenseitigkeit eine unbedingte Gültigkeit für jedes Bewußtsein hat: daher denn Rechtlichkeit, Rechtschaffenheit, Treue, Wahrhaftigkeit das feste Gerüst der moralischen Welt bilden: ihm sind alle Zwecke und alle Regeln des Lebens, selbst die Güte, das Streben nach Vollkommenheit eingeordnet – in einer Rangordnung des Sollens, die von dem Pflichtmäßigen absteigt zu der moralischen Forderung von Güte und Hingabe an andere und von da zu der von persönlicher Vervollkommenung.“ (410 f)

Die zuletzt zitierte Stelle aus dem *Aufbau* war Heidegger nicht mehr zugänglich. Doch ist zu bezweifeln, dass sie sein Verhältnis zu Dilthey wesentlich modifiziert hätte. Für seine Grundlegung der Hermeneutik bringt diese Zielsetzung nichts. Darauf deutet einiges aus den frühen Vorlesungen hin, z. B. eine Stelle aus der Aristoteles-Vorlesung WS 1921/22. Heidegger stellt hier sein Auditorium ganz kierkegaardisch vor dieses Entweder-Oder: „*entweder*: wir leben, wirken und forschen relativ auf ungeprüfte Bedürfnisse und suggerierte Stimmungen, *oder*: wir sind imstand, eine radikale Idee konkret zu ergreifen und in ihr Dasein zu gewinnen.“ Und er setzt fort: „Ob wir dabei ‚untergehen‘, kulturell betrachtet, oder ob Aufstieg und Fortschritt kommen, ist von sekundärem Belang, sofern hier ja nicht auf kulturellen Gewinn und Dividende gearbeitet wird.“ (GA 61, 70)

Heideggers Abneigung gegen alles das, was unter „Kultur“ fällt, lässt sich mehrfach belegen und ist keineswegs auf seine Frühzeit beschränkt. Noch in der großen Vorlesung WS 1929/30 – von Rüdiger Safranski als „heimliches Hauptwerk“ apostrophiert³⁰ – ist zu lesen: „Ist das, was wir vom Menschen kennen, das Tier, der Narr der Zivilisation, der Hüter der Kultur, ja sogar die Persönlichkeit, ist all das nur als Schatten an ihm eines ganz Anderen, dessen, was wir das *Dasein* nennen?“ (GA 29/30, 9) Auch hier zeigt sich jenes Entweder-Oder: bekannte Definitionsmerkmale – „das Tier“ weist auf die Bestimmung des Menschen als *animal rationale* hin, der Ausdruck „Persönlichkeit“ mag auf Dilthey deuten –; auf der anderen Seite das, „was wir das *Dasein* nennen“ (wie acht Jahre zuvor mit der Alternative Kultur oder Dasein).

In der frühen Ontologievorlesung wird die Hermeneutik als Erwachen bestimmt. Auf diesen Einsatz ist „gleichsam wie auf eine Karte alles gesetzt“. Doch ist dessen „Was“ nicht erfunden, „sondern entspringt und entwächst einer Grunderfahrung, d. h. hier einem philosophischen Wachsein, in dem das Dasein ihm selbst begegnet“ (GA 63, 18). Auch an dieser Stelle spricht Heidegger der Philosophie die Aufgabe ab, „für die allgemeine Menschheit und Kultur zu sorgen“ (ebd.).

Die hier angesprochene Grunderfahrung liegt in der Selbstbegegnung des je eigenen Daseins. Für Dilthey verbirgt sich darin nichts Geringeres als die Gefahr einer völligen Verkenntung seiner selbst, sofern der Vergleich hier trägt. Er sagt: „Nicht durch Introspektion erfassen wir die menschliche Natur.“ Und er fügt hinzu: „Dies war Nietzsches ungeheure Täuschung.“ (GS VII, 250)

30 Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München, Wien 1994, 226.

4. Annäherung an Nietzsche

Aus diltheyscher Perspektive liegt der Grundmangel von Heideggers Hermeneutik nicht in deren Unwissenschaftlichkeit; ihr spezifisch wissenschaftlicher Charakter ließe sich ja möglicherweise noch bestimmen. Vielmehr reicht Heideggers „Intimität des Erlebens“³¹ nicht über das faktische *Dass* des Eigensten hinaus und lässt das *Was* völlig unbestimmt. Dilthey zufolge ist dagegen das Erlebnis vom Verstehen des „Gemeinschaftlich-Menschlichen nicht ablösbar“³²; hier liegt der fundamentale Unterschied zwischen den beiden Verstehensbegriffen.

Für Heidegger umgekehrt ist eigentliches Verstehen dadurch bestimmt, dass – wie das Adjektiv sagt – das Dasein „sich zu eigen, d. h. eigentlich im strengen Wortsinn“ wird (GA 24, 225); eigentlich – das heißt: „aus den eigensten und äußersten Möglichkeiten [seiner] eigenen Existenz“ (228). Das „Bewußtsein der Gemeinschaft, der Zusammengehörigkeit, die freudige Teilnahme an der Macht des politischen Ganzen“ – Elemente, die aus Diltheys Sicht „in den Kultursystemen“ der Idolatrie des Willens zur Macht entgegenwirken (GS VII, 170): sie fallen für Heidegger unter die Rubrik „kultureller Gewinn und Dividende“.

Was er Dilthey als Grundmangel anrechnet, das „Vergessen des unum necessarium, des aktuellen Daseins“³³, scheint er früh bei Nietzsche gefunden zu haben. Freilich steht das im krassesten Widerspruch zum damals gängigen Bild vom „Atheisten“ und „Freigeist“ Nietzsche.

Ein wichtiges Zeugnis bezieht sich auf die Zeit um das Jahr 1915. Bernhard Welte bringt ihn in einem Aufsatz über Heinrich Ochsner - Heideggers „ältesten Schüler“, wie er selbst sagte. Beider gemeinsames Interesse galt den großen Themen der christlichen Theologie und deren Schicksal im abendländischen Denken, wo Theologie zum „vorstellenden Denken“ und damit der ursprünglichen Gotteserfahrung entfremdet wurde. Dazu Weltes Bericht:

„Heinrich Ochsner erzählte mir [...], daß in diesem Zusammenhang Heidegger schon früh auf die Bedeutung der Vorsokratiker aufmerksam wurde, deren wesentliches Denken noch vor dem Aufkommen des vorstellenden Theoretisierens des Denkens liegt. Und darum hat Heidegger auch ein Bild von Nietzsche in seinem Zimmer gehabt. Denn bei ihm war, nach Heidegger, ein ursprünglicheres Denken durchgebrochen, wenn auch in wilden und neuzeitlichen Formen. Aber weil so etwas bei Nietzsche durchbrach, so damals Heidegger, hat Nietzsche auch die Wichtigkeit einer Neuinterpretation der Vorsokratiker erkannt.“³⁴

An der Glaubwürdigkeit dieses Dokuments besteht kein Anlass zu zweifeln³⁵. Umso mehr mag es erstaunen, Heideggers Weg zu den frühen griechischen Denkern in Begleitung Nietzsches zu sehen, freilich nicht in Zustimmung zu dessen Versuch, „aus jedem System [...] ein Stück Persönlichkeit“ herauszuheben (KSA 1, 801): „System“ wie „Persönlichkeit“ waren für Heidegger der Sache nach völlig unangemessen. Diese erste Begeg-

31 S. o. 4.

32 S. o. 7.

33 S. o. 5.

34 Bernhard Welte: Der stille große Partner. Erinnerungen an Heinrich Ochsner, in: Curd Ochswadt, Erwin Tecklenborg (Hg.): Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891-1970 zum Gedächtnis. Hannover 1981, 216.

35 Welte war Heidegger ein Leben lang verbunden und hielt am Ende auf dessen eigenen Wunsch die Ansprache zur Beisetzung. Vgl. Bernhard Welte: Erinnerung an ein spätes Gespräch, in: Günther Neske (Hg.): Erinnerung an Martin Heidegger. Pfullingen 1977, 249-256.

nung mit Nietzsche steht vielmehr im Zeichen der *Suche nach einer ursprünglichen religiösen Erfahrung*.

Erhellend dazu mag ein Hinweis Hans-Georg Gadamers sein, der als einzig noch Lebender an Heideggers frühen Versuchen teilgenommen hat: „Es ist ganz irreführend zu denken, daß Nietzsche wegen der atheistischen Implikationen seines Denkens für Heidegger bedeutsam wurde. Das Gegenteil ist der Fall.“³⁶ In einem späten Interview sagt Gadamer (fast unwillig, als sei das seine Sache nicht): „Sie müssen immer bedenken, daß die eigentliche Frage Heideggers doch eine andere war [Gadamer meint: nicht die Frage der Logik], nämlich: Wie kann man glauben? Das ist seine Frage. Er ist ein Gottsucher, und sein ganzes Leben ist er ein Gottsuchender geblieben.“³⁷

Es ist hier nicht der Ort, Heideggers allmähliche Annäherung an Nietzsche im Detail zu dokumentieren³⁸. Es ist kein kontinuierliches Herangehen. Die frühen Freiburger Vorlesungen beziehen sich immer wieder (auch kritisch) auf Nietzsche, wobei die Abwehr des Zeitgeists eine gewisse Rolle spielt (Spengler ist hier vor allem zu nennen). Ab 1923 tritt Nietzsche ganz in den Hintergrund. Erst in *Sein und Zeit* kommt er wieder ausführlicher zu Wort. Es gibt dort (neben einem kurzen Hinweis) ein verstecktes Nietzsche-Zitat und eine ausführlichere Stellungnahme zu ihm.

Das Zitat betrifft das vorlaufende Freiwerden für den eigenen Tod. Damit ergreift das Dasein seine eigensten Möglichkeiten und bewahrt sich zugleich davor, „für seine Siege zu alt zu werden“ (GA 2, 350). Im Abschnitt „Vom freien Tode“ im *Zarathustra* ist zu lesen: „Mancher wird auch für seine Wahrheiten und Siege zu alt; ein zahnloser Mund hat nicht mehr das Recht zu jeder Wahrheit.“ (KSA 4, 94)

Die einzige ausführliche Bezugnahme findet sich § 76 über die Geschichtlichkeit des Daseins. In dieser gründet alle Historie: Wenn dafür Nietzsche als Zeuge auftritt, ist dies *auch* ein *gegen* Dilthey gerichteter Vorgang. Im zweiten Stück der *Unzeitgemässen Betrachtungen* apostrophiert Nietzsche die historische Bildung „als Schaden, Gebreite und Mangel der Zeit“ (KSA 1, 246). Vielmehr stünde die Historie im Dienst des Lebens und dem „Lebendigen“. Der Bezug zu diesem ist dreifach: Die Historie gehört ihm „als dem Thätigen und Strebenden, ihm als dem Bewahrenden und Verehrenden, ihm als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen.“ (KSA 1, 258). In dieser dreifachen Streuung gründen die drei Arten der Historie: die monumentalische als Betrachtung der Größe des Vergangenen; die antiquarische, die in Liebe und Verehrung an die Tradition anknüpft; die kritische, die zu Zeiten das Vergangene um des Lebens willen - das ansonsten vom Kult des Vergangenen völlig gelähmt würde - zerbrechen und neu anfangen muss.

Nietzsche verbindet diese Erscheinungsformen mit Namen aus der Historie: etwa mit Schiller im ersten, mit Georg Niebuhr im zweiten Fall. Für den dritten Fall scheint er an sich selbst zu denken. Dieser Bezug auf Historisches fällt in Heideggers Darstellung aus. Jene Dreiheit fundiert er ganz in der Geschichtlichkeit des Daseins. Wie die monumentalische Historie sich für die Möglichkeiten eigentlicher Existenz öffnet, so stellt die antiquarische in ihrer Zuwendung zu Vergangenen erst jene Möglichkeiten bereit, welche die vorlaufende Entschlossenheit ergreifen kann. Und nur in solchem Ergreifen wird die Distanz zur Gegenwart gewonnen und damit die monumentalisch-antiquarische Historie zur kritischen. Aus dieser Perspektive erfolgt unmittelbar darauf die Aneignung Diltheys

36 Hans-Georg Gadamer: Gesammelte Werke 3. Tübingen 1987, 317.

37 Hans-Georg Gadamer: Die Logik des *verbum interius*. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi, in: Dilthey-Jahrbuch 11 (1997-98) 19-30; 27.

38 Vgl. dazu Verf.: Heideggers Annäherung an Nietzsche bis 1930, in: *Synthesis philosophica* 13 (1998) 373-385.

– allerdings im Geiste des Grafen Yorck (GA 2, 533).

5. Schlussbetrachtung

War Dilthey eine denkbare Alternative? Es ist das Leben in seiner Geschichtlichkeit, das beide verbindet. Diltheys Versuch, diesem Leben in seinen vielfältigen Formen geisteswissenschaftlich gerecht zu werden, steht Heidegger weitgehend verständnislos gegenüber. Er meint dort die Tendenz zu einer von den Naturwissenschaften dominierten Wissenschaft zu erkennen, wo es Dilthey um eine neue Wissenschaft geht, die vom Ziel gegenseitiger Verständigung geleitet ist: in der Individualethik, in Politik und Recht, in Gesellschaft und Wirtschaft – und *auch* in Kunst und Religion. Doch in diesem „auch“ manifestiert sich für Heidegger eine inakzeptable Nivellierung.

Nietzsche begegnet Heidegger auf der Suche nach einer ursprünglicheren religiösen Erfahrung. Er liest Nietzsches Wort „Gott ist tot!“ (KSA 3, 481) nie als Ausdruck des Atheismus, sondern fragt mit dem Psalm 129³⁹: „Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien?“ (GA 5, 267) Unter diesem Aspekt ist Dilthey keine Alternative zu Nietzsche. Er muss vor jenem zurücktreten, von dem Heidegger sagt, er sei „der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph“⁴⁰.

In Heideggers Weg von Dilthey zu Nietzsche zeigen sich zwei gegenläufige Tendenzen: der Aufbruch zu einer Neubestimmung der Wissenschaft und ein Aufbruch zu einer ursprünglicheren Religiosität. Hat sich aber nicht gerade an Heidegger das Verhängnisvolle dessen gezeigt, dass sich diese Wege trennen? Für Dilthey mag das Phänomen der Religiosität unterbestimmt geblieben sein – was hier nur als Vermutung ausgesprochen werden kann –; umgekehrt geht er wohl nicht ganz fehl, wenn aus seiner Perspektive Nietzsche „ein schreckendes Beispiel“ ist, „wohin das Brüten des Einzelgeistes über sich selbst führt“. Er sieht die Abgründe, „die rücksichtslose Entfaltung der eigenen Kraft“. Dagegen sagt das, was der Mensch sei, „nur die Geschichte“ (GS IV, 528 ff⁴¹).

So könnte Dilthey für eine erneute Aneignung Heideggers ein Anstoß sein: unter den Bedingungen der Gegenwart – von denen Politik und Wissenschaft nicht abgetrennt werden können – religiöse Erfahrung neu zu bedenken, eine Erfahrung freilich nicht von innerweltlichen oder metaphysischen Bedürfnissen, sondern von – Religion, u. d. h. ohne „Verwechslung von $\kappa\tau\tau$ mit dem Ev der antiken Philosophie“, um Franz Rosenzweig das letzte Wort zu geben⁴².

Erstveröffentlichung in: Helmuth Vetter (Hrsg.): Nach Heidegger. Einblicke - Ausblicke. Frankfurt a. M. u. a. 2003 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie; 7), 185-205.

© Helmuth Vetter

HeidH

39 „De profundis clamavi ad Te, Domine; Domine, exaudi vocem meam; fiant aures Tuae intendentes in vocem deprecationis meae.“ (Psalm 129, 1-3)

40 GA 16, 111.

41 Vgl. dazu Bollnow (FN 8) 222 ff.

42 Franz Rosenzweig: Gesammelte Schriften 3: Zweistromland. Dordrecht u. a. 1984, 621.