

Phänomenologische und spekulative Ontologie bei Dilthey und Nietzsche

Von Werner Stegmaier, Bonn

1. Distanz und Nähe Diltheys und Nietzsches

In seiner *Fröhlichen Wissenschaft* notiert Nietzsche „angeichts eines gelehrten Buches“ (FW, 366)¹:

„Wir gehören nicht zu Denen, die erst zwischen Büchern, auf den Anstoss von Büchern zu Gedanken kommen – unsre Gewohnheit ist, im Freien zu denken, gehend, springend, steigend, tanzend, am liebsten auf einsamen Bergen oder dicht am Meere, da wo selbst die Wege nachdenklich werden.“

Aus dem „rechtschaffnen gelehrten Buch“ kommt ihm „etwas Drückendes, Gedrücktes“ entgegen, „Stubenluft, Stubendecke, Stubenenge“, die „Überschätzung des Winkels, in dem er (der Gelehrte) sitzt und spinnt, sein Buckel – jeder Specialist hat seinen Buckel“. Das Buch, das er da „erleichtert“ zuschlägt, könnte ihm *Heinrich v. Stein* zu lesen empfohlen haben, ein Mitglied des Wagner-Kreises, in dem Nietzsche einen Jünger zu gewinnen hoffte. Nachdem er sich mit der tatkräftigen Hilfe Diltheys in Berlin habilitiert hatte, suchte Stein noch im gleichen Sommer

¹ Nietzsches Werke werden nach der Kritischen Gesamtausgabe von G. Colli und M. Montinari (KGW, Berlin, New York 1967ff.) mit der Werk-Sigle, wo nötig mit der Kapitelüberschrift und mit der Aphorismen-Nummer, der Nachlaß mit der Nummer der Abteilung der KGW, des Manuskripts und – in eckiger Klammer – des Fragments, außerdem mit Band und Seite der (der KGW folgenden) Kritischen Studienausgabe in 13 Bänden (München, Berlin, New York 1980) zitiert; Diltheys Werke nach den Gesammelten Schriften.

1884 Nietzsche in Sils-Maria auf (Ralfs 1940, XIX; Janz 1978, 325–336) und hatte wohl die neu erschienene *Einleitung in die Geisteswissenschaften im Gepäck*,² von der er annehmen mußte, ihre Kritik und Überwindung von Metaphysik und herkömmlicher Moralbegründung müsse Nietzsche interessieren. Nietzsche geht auf ihren Inhalt aber mit keinem Wort ein, und damit beginnt eine hundertjährige ausbleibende Wechselwirkungsgeschichte. Nietzsche, der „Schaffende“, „Befehlende und Gesetzgeber“, der „mit schöpferischer Hand nach der Zukunft“ greift, nennt Dilthey nicht einmal, zählt ihn wohl, wie auch Kant und Hegel, zu den „philosophischen Arbeitern“, denen es obliegt, „alles bisher Geschehene und Geschätzte übersichtlich, überdenkbar, fasslich, handlich zu machen“ (JGB, 211). Dilthey, der diese Stelle zitiert, verfolgt Nietzsches Werk zumindest bis zur *Genealogie der Moral* und nennt ihn in einem unveröffentlichten Entwurf den „tiefsten Philosophen der Gegenwart“ (VIII, 229). In seinen Publikationen und Vorlesungen stellt er ihn freilich als „exzentrischen Gefühls- und Phantasie-menschen“, als ganz unmethodisch vorgehenden, „unbe gründbare psychologische Hypothesen“ aufstellenden, quälend nur über sich selbst brütenden, der Historie absagenden Begriffsdichter dar, dessen Ideals der „rücksichtslosen Entfaltung der eigenen Kraft“ die Geschichte „nicht bedurfte“ (VIII, 199–201; IV, 528f.).

Bei solcher wechselseitigen Befremdung und Verachtung ist es in der Forschung bis heute geblieben. Dilthey und Nietzsche stellt man bestenfalls nebeneinander, nicht gegeneinander. Selbst *Heidegger*, der sich mit beiden ausein-

² Diese Vermutung äußerte zuerst Kamerbeek 1950, 58. Misch akzeptiert sie in seiner ansonsten kontroversen Antwort; vgl. Misch 1952, 382f.

andersetzt, bringt sie nicht miteinander in Auseinandersetzung.³ Der Gegensatz vom feinsinnigen, ungeheuer belelenen, umsichtig sammelnden, das Überlieferte sorgsam wahren und gewissenhaft abwägenden Gelehrten zum impulsiven, großartig entwerfenden, alle Gelehrsamkeit verachtenden, die Überlieferung radikal verwerfenden, aggressiven Publizisten ist zum Stereotyp geworden.⁴

³ In „Sein und Zeit“ bezieht sich Heidegger nur auf Dilthey (bes. § 77), dem er, neben Husserl, viel verdankt, überläßt die Auseinandersetzung mit ihm aber Georg Misch (SuZ, 399 Anm.) und ist statt dessen „entschlossen (...), den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um dem Werke Diltheys zu dienen“ (404). Mit Nietzsche beschäftigt er sich vom „Aufbruch des Nationalsozialismus“ an bis in seine Spätzeit hinein, wobei seine Stellung zu ihm sich mehrfach wandelt: Müller-Lauter 1981/1982, 132–177, und 1981, 92–113; unterscheidet fünf Phasen. Figl weist (1981/1982, 437) darauf hin, Heidegger müsse sich, wie aus Löwiths unveröffentlichter Dissertation über Nietzsche (Löwith 1923) hervorgeht – Löwith verweist auf Heideggers Vorlesungen aus den Jahren 1919–1922 –, schon vor „Sein und Zeit“ mit Nietzsche gründlich befaßt haben (vgl. Figl 1982, 6 Anm. 19). Auch Gadamer geht in „Wahrheit und Methode“ zwar umfassend auf Dilthey (vgl. u. Anm. 12), nicht aber auf Nietzsche ein. Er erwähnt ihn nur gelegentlich, befremdet von seinem „verzweifelten Extremismus“ (Gadamer 1965, 119), obwohl – so wiederum Figl (1981/1982, 429) – „die sprachontologisch fundierte Hermeneutik Gadammers nicht jene Radikalität und Weite auszeichnet, die für Nietzsches spätes Denken charakteristisch ist“.

⁴ Die Wechselwirkungsgeschichte lebt zunächst aus oberflächlicher Kenntnis, Mißtrauen, Befremdung und Verachtung und geht schließlich in doxographischer Gleichgültigkeit auf. Scheler, Ges. Werke Bd. 3, 311–339, stellt neben den eine „großartige Konzeption“ entwerfenden Nietzsche (316) einen „schon zu alten, zu viel wissenden, den durch ein vieles und tiefes Nacherleben zu skeptisch gewordenen“ Dilthey (319). Misch 1975 mißt Dilthey in seinem philosophischen Rang zwar an Nietzsche, nimmt dessen Philosophie aber wissenschaftlich nicht ernst. Bollnow 1967 vergleicht beide immer wieder, schließt sich seinem Lehrer aber im wesentlichen an und tut Nietzsche mit dem Hinweis auf seine „kühne metaphysische Wendung“ (33) und sein mangelndes Geschichtsverständnis (223) ab. Aron 1950, 12, deutet eine Rivalität Diltheys gegen Nietzsche nur an. Löwith 1969 bringt Marx, Kierkegaard und Jacob Burckhardt mit Nietzsche in Beziehung, geht aber kaum auf Dilthey ein.

Aber Nietzsche verachtet den Publizisten, „den gewandten ‚vielgewendeten‘ Litteraten, dem freilich der Buckel fehlt, (...) der eigentlich Nichts ist, aber fast Alles ‚repräsentirt‘“ und schätzt den Gelehrten:

„Nein, meine gelehrten Freunde! Ich segne euch (...) dafür, daß (...) ihr Nichts vertretet, was ihr nicht seid! Dass euer einziger Wille ist, Meister eures Handwerks zu werden, in Ehrfurcht vor jeder Art Meisterschaft und Tüchtigkeit und mit rücksichtsloser Ablehnung alles Scheinbaren, Halbächten, Aufgeputzten, Virtuosenhaften, Demagogischen, Schauspielerischen in litteris et artibus – alles Dessen, was in Hinsicht auf unbedingte *Probität* von Zucht und Vorschulung sich nicht vor euch ausweisen kann!“ (FW, 366)

Lehmann 1939, 9f., setzt zwar zu einer ersten Wirkungsgeschichte und systematischen Interpretation im Vergleich an, gibt Dilthey dann aber mit seinem „irrationalistischen, aktivistischen und kraft- und saftlosen Fin-de-siècle-Idealismus“ regimetreuer Verachtung preis. Lukács, geprägt vom antifaschistischen Kampfgeist des strengen Marxisten, der Nietzsche 1943 als „Propheten des Hitlerismus“ anprangert (Lukács 1956, 26), verurteilt ihn noch 1960 zum „Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode“ und Vorkämpfer gegen den Sozialismus (Lukács 1960, 270, 349) und macht Dilthey zugleich zum „Begründer der imperialistischen Lebensphilosophie“ und bringt beide, sie nur grob als Bannerträger und stolpernden Vorläufer unterscheidend, unter der weiten Fahne der „Zerstörung der Vernunft“ zusammen (270–386). Nach dem Krieg wird wieder wechselnd Partei genommen. Mauer 1949, 458–463, wertet von Dilthey aus Nietzsche, Kamerbeek 1950 von Nietzsche aus Dilthey ab und überführt ihn mit einer Kette verdeckter Indizien des eifersüchtigen Ressentiments gegen den mächtiger auftretenden und rascher zu Ruhm gekommenen Nietzsche. – Heinrich v. Stein (Ralfs 1940, 145–215) eröffnet mit zwei weit distanzierenden Heldenbildern die Reihe musealen Nebeneinanders. Habermas 1968 nimmt zwar nun Dilthey ausführlich in die „philosophische Entwicklung von Hegel zu Nietzsche“ (9) auf, vergleicht ihn aber nur mit Peirce, Nietzsche dagegen mit Freud. Schnädelbach 1974 bezieht Nietzsche, wiewohl er sich in dessen Darstellung ganz auf die Zweite Unzeitgemäße Betrachtung konzentriert, nicht auf Dilthey und bringt Dilthey, im Anschluß an Habermas und Riedel, vor allem mit dem Deutschen Idealismus in Verbindung. Riedel (1981, 7–28) selbst fügt Dilthey und Nietzsche dicht

Nietzsche, ein Pfarrerssohn wie Dilthey, der wie er zum Atheisten wurde, führte wie Dilthey ein stilles, ganz auf das Werk konzentriertes Gelehrtenleben, blieb wie er zu Leb- und Schaffenszeiten fast unbekannt, wirkte auf die Entwicklung der Philosophie wie er vor allem durch seinen Nachlaß. Äußerlichkeiten, Zufälle vielleicht, die Nähe reicht tiefer. Nietzsche sah sich in derselben Situation und vor derselben Aufgabe der Philosophie wie Dilthey. Im „Zeitalter der Vergleichung“ (MA I, 23), des Zusammenströmens der Weltkulturen, haben sich die Verbindlichkeit der Werte, die überlieferte Orientierung über-

in den Problemzusammenhang der Philosophie des 19. Jahrhunderts ein, ohne sie, was eine solche Einleitung auch kaum zuläßt, in ihren gegenüber dem übrigen Jahrhundert gemeinsamen Problemzusammenhang zu verschränken. Bausch 1974 geht Diltheys und Nietzsches Werk getrennt durch und nimmt dann in einem sehr knappen Vergleich am Ende (279–287) für Dilthey Stellung. Figl 1981/1982 rekapituliert zunächst Diltheys Kritik an Nietzsche, sucht dann aber einen neuen systematischen Bezug im Begriff der Interpretation, den er als „ontologisches Prinzip“ wiederum nur für das Nietzsche-Verständnis fruchtbar macht (Figl 1982). – Es bedurfte der Perspektive eines eigenen konstruktiven Willens, um die Ansätze Diltheys und Nietzsches in einen produktiven Vergleich zu bringen. In mehreren seiner Arbeiten sieht sie Ulmer unter dem gemeinsamen Signet des „Ausbruchs aus der Universitätsphilosophie“ (Ulmer 1978, 379–416; 1983, 51–79; 1971, 17). Für Dilthey und Nietzsche, die in Basel beide mit Jacob Burckhardt verkehrten, einander aber verfehlten (Ulmer 1978, 388–393), bleibt nach Ulmer, nachdem „durch die Auflösung der Metaphysik die Wissenschaft (...) ihre absolute Bestimmtheit verloren hat, (...) darum doch ihre Aufgabe, die vorgegebene Gesetzmäßigkeit und Einheit der Welt zu erfassen und dem Menschen dadurch seine Weltstellung zu gewinnen, durchaus erhalten“ (Ulmer 1972, 382). Beide haben die „gleiche Bedeutung“ für sie. Aber „während Nietzsches Hauptaugenmerk auf eine neue Entscheidung in der spekulativen Dimension der Philosophie gerichtet war, freilich gerade als Grundlage für eine neue Gestaltung der gesamten Lebenswelt, zu deren Ausführung er aber nicht mehr kam, liegt das Schwergewicht des Werkes von Dilthey gerade auf der konkreten Ausarbeitung der Grundgestalten der Lebenswelt, wobei er seinerseits zu keiner angemessenen Erfassung der spekulativen Dimension kommt“ (393).

haupt in einen passiven Nihilismus aufgelöst, „historische Vergleichung“ vollbringt zusammen mit den positiven Wissenschaften und der philosophischen Vernunftkritik ein „Werk der Zerstörung“, führt zum „Bewußtsein der Anarchie in allen tieferen Überzeugungen“, zur „Unsicherheit über die Werte und Ziele des Lebens“, zur „Ratlosigkeit des Geistes“ (VIII, 193f.). In dieser Situation machen es sich Dilthey wie Nietzsche zur Aufgabe, jenseits aller „metaphysischen Kathederphilosophie“ (VIII, 196) und „staatlich anerkanntem Aferdenkerthum“ (SE, 8–1, 421) die Philosophie aus der Erfahrung der veränderten Welt neu und tiefer zu begründen und die Menschheit „zu einer neuen Cultur fortzuentwickeln“ (MA I, 24), „eine höhere Stufe als alle bisherigen zu erreichen“ (VIII, 204).

Die neue Philosophie aus der Erfahrung der veränderten Welt kann selbst nur eine Philosophie der Erfahrung sein. Sie muß, so Dilthey und Nietzsche, auf alle methodischen Vorurteile – vor allem die überlieferten Vorbilder der systematischen Demonstration und naturwissenschaftlichen Induktion – verzichten und ihre Methoden aus der Sache selbst gewinnen, ohne darum zu unverbindlicher „Lebensphilosophie“ zu werden, die „jede Anforderung an Begründung und Allgemeingültigkeit aufgibt“ (V, 370).⁵ Sie muß sich im Gegenteil auf breite wissenschaftliche Forschungen stützen, um den Erfahrungsgehalt ihrer Zeit aufzunehmen: Dilthey geht, immer schon mit dem Ziel einer neuen philosophischen Grundlegung, von geschichtlich-geisteswissenschaftlicher Forschung aus, ver-

⁵ Seit Misch und Bollnow (1967) wird vor allem Dilthey hartnäckig unter dem Begriff „Lebensphilosophie“ geführt. Dilthey faßt zwar Nietzsches Philosophie darunter, grenzt seine eigene aber davon ab (vgl. Johach 1974, 91 Anm. 164).

sche Vorbehalte zu einer „natürlichen Einstellung“ zurückkehren und kommt zu einer unkritischen Ontologie, „welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben“ (KrV, A 247/B 303). Kant wiederum nennt, nicht zufällig in der *Kritik der Urteilskraft*, seine „reinen Verstandesbegriffe“ auch „transcendentale“ und „ontologische Prädicate“ (KU, Ak. Ausg. V, 181f.). Begriffe wie Einheit, Realität, Substanz, Möglichkeit, Wirklichkeit gehören in der Tat zum klassischen Bestand der Ontologie, sind freilich für den kritischen Kant nicht mehr den Dingen, sondern nur „einer bloßen Analytik des Verstandes“ zu entnehmen. Die besondere Erfahrung des „Naturzwecks“, des „organisierten Wesens“, die aus der allgemeinen konstitutiven Theorie der Natur nicht zu „erklären“ (ebd. 360) ist, zwingt Kant, von einer „ganz anderen Ordnung der Dinge“ (ebd. 377) auszugehen und von ihr her die Bedingungen ihrer Beurteilung zu konstruieren: die nicht dem Ensemble der Kategorien angehörigen Begriffe von Ganzheit und Zweck sind heranzuziehen „in Beurteilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist“ (ebd. 418). Angesichts der Schwierigkeit, sie zu denken, geht Kant „eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit“ unseres Verstandes auf (ebd. 406), der hier nur Entwürfe machen, aber nicht streng erkennen kann. Kant ist auf diese Weise selbst zu dem vorgestoßen, was heute eine „kritische“ oder „reflektierte Ontologie“ heißen kann: eine Bestimmung der allgemeinsten Ordnungen der Welt im ganzen und der sie leitenden Prinzipien, angestoßen durch Erfahrung und reflektiert an den vorausgesetzten „konstitutiven“ Bedingungen ihrer Erkenntnis. Das heißt: die philosophische Erkenntnis weiß die Erfahrung dieser Ordnungen durch sich, aber auch sich durch die Ordnungen bedingt; sie

kann sie nur im Wechselspiel von transzendentalen Entwürfen und Sacherfahrung erfassen und bewähren.

In diesem Wechselspiel bewegen sich *Husserls*, *Heideggers* und *Sartres* phänomenologische Ontologie der Lebenswelt und des menschlichen Daseins ebenso wie die analytische Ontologie der commitments und des Einzelings bei *Quine* und *Strawson*. Als Fundamentalphilosophie zielt diese Ontologie weiterhin auf höchste Abstraktheit in der Erfahrung der Welt, sie sucht zu erfassen, was ich das „transcendentale Allgemeine“ nennen will: die allgemeinste Struktur der erfahrenen Ordnungen der Welt und ihrer Abwandlungen, die Perspektive des gesamten Weltverstehens – in der Metaphysik etwa die Idee *Platons*, das Eidos *Aristoteles*’, das Ich-denke *Descartes*’ und *Kants*, *Hegels* Begriff des Begriffs.

3. Phänomenologische Ontologie bei Dilthey

Zu seiner Ortung des transzendentalen Allgemeinen sieht sich *Dilthey* herausgefordert vor allem von der positivistischen Soziologie *Comtes*, der Transzendentalphilosophie *Kants* und der Psychologie *Humes*. Er nimmt *Comtes* Programm auf, den Zusammenhang der Welt – nicht nur der Natur, sondern auch der Gesellschaft – und des Wissens von ihr in den Wissenschaften zu begründen, überwindet aber dessen methodologische Voreingenommenheit in der Ontologie; er orientiert sich an *Kants* Programm strenger Allgemeingültigkeit des Wissens, sucht aber die Transzendentalphilosophie so zu begründen, daß sie die Ordnungen der Geschichte und der Gesellschaft nicht verfehlt; er schließt sich an *Humes* Programm an, die Realität des Wissens in der inneren Erfahrung zu begründen, will ihr zugleich aber Allgemeingültigkeit sichern.

Seine Idee einer „reinen Erfahrung“ (I, 123) weist, sofern sie „innere“ Strukturen in ihrer ursprünglichen Selbstgegebenheit (ohne Rückgriff auf hypothetische Konstruktionen) erfassen will, auf die Phänomenologie Husserls. Sein Interesse liegt jedoch weit stärker als bei Husserl, dessen Methodenbewußtsein Dilthey nicht erreicht, bei der ontologischen Orientierung. Er stellt sie unter den „Satz der Phänomenalität“ (V, 90) – „alles, was für mich da ist, (steht) unter der allgemeinsten Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein“ –, den Begriff „Phänomenologie“ selbst aber gebraucht er im Sinne von Hegels *Phänomenologie des Geistes* für „die allmähliche Auflösung des Scheins“ (I, 146), wobei in seiner *Phänomenologie der Metaphysik* (I, 395) nicht wie bei Hegel der Geist aus dem Schein hervortritt, sondern die Metaphysik als Schein hinter der unmittelbaren Gewißheit reiner Erfahrung verschwindet (Riedel 1970, 26). Der Hegel, Dilthey und Husserl gemeinsame Gebrauch des Begriffs „Phänomenologie“ liegt darin, von der Erscheinung der Sache aus, soweit das systematisch möglich ist, nach den Ordnungen und Bedingungen ihres Erscheinens zu forschen. So sprechen auch Naturwissenschaftler von einer „phänomenologischen Theorie“, wenn sie makroskopische Gesetzmäßigkeiten beschreiben, ohne sie zunächst auf elementare Prozesse zurückführen zu können.

Dilthey's *Ontologie* soll also ‚phänomenologisch‘ heißen, sofern sie die allgemeinsten Ordnungen der Welt aus der reinen Erfahrung der Strukturen und Auffassungsweisen des uns allein gegebenen „Seelenlebens“ zu gewinnen und sie zu allgemeingültigem Wissen zu erheben sucht. „Seelenleben“ ist der Inbegriff all dessen, was innerer Erfahrung, also jedem nur selbst zugänglich ist. Es soll ohne Kants hypothetische Konstruktionen zur Begründung der Erfahrung, den „apriorischen Bedingungen für unser

Denken“ (VII, 130) und der „Transzendenz der Subjektivität“ (VII, 334), unmittelbar erfahren und dem Philosophieren so „die ganze, volle unverstümmelte Erfahrung zugrunde gelegt“ werden (VIII, 171). Das Seelenleben ist zwar im einzelnen vielfach in biologisches, biographisches und soziales Leben verschränkt, zugleich aber Grund von dessen Sein – „Alle menschlichen Erzeugnisse entspringen aus dem Seelenleben und dessen Beziehungen zur äusseren Welt“ (V, 372) – und Grund seiner Erfahrung – „Von (dem Strukturzusammenhang des Seelenlebens) sind alle Einheitsbildungen und alle einzelnen Zusammenhänge umfaßt“ (V, 237f.) –, also zugleich ontische und transzendente Bedingung von Welt, Welt im ganzen sein „Korrelat“ (VIII, 17).

4. Dilthey's Begriff des Lebens

Die Struktur des uns allein zugänglichen Seelenlebens wird im *Begriff des Lebens* entfaltet. Ich führe seine Momente zunächst in ihrem abstrakten ontologischen Zusammenhang an. „Leben“ ist der Begriff eines „Ganzen, in sich Verschlungenen, Geheimnisvollen“ (VIII, 209), das, in sich vielfältig, in „Lebenseinheiten“ gegliedert ist, die miteinander zusammenhängen und wechselwirken. In seinem „beständig strömenden Fluß“ (VII, 280) der Zeitlichkeit unterworfen, überwindet es seine „beständige Korruptibilität“ (VII, 72), indem es sich auf „Aufgaben des Lebens“ (VII, 70) hin entwirft und sich so selbstbezüglich wird. Sein Selbstsein entspringt seiner „Teleologie“ (VII, 45): „Zweckmäßigkeit“, ein nur grob gefeilter Schlüsselbegriff von Dilthey's Analytik des Seelenlebens, wird weder von der organischen Natur her als homöostatische Teleologie in der Erhaltung von Gleichgewichtszustän-

den, programmierte Teleologie der Ontogenese oder selektive Teleologie in der Erhaltung von Arten und Ökosystemen gedacht,⁷ noch vom bewußt entscheidbaren Handeln her als Fähigkeit zu Verstehens- und Handlungsentwürfen, die sich im biographischen Lebensverlauf und in sozialen Systemen vielfach verschränken. Diese Momente kann der Begriff zwar aufnehmen, Dilthey denkt „Zweckmäßigkeit“ jedoch zunächst phänomenologisch als „erlebte Grundeigenschaft“ des Seelenlebens, „in Trieb, Lust und Schmerz erfahren“ als „Tendenz“, „in Befriedigung und Freude Lebenswerte hervorzubringen“ (V, 210). Ohne jegliches telos a priori (V, 216) wird das Seelenleben von, ihm selbst dunklen Spannungen und Trieben angestoßen und zugleich von Entwürfen angezogen, die ihrerseits aus Spannungen und Trieben kommen. Sein ganzheitlicher Wirkungszusammenhang hält sich nur im Fortschreiten; ein „Zustand des Gleichgewichts“ bleibt ein Grenzfall, der nur „auf Momente“ eintreten kann (VII, 332), es hat zyklisch-progrediente Struktur. In seinem Fortschreiten spielen sich „feinere Differenzierungen“ (V, 215) ein, und in seiner „zunehmenden Artikulation“ (V, 217) wird sich das Seelenleben, sofern ihm Beziehungen zwischen Ganzem und Teilen aufgehen (VII, 220), bedeutsam. Es erwirbt und festigt „innere erlebbare“ Strukturen (V, 373), die als Werte, bleibende Orientierungen des Verhaltens, erfahren werden. „Strukturzusammenhang, Zweckmäßigkeit, Lebenswert, seelische Artikulation, Ausbildung eines erworbenen seelischen Zusammenhangs und schöpferische Prozesse“ in ihrer Beziehung zueinander faßt Dilthey als „Entwicklung“ (V, 218), die sich, wiederum ohne vorgesetzten Zweck, „in mannig-

⁷ Vgl. Toulmin 1981, 146: „differentiation within the general class of telic processes and phenomena“.

fachen strukturellen Zusammenhängen“ veräußerlicht, objektiviert (VII, 146). In ihrer objektivierten Gestalt wird die Entwicklung zur Geschichte (VII, 147), die dem Seelenleben einen je bedingten Spielraum der Freiheit läßt. Aus ihm kann es seine „müßige Ausbreitung (...) zu einer scharfen Spitze“ zusammenfassen (VII, 202) und zur „Lebensgewalt“ (V, 215), zur Kraft werden: in den „immer wiederkehrenden kernhaften Elementen“ „Kampf, Arbeit, Bedürfnis, Befriedigung“ „ist das Leben selber“ (V, 131).

Der Begriff des Lebens kommt erst über seine abstrakte ontologische Rekonstruktion hinaus und, hegelisch gesprochen, in seine „Wahrheit“, wenn er phänomenologisch aus der Selbstgegebenheit des Seelenlebens, als *Erleben* erfaßt wird. In seinem Vollzug gliedert und erfaßt sich das Seelenleben in Bedeutungseinheiten, die sich nach Merklichkeit, Umfang, Dauer und Bedeutsamkeit – jetzt im Sinne einer „Bindung für die Zukunft“ (VII, 233) – unterscheiden: Erlebnissen. Sie wandeln sich in der beständig „fortrückenden Erfüllung mit Realität“ (VI, 315) und, wenn sie vergangen und abgeschlossen sind, aufs neue in der vergegenwärtigenden Erinnerung (VII, 194). Die Festigkeit des Weltverstehens, die doch Bestand unserer alltäglichen Erfahrung ist, entspringt erst dem wechselseitigen Widerhalt von Fülle und Dauer des Erlebten auf der einen und dem Festhalten im Erleben auf der andern Seite, von „Inhaltlichkeit“ und „Verhaltensweisen“ (VII, 21, 25). Aus dem „Fortgezogenwerden“ (VII, 29) des vom Erlebten distanziierten Erlebens verstehen sich ursprünglich die Selbstbezüglichkeit, Freiheit und Geschichtlichkeit des Seelenlebens. In ihm differenzieren sich wie die Sache so auch das Erleben selbst: Dilthey nimmt die Gliederung Denken – Fühlen – Wollen als „empirischen Befund des Seelenlebens“ (VII, 24) auf, iso-

liert sie jedoch nicht in abstrakte Vermögen, sondern arbeitet ihre wechselseitige Durchdringung im „Gefühls-triebleben“ (VIII, 20) heraus, in das auch das Denken eingebunden bleibt. Es kann sich darum prinzipiell nur begrenzt und bedingt durchsichtig werden.

In wiederholtem Fortgezogenwerden an verwandten Sachverläufen erwirbt das prinzipiell situationsgebundene und darum je singuläre Erleben Gewohnheiten, bleibende Strukturen, es wird charakteristisch, individuell. Das Individuum in der Eigenart seines Erlebens ist die offenbarste, erste und grundlegende Gestalt von relativer Festigkeit und Dauer. An seinem Werden stößt Dilthey auf die neue, für seine Ontologie grundlegende Struktur des bedingt-bedingenden Allgemeinen:

„Die Ausarbeitung unseres Seelenlebens“ vollzieht sich in „Bildungsprozessen (...), zusammengesetzteren Vorgängen in der Seele, sofern sie vom Zusammenhang des Seelenlebens aus erwirkt werden und nicht nur feste Vorstellungen unterscheiden, ineinssetzen, beziehen, in das Bewußtsein heben oder aus ihm verdrängen, sondern Veränderungen in diesen Wahrnehmungen oder Vorstellungen zur Folge haben. (...) Er besteht nicht nur in den Inhalten, sondern auch in den Verbindungen, die zwischen diesen Inhalten hergestellt sind. (...) Aus der Außenwelt stammt das Spiel der Reize, das sich im Seelenleben als Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung projiziert; die so entstehenden Veränderungen werden nach ihrem Werte für das Eigenleben im Mannigfachen der Gefühle erlebt und gemessen; dann werden von den Gefühlen aus Triebe, Begehungen und Willensvorgänge in Bewegung gesetzt; entweder wird nun die Wirklichkeit dem Eigenleben angepaßt und so rückwärts vom Selbst aus die äußere Wirklichkeit beeinflußt, oder das Eigenleben fügt sich der harten und spröden Wirklichkeit.“ (VI, 145, 142f.)

Der seelische Strukturzusammenhang wird „erworben“, er entspringt seinen eignen Elementen und äußeren situativen Bedingungen zugleich und festigt sich in ihnen, so

daß er seinerseits auf sie zurückwirkt, sie führt, gestaltet und seligiert. So schaffen sich Wassermassen ihr Flußbett, in dem sie geleitet werden: aber je nach ihrer Menge und Geschwindigkeit graben sie es tiefer und breiter oder schaffen sich, wie in südlichen Ländern, ein neues Bett oder versiegen ganz. Galt in der Metaphysik die Substanz als das beharrende Wesen, das sich – man denke an das aristotelische Eidos oder das cartesische Subjekt – im Durchsatz gleichgültiger Glieder – *concreta* bzw. *cogitata* – erhält, indem es ihre Gestalt und ihr Verhalten bestimmt und bedingt, so wandelt sich der erworbene Strukturzusammenhang, indem er bestimmt und bedingt, im Durchsatz je neuer, eigenbestimmter Erlebnisse selbst, selbst von ihnen bedingt ist. Die Substanz der Fluktuation, des Durchsatzes von Elementen, fluktuiert selbst, tauscht ihre Bestimmungen aus und bleibt doch gegenüber der Fluktuation der Elemente ein relativ Festes: sie zeigt sich in „allen menschlichen Erzeugnissen“, die „aus dem Seelenleben entspringen“, ich nenne sie, im Anklang an den Substanz-Begriff, *Fluktuanz*.⁸ Dilthey behilft sich mit den

⁸ Man hat die Auflösung des Substanzbegriffs bisher stets als Ablösung durch den Funktionsbegriff, d. h. als seine erkenntniskritische Aufhebung gedeutet (vor allem Cassirer 1910 und Romhach 1965/1966). Aber schon Leibniz hatte in einer logisch-ontologischen Reflexion des Wesensbegriffs die aristotelische Substanz-Akzidenz- und die cartesische Substanz-Substanz-Relation destruiert und die Substanz als „Relation (eines) Relationsgefüges auf sich selbst“ begriffen (Stegmaier 1977, 147–214, 210). Er hält jedoch an der a priori programmierten Bestimmtheit der Substanz fest, indem er sie immer schon als Ausdruck eines ursprünglichen Begriffs des Göttlichen versteht. Mit dem Fluktuanz-Begriff wird der Substanz-Begriff dagegen ohne eine solche metaphysische Prämisse ontologisch aufgehoben. Ein pointiertes Beispiel gibt die „Bewegung des Substanzbegriffs“ selbst (Stegmaier 1977, 32–34), „die ausgeht von der Auseinandersetzung mit der Sache selbst, der Entfaltung mit anderen ontologischen Grundbegriffen und der Bestimmung durch die philosophische Tradition“ (33), also unter wechselnden situativen,

„historischen Kategorien des Wesens und der Entwicklung. Wesen bezeichnet hier nur die Dauer in der Veränderung, und Entwicklung nur die durch das Gesetz eines zunehmenden erworbenen Zusammenhanges bestimmte Form des Verlaufes.“ (VII, 253) Im Zu-, aber auch Abnehmen, im Wandel des Wesens aus dem von ihm Bedingten liegt die Fluktuanz. Ihr entspringt, was Dilthey „Gestaltung“ nennt:

„Wo Struktur und auf sie gegründet erworbener Zusammenhang des Seelenlebens eine Konstanz des Lebens bilden, an der Veränderungen und Vergänglichkeit auftreten, da wird der Verlauf des Lebens in der Zeit nach den angegebenen Verhältnissen zur Gestaltung.“ (VII, 253)

Im Begriff der Gestaltung – die keine gezielte Herstellung meint – erfaßt Dilthey das Gebilde der fließenden Elemente in der Bindung durch ihre Fluktuanz. Dilthey stößt auf die ontologische Struktur der Fluktuanz, weil er von der spezifischen Beweglichkeit des Seelenlebens ausgeht, sie zugleich aber in festen Strukturen zu begründen sucht. An der beweglichen Festigkeit des Seelenlebens wird die Fluktuanz erst deutlich. *Husserl* dagegen bringt, trotz seines methodisch schärferen Ansatzes beim „Erlebnisstrom“ (Hua IV, 92) – „Das Seelenleben ist nach Wesensnotwendigkeit ein Fluß.“ (133) – die „regionale Ontologie“ (91) des Seelenlebens auf den Substanz-Begriff zurück, weil er es, im Anschluß an *Descartes*, *Leibniz* und *Kant* (103, 108), an den festen „Pol“ des „reinen Ich“ (97), das „numerisch identische Ichzentrum“ (105), bindet.

nicht theoretisch deduzierbaren Bedingungen kontinuierlich, aber ungerichtet – d. h. auch nicht notwendig dialektisch – verläuft.

5. Wahrheit des Lebens bei Dilthey

Das Allgemeine in der Struktur der Fluktuanz kann nicht abstrakt, d. h. nicht als logisches oder transzendentes Apriori des Verstandes gedacht werden, sondern ist in seinem bedingten Wandel immer nur zugleich aus seinen Bedingungen, die ihm nicht a priori verfügbar, sondern zufällig und nur begrenzt und bedingt durchsichtig sind, verständlich. Um hier schon Nietzsche heranzuziehen: „alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfaßt, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat“ (GM II, 13). Da das bedingte Allgemeine aber zugleich seine Bedingungen bedingt, sie seligiert und gestaltet, wirkt es selbst, ist es wirklich und gegenständig (objektiv) und von anderem Gegenständlichen nicht prinzipiell zu unterscheiden, ist seiendes Allgemeines. Diltheys transzendentalphilosophisch gedachte „Kritik der historischen Vernunft“ wird reflektierte Ontologie.

Darum läßt sich die *Wahrheit des Lebens* aus den Bedingungen des Lebens nicht lösen. Das Erfassen der Wahrheit – Erleben, Verstehen und Erklären – bleibt ebenso wie die darin erfaßte Wahrheit – der Aufbau der Welt – für Dilthey konsequent in der Struktur der Fluktuanz.

Das Erleben hat seine Objektivität im unmittelbaren „Innesein der Realität“ (VII, 8). Für das Verstehen wandelt, gestaltet sich, in der Vermittlung mit dem Ausdruck im Medium des Allgemeinen, der „beständigen Wechselwirkung des Erlebnisses und des Begriffs“ (V, 341), wie die Realität selbst so auch das Kriterium der Objektivität: zu einem Bei-der-Realität-Sein, das „an die Notwendigkeit des Nacherlebens“ gebunden bleibt (V, 341). Das Verstehen, das sich im Zirkel des Wechselspiels von Entwurf und Erfahrung bewegt, hebt aus der „Lebenswirklichkeit in

der Mannigfaltigkeit ihrer Bezüge" (VII, 141) allgemeine Gesichtspunkte heraus, die die Sacherfahrung leiten. Solches Allgemeine setzt das Erklären fest und konstruiert von ihm aus die Struktur der Sache unabhängig von situativen Bedingungen im Medium des Allgemeinen – soweit sie sich dem fügt.⁹ Das Kriterium der Objektivität gestaltet sich so zum Sich-Halten der Sache im Medium des Allgemeinen, zur Allgemeingültigkeit fort. Auch das Allgemeine der Erklärung bleibt jedoch, wie wir heute wissen, aufgrund seines Ursprungs im Verstehen in der Struktur der Fluktuanz: seine Bewegung zeigt sich in den Schüben der Theoriendynamik.

Nur die Wahrheit der Philosophie versucht Dilthey dem Wandel zu entziehen. Sein Satz: „Alles Philosophieren ist nicht nur in diesem empirischen Bewußtsein (sc. der eigenen Lebendigkeit) gegründet, sondern es bleibt an dasselbe gebunden. Es kann nur interpretieren" (VIII, 141), soll nicht für die „Bildungslehre der philosophischen Systeme" (VIII, 143) gelten, die er zu aus spezifischen Lebensbedingungen entsprungenen Weltanschauungen herabsetzt. Seine „Philosophie der Philosophie" will dagegen, indem sie das „Bildungsgesetz" ihres Ursprungs im „einheitlichen und notwendigen Grund" (V, 339) einer „allgemeinen Menschennatur" zu erfassen sucht, einen apriorischen „Standpunkt über den Weltanschauungen" (V, 380) einnehmen. Schon mit der bloßen Erkenntnisabsicht fällt Dilthey hinter den Standard konsistenter Selbstbegründung zurück, den *Descartes* und *Kant* zum Maßstab aller Philosophie gemacht haben. Dilthey hat den Versuch nie aufgegeben, die Objektivität der Philosophie im Sinne von

⁹ Das Hempel-Oppenheim-Schema der Erklärung baut also auf der auch in den Naturwissenschaften zunächst entscheidenden Findung der relevanten allgemeinen Obersätze auf: vgl. Scheibe 1970, 253–275.

Allgemeingültigkeit und Apriorität zu begründen, und dabei die Geschichtlichkeit der Objektivität entdeckt. Sie erreicht in der neuen Abstraktionsstufe der „Philosophie der Philosophie" einen hohen, vielleicht einen höchsten erreichbaren Grad der Festigkeit und so langfristigen Halt, daß er Apriorität überflüssig macht. Relativismus wird das nur nennen, wer sich weiter unbedingter, freilich von Dilthey als bodenlos erfahrener Apriorität versichern will.

Dem „*Aufbau der Welt*", der sachlichen Seite der Wahrheit des Lebens, die der methodischen entspringt, legt Dilthey das in der alltäglichen Lebenserfahrung immer neu bewährte „Gerüst" ursprünglicher Weltbereiche zugrunde: er unterscheidet „Selbst", „fremde Personen" und „Dinge um uns" (VIII, 79f.); einen wesentlichen Bezug zum Göttlichen hält er für überholt (VIII, 91).¹⁰ Die „dauernd fixierten Lebensäußerungen" (VII, 309) des Selbst und fremder Personen faßt er im Begriff des *objektiven Geistes* zusammen. Versteht Hegel den objektiven Geist so, daß sich dieser in seinen Äußerungen gegenständlich erfahren und sich darin bis zur Verzweiflung fremd werden, diese Entfremdung im notwendigen Gang seines Begreifens aber aufheben kann, so tritt für Dilthey das Mo-

¹⁰ Für Ulmer, der die Gliederung dieser vier ursprünglichen „Weltbahnen" in den Mittelpunkt seiner „Philosophie der modernen Lebenswelt" (Ulmer 1972, 108–111) stellt, bleibt der Bezug zu einem Göttlichen etwas, das „notwendig zum All und zum Menschen gehört". Dilthey, der am Zeitegeist und an seinem persönlichen Atheismus auch gegen den starken Glauben des Grafen Yorck als „letzte Differenz" zu ihm festhält (Schulenburg 1923, 146, Brief vom Juni 1892), nimmt das Religiöse in einem sehr weiten Sinn in die „Menschennatur" als dem gleichgültigen Ursprung aller Erlebnisse zurück. In diesem Spielraum philosophischer Grundentscheidungen zeigt sich gerade die Geschichtlichkeit der Menschennatur.

ment der Entfremdung, aber auch das der Notwendigkeit des Begreifens zurück: der gegenständlich gewordene Geist kommt nicht notwendig zu einer endgültigen Wahrheit, bleibt aber deskriptiven hermeneutischen Bemühungen zugänglich. Die Natur dagegen, die Descartes für die Vernunft als berechenbare *res extensa* gesetzt hatte, wird in Diltheys Sinn unverständlich. Er geht dem freilich, wiewohl es sein Neuansatz forderte, nicht weiter nach. Für die Gliederung der „Objektivierung des Lebens“, deren Grundkonzept sich in Diltheys Werk durchhält, sucht er Anhaltspunkte in „Geschichtsschreibung“ und „Statistik der Gegenwart“ (I, 40). Darin zeichnen sich „Wirkungszusammenhänge verschiedener Personen zu gemeinsamer Leistung“ ab, die „zu Realisierungen von Werten sich Regeln unterwerfen und sich Zwecke setzen“ (VII, 153f.). Der Zweckzusammenhang der Leistung aber „löst sich von dem Vorgang, in welchem vom Subjekt der Zweck gesetzt wird“, los, wird „selbständig wirkende Kraft“ (VII, 257) von „eigener Struktur und Gesetzmäßigkeit“ (VII, 85) und „eigener Entwicklung“ (VII, 135). Geschichtlich-gesellschaftliche Wirkungszusammenhänge können also nicht auf bestimmte Individuen, sondern nur auf bestimmte Leistungen von Individuen bezogen werden; das Individuum ist nur „Kreuzungspunkt von Zusammenhängen, welche durch die Individuen hindurchgehen“, und ist in ihnen austauschbar (VII, 135); die Netze der Wirkungszusammenhänge und die sie tragenden Gruppen bleiben gegeneinander beweglich. Sie haben aber, „wie das Individuum (...) einen Mittelpunkt in sich selbst“ (VII, 154), sind selbst Individuen, eben weil sie sich – wie das einzelne Seelenleben – im Durchsatz je eigenbestimmter Individuen halten und wandeln. So lassen sich keine „unbedingten Werte“ und Wertehierarchien in der Geschichte begründen (VII, 173); sie hat zwar „eine

gemeinsame Tiefe, die keine Beschreibung erschöpft“ (VII, 171), aber keinen letzten Grund der Einheit. Die systematische Gliederung des objektiven Geistes in „äußere Organisationen der Gesellschaft“ und „Systeme der Kultur“ macht Dilthey am Grad der Objektivierung fest, dem Spielraum, den die Festigkeit der Institutionen dem Handeln des Einzelnen läßt.¹¹ Zur Ausarbeitung einer näheren Ordnung reicht dieses – bei Dilthey selbst unscharfe – Kriterium jedoch nicht hin; Dilthey versucht die Wirkungszusammenhänge darum wieder in der „allgemeinen Menschennatur“ zu fundieren, die Wissenschaften im Denken, die äußeren Organisationen im Wollen, die Kultursysteme im Fühlen (V, 376–378), und fällt damit hinter sein Prinzip fortrückender Gestaltung auch hier zurück:

¹¹ Wenn Jobach 1974 den Unterschied der „äußeren Organisationen“ – „Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse“ in Staat und „Verbandsleben“ (I, 64f.) – und der „Systeme der Kultur“ – „Lebensreichtum des Individuums selber“ (I, 49) in Kunst, Religion und Philosophie – so versteht, als läge er „zwischen den unmittelbar handlungsbezogenen Systemen und Organisationen auf der einen, den nicht (oder nicht unmittelbar) handlungsbezogenen, mehr auf theoretisches oder *expressives* Verhalten ausgerichteten Systemen der Kultur auf der anderen Seite“ (73), so legt er einen sehr engen Handlungsbegriff an; auch Verstehen und Schaffen ist wohl Handeln. Jobachs „Trennung zwischen Handlungs- und Symbolbereich“ verdeckt auch Diltheys Wendung gegen Hegel. Hegel denkt den Schritt von den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates zum absoluten Geist als fortschreitendes konkreter-Werden des Allgemeinen und dessen Festigung als Stufe der Befreiung des Geistes – nicht der kunstschaffenden, religiösen, philosophierenden Individuen. Dilthey denkt dagegen von den Individuen her, die durch ihre Interaktionen Strukturen einspielen, die sie in verschiedenen – nicht hierarchisierbaren – Bereichen verschieden fest binden, stabiler objektivieren. Sein Kriterium liegt also im Handlungs-Spielraum der Individuen, nicht in der Art ihres Verhaltens. – Im ganzen fehlt bei Jobach eine systematische Auseinandersetzung mit Hegels Begriff des objektiven Geistes; in seiner „Interpretation der Beziehung zwischen Dilthey und Hegel“ (166–173) gibt er nur ein Forschungsreferat.

„Da nun diese Gesellschaft aus den strukturierten Individuen besteht, wirken sich in ihr dieselben strukturellen Regelmäßigkeiten aus. (...) Die einzelseelischen Regelmäßigkeiten formen sich um in solche des sozialen Lebens.“ (V, 375)

Die gesellschaftlichen Wirkungszusammenhänge entspringen zwar den Individuen, werden von ihnen getragen und verstanden, wirken aber aus ihrer eigentümlichen Struktur und Wirklichkeit auf sie zurück. Sie haben – was Dilthey ineinanderschiebt – nicht die reale, sondern die transzendente Struktur gemeinsam, sie sind beide individuelle und geschichtliche, aber je verschieden bestimmte Allgemeine (Fluktuanzen).

6. Das transzendente Allgemeine bei Dilthey

Ziehen wir eine Zwischensumme als Basis der Auseinandersetzung mit Nietzsche. Diltheys phänomenologische Ontologie des Seelenlebens, seiner Selbstgegebenheit und seiner Objektivierung geht in die *transzendente Struktur des Bedingt-Bedingend-Seins*, der Fluktuanz, zurück, des Allgemeinen, das aus den Elementen und situativen Bedingungen entspringt, diese von sich aus gestaltet und in dieser Gestaltung selbst sich wandelt. Die Bindung des Allgemeinen an seine individuellen Bedingungen, die Dilthey im Begriff des Lebens faßt, betrifft nicht nur das hermeneutische Verfahren, sondern die Grundverfassung des Menschen und seiner Welt überhaupt. Die Verschränkung eigenbestimmter Elemente läßt sich nicht auf einen unbedingten letzten Grund zurückführen, das Allgemeine bleibt beweglich und in seiner Bewegung ungerichtet; sie hat nicht einmal einen unbeweglichen Anfang: die Anfangsbedingungen können sich auflösen in der „Berichti-

gung der Grundlage der zuerst gewonnenen Wahrheiten durch spätere Wahrheiten“ (VII, 275).¹²

7. Spekulative Ontologie bei Nietzsche

Wozu Dilthey tastend vordringt, spricht Nietzsche¹³ entschieden aus:

„Was uns ebenso von Kant, wie von Plato und Leibnitz trennt: wir glauben an das Werden allein auch im Geistigen, wir sind *historisch* durch und durch. Dies ist der große Umschwung.“ (VII, 34 [73] – 11, 442)

¹² Gadamer 1965, 205–228, wirft Dilthey vor, er bleibe mit dem Postulat der „Identität von Bewußtsein und Geist“ im Erleben (209) dem „spekulativen Idealismus“ Hegels (214) und damit einer Tendenz zum absoluten Geist (216) und zugleich mit seinem Streben nach Festigkeit und Objektivität einem „un aufgelösten Cartesianismus“ (224) endgültiger wissenschaftlicher Aufklärung verhaftet. Er verfehle so den prinzipiellen Geschehenscharakter des Verstehens und damit seine ursprüngliche, nicht an ein Ziel zu bindende Geschichtlichkeit. Die starke Annäherung an Hegel, die einer gründlicheren Überprüfung bedarf, als ich sie hier ausführen kann, beruft sich wie der Vorwurf des Cartesianismus darauf, daß Dilthey an der Offenbarkeit und Verständlichkeit des Seelenlebens und der Welt festhält. Doch Dilthey besteht zugleich gegen Descartes und Hegel auf der Bedingtheit des Verstehens und der prinzipiell begrenzten Durchsichtigkeit des Erlebten, über die sich die „Idee“ (nicht ein individuelles Erleben) des metaphysischen Idealismus hinwegsetzt. Dilthey geht nicht überhaupt „idealistisch“ auf Festes aus, sondern auf die Begründung des Festen, das sich in aller Beweglichkeit des Erlebens, Verstehens und des objektiven Geistes unabweisbar zeigt. Sein Streben, die Objektivität des Erlebens und Lebens zu begründen, behält auch in einer nicht-metaphysischen Orientierung ihr Recht, auch wenn sie sich zuletzt – zu Unrecht, weil inkonsistent – in einer nicht mehr dem Wandel unterworfenen Philosophie einer allgemeinen Menschennatur und in dieser allgemeinen Menschennatur eines endgültigen Bodens aller Objektivierungen rückzuversichern versucht.

¹³ Lotz 1967, 174–211, fügt Nietzsches Philosophie in eine Ontologie neo-scholastischen Zuschnitts ein. Im Resultat – „Nietzsche überböht den Menschen zum Übermenschen, die Zeit zur Ewigkeit, das Werden

„Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie, als Versuch das Heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen (in einer Art von scheinbarem Schein gleichsam zu übersetzen und zu mumisieren).“ (VII, 36 [27] – 11, 562)

Ein einziges mumisiertes Zeichensystem, ein „scheinbarer Schein“ ist ihm die fest gefügte Welt der Metaphysik, Moral und Religion, der er radikal auf den Grund ihres Werdens gehen will. Seine „Genealogie“¹⁴ läßt keine Vorgaben gelten, auch nicht methodischer Art, die „neue Aufklärung“ (VII, 25 [296] – 11, 86) gewinnt die Leitlinien der Konstruktion und der Kritik der Sache wechselweise auseinander. Das „Gesamtproblem des Lebens“ (EH, Warum ich so weise bin, 1), vor das sich Nietzsche wie Dilthey stellt, verbietet ihm auch noch eine Beschränkung auf innere Erfahrung, als sei es

„methodisch geboten, von der ‚inneren Welt‘, von den ‚Thatsachen des Bewußtseins‘ auszugehen, weil sie die uns bekanntere Welt sei! Irrthum der Irrthümer!“ (FW, 355) – „als ob es ‚Thatsachen des Bewußtseins‘ gäbe – und keinen Phänomenalismus in der Selbst-Beobachtung“ (VIII, 2 [204] – 12, 167).

Nietzsche versteht Diltheys erkenntniskritische Devise: „Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen“ (VIII, 180) von Anfang an ontologisch:

zum Sein; dabei aber bleibt das Sein Werden, die Ewigkeit Zeit, der Übermensch Mensch“ (204) – teils dann die christliche Philosophie „mit Nietzsche die Grundabsicht und auch den Ausgangspunkt“ (207), nämlich „das Endliche in seiner Endlichkeit mit allen Attributen des Unendlichen auszustatten“ (206). Was Nietzsche so neu eröffnet, wird „in der Scholastik aber folgerichtig bis zum Ende entfaltet“ (210), bis zum „tiefsten Aufleuchten der Wahrheit“ (211). Eine ontologische Interpretation dieser Art ist in der vorliegenden Abhandlung nicht beabsichtigt.

¹⁴ Den Begriff der Genealogie gegenüber dem der Historie entwickelt gut Foucault 1978, 83–109.

„Das Erkennen setzt das Leben voraus, hat also an der Erhaltung des Lebens dasselbe Interesse, welches jedes Wesen an seiner eignen Fortexistenz hat.“ (HL, 10–1, 331)

Leben ist für Nietzsche nicht die grundlegende Strukturbedingung des Erkennens, auf die es sich in der rechten Weise einzulassen gilt, sondern seine Existenzbedingung, die es im eigenen Interesse als ursprünglichere Wirklichkeit anzuerkennen hat. Das Erkennen erfaßt im Leben seinen Grund als „die höhere, die herrschende Gewalt“ (ebd. 330), dergegenüber es sich auch als Bedingung der Möglichkeit ihres Gegebenseins nicht halten kann. Nietzsche greift mit dem Begriff des Lebens durch das Seelenleben auf das es umgreifende Weltgeschehen hinaus und macht ihn so zum spekulativen Begriff, der, in Hegels Sinn, ohne dogmatische und methodische Vorbehalte – auch den einer dialektischen „Methode“ – der Sache im Ganzen ihrer Wirklichkeit aus dem Hervortreten ihrer Gegensätze, ihrem Kritisch-Werden, auf den tiefsten Grund geht.¹⁵

8. Nietzsches Begriff des Lebens und des Willens zur Macht

Während Dilthey den „immanent-teleologischen Charakter“ des Lebens, seine zyklisch-progrediente Struktur her-

¹⁵ Zu Hegels nicht entschieden bestimmtem, aber klar umrissenen Begriff des Spekultativen vgl. seine Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ (Theorie-Werkausgabe, Bd. 3, 55) und die „Enzyklopädie“ (1830), §§ 9, 82, und Wohlfart 1981, 71–74. – Bei Nietzsche finden sich zwar Anklänge an die hegelsche Dialektik (z. B. GM II, 10; III, 27; AC, 32), von regelrechter dialektischer „Methode“ kann jedoch bei ihm noch weniger als bei Hegel selbst die Rede sein. Die Maßstäbe seiner Überwindungen entspringen allein der Auseinandersetzung des Überwindenden mit dem Überwundenen.

ausarbeitet, betont Nietzsche seinen Machtcharakter, im frühen Werk seine Eigenmacht in der Selbsterhaltung, dann immer schärfer seine Macht über anderes, insofern es „essentiell, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter“ (GM II, 11). Er entscheidet das Wesen des Lebens spekulativ in den Grundcharakter der Überwindung, Überwindung heißt „Wille zur Macht“ und ist „das letzte Factum, zu dem wir hinunterkommen“ (VII, 40 [61] – 11, 661): uns ist „keine Veränderung vorstellbar, bei der es nicht einen Willen zur Macht giebt“ (VIII, 14 [81] – 13, 260). Die Begriffe „Wille“ und „Macht“ explizieren einander in einer Art Hendiadyoin. „Macht“ nimmt „Willen“ das Moment des Vermögens, das auch untätig bleiben kann, „Wille“ dem Wort „Macht“ das Moment selbstzufriedenen Besitzens, beide zusammen bedeuten „essentiell ein Streben nach Mehr von Macht“ (VIII, 14 [82] – 13, 262) (Kaulbach 1980, 231 f.; Gerhardt 1981/1982, 193 bis 209). So wenig wie „Leben“ biologischen und „Macht“ soziologischen hat „Wille“ für Nietzsche also psychologischen Sinn. Wie Dilthey zu glauben, „Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares, Ansich-Verständliches“ (FW, 127), das sich in einer „allgemeinen Menschennatur“ als Ursprung der Vorstellungen (I, XIX), des Glaubens an die Außenwelt (V, 135), der äußeren Organisationen (I, 43) festhalten ließe, heißt ein „Volks-Vorurtheil“ zu übernehmen (JGB, 19) und an „magisch wirkende Kräfte“ zu glauben (FW, 127). „Wollen scheint mir vor Allem etwas *Complicirtes*, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“ (JGB, 19); es resultiert aus einer Vielheit heterogener „Machtquanten“ (VIII, 14 [95] – 13, 273), deren Antagonismus, der Grund alles Geschehens, prinzipiell undurchsichtig bleibt, sich also wieder-

um nicht zum einheitlichen und unbedingten metaphysischen Prinzip erheben läßt.¹⁶

Wie Dilthey aus dem Strom der Erlebnisse, so versteht Nietzsche aus dem Antagonismus der Machtquanten die Festigung der gewohnten Welt:

„Das Ganze der organischen Welt ist die Aneinanderfädelung von Wesen mit erdichteten kleinen Welten um sich: indem sie ihre Kraft, ihre Begierden, ihre Gewohnheiten in den Erfahrungen außer sich heraus setzen, als ihre *Außenwelt*. Die Fähigkeit zum Schaffen (Gestalten Erfinden Erdichten) ist ihre Grundfähigkeit: von sich selber haben sie natürlich ebenfalls nur eine solche falsche erdichtete vereinfachte Vorstellung.

„Ein Wesen mit der Gewohnheit zu einer Art von Regel im Traume“ – das ist ein lebendiges Wesen. Ungeheure Mengen solcher Gewohnheiten sind schließlich so hart geworden, daß auf ihnen hin *Gattungen* leben. Wahrscheinlich stehen sie in einem günstigen Verhältniß zu den Existenz-Bedingungen solcher Wesen.“ (VII, 34 [247] – 11, 503)

Die Festigung der gewohnten Welt entspringt dem Hartwerden der Gewohnheiten von Wesen, die sich eine Außenwelt schaffen, indem sie anderes überwältigen, aneignen, sich dienstbar machen, *interpretieren*; „Wesen alles Interpretirens“ ist dieses „Vergewaltigen, ... Abkürzen, ... Ausdichten, Umfälschen“ (GM, III, 24). Umgekehrt setzt „der organische Prozeß (...) fortwährendes *Interpretieren* voraus“ (VIII, 2 [148] – 12, 140). Auch die Philosophie „schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders; Philosophie ist dieser tyrannische Trieb

¹⁶ Durch Müller-Lauters philologisch breit fundierte philosophische Aufklärung des Willens zur Macht als einer unidentifizierbaren Vielheit einander überwältigender Machtquanten ist Heideggers Deutung des Willens zur Macht als eines einheitlichen unbedingten Grundes und von daher Nietzsches als des „Vollenders der Metaphysik“ der Boden entzogen (Müller-Lauter 1971, 10–33).

selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur ‚Schaffung der Welt‘, zur *causa prima*“ (JGB, 9). Nietzsches „Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“ als Auslegung (VII, 39 [1] und 40 [2] – 11, 619 u. 629), seine Interpretation des Willens zur Macht als Interpretation, holt seine spekulative Ontologie auf das Niveau einer reflektierten zurück, in ihr erreicht sie ihre konsistente Selbstbegründung.¹⁷ Sie „glaubt an das Werden“, hat also auch nur eine „erdichtete vereinfachte Vorstellung“ von sich, eine „Abkürzung“ und „Übersetzung“, die „wahrscheinlich“ in einem günstigen Verhältnis zu ihren Existenz-Bedingungen steht. Nietzsche gibt allen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Apriorität auf, er besteht auf dem „scheinbaren Schein“ aller Festigung, die nur „Wahrscheinliches“, keinen festen Boden findet,¹⁸ eine „Regel im Traume“, aus dem man „nur zum Bewußtsein (erwacht), daß

¹⁷ Die Selbstaufhebung der spekulativen Ontologie des Willens zur Macht in seine Interpretation als Interpretation stellt keinen Freibrief für Beliebigkeit aus; sie läßt ihre bedingenden Prämissen nicht zurück. Wohl aber läßt sie das Experiment einer Umkehrung zu, nämlich von Nietzsches „Erkenntnistheorie“ aus seine Ontologie zu rekonstruieren: „The will to power as an ontological model is to be properly viewed from the perspective of Nietzsche’s epistemology – (...) (as) a model which is very useful in supporting the epistemological claim that there is no stable, perduring world of which we have knowledge.“ (Grimm 1977, 192) Doch auch Grimm kann die „Erkenntnistheorie“, die er gegen Nietzsches ausdrücklichen Widerstand freisetzt, nur von der ontologischen Basis der „world as will to power“ her entwickeln.

¹⁸ Von hier aus leitet Foucault 1978, 96–109, das Programm einer anti-historischen und anti-dilthey’schen „wirklichen Historie“ ab, die nicht nur „auf jedes Absolute verzichtet“ (96), sondern auch nicht mehr „die Vielfalt der Zeit in eine geschlossene Totalität einbringen und auf einen Nenner bringen will, (...) uns überall selbst wiedererkennen läßt und in allen Verschiebungen Versöhnungen sieht“ (96), die im Gegenteil „alle Diskontinuitäten sichtbar machen“ (106) und „mit zersetzendem Blick (...) auch sich selber auflösen und die Einheit jedes menschlichen Wesens auslöschen kann“ (96f.).

(man) eben träumt und daß (man) weiterträumen *muß*, um nicht zu Grunde zu gehen“:

„Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, daß hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts Mehr ist.“ (FW, 54)

Der Wert aller Werte, der Moral in Nietzsches weitem Sinn der Bindung alles Verhaltens: also der sozialen Konventionen und Institutionen, der Religion, der Begriffe der überlieferten Philosophie, der Gesetze der Naturwissenschaften, der Sprache und selbst der Logik, geht auf das „Bedürfnis nach Glauben, Halt, Rückgrat, Rückhalt“ (FW, 347) zurück, alle Wertschätzungen sind „Vermoralisierungen“ (VIII, 10 [2] – 12, 453):

„Hier ist die *moralische Ontologie* das herrschende Vorurteil.“ (VIII 7 [4] – 12, 265)

9. Wahrheit des Lebens bei Nietzsche

In der Illusion aller Weltorientierung, der nichtsdestoweniger unentbehrlichen „beständigen Fälschung der Welt“ (JGB, 4), ist der *Leib* die Mitte, in der Nietzsches konstruktiver Entwurf selbst sich hält: „der Leib, *das heisst das Leben*“ (EH, zu M, 2–6, 331). Der Leib ist, wie für Dilthey das Seelenleben, die Gestalt, in der dem Menschen die Welt und er selbst sich zuerst begegnet, der alles Erfahren unauflösbar bedingt, aber das viel längerfristig sich haltende und „viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt“ als das Seelenleben (VII, 40 [15] – 11, 635). Auch er bleibt nur ein „Gleichniß“ vom Zusammenwirken „jener kleinsten lebendigen Wesen, welche

unseren Leib constituieren" (VII, 37 [4] – 11, 577); doch unter den „Stufen der Scheinbarkeit“ (JGB, 34) ist „der Glaube an den Leib (...) besser festgestellt als der Glaube an den Geist“ (VII, 40 [15] – 11, 635). Philosophie, als ein abkünftiges Phänomen, dürfte, „im Großen gerechnet, (...) bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Misverständnis des Leibes* gewesen (sein)" (FW, Vorr. 2), des ‚eigentlichen‘ ‚Thatbestands‘ (vgl. GM II, 12; III, 16). Dem Geist kommt nur eine arbeitsteilige Funktion als Werkzeug in der hochkomplizierten Selbstorganisation des Leibes zu, der ihm, seinem jüngsten, „ärmlichsten und fehlgreifendsten Organ" (GM II, 16), im Interesse seiner Instinkt-Sicherheit und Reaktions-Geschwindigkeit nur eine sehr begrenzte Auswahl bereits vereinfachter Erlebnisse vorlegt, die er auf seine Weise weiterverarbeitet (VII, 37 [4] – 11, 576–578). Nietzsche bestreitet der Vernunft ihre Selbstherrlichkeit nicht nur, indem er sie in das Gefühlstriebleben einbettet, sondern „dreht die Rangordnung um" (VII, 7 [126] – 10, 285).¹⁹ Der *Leiblichkeit des Geistes*, die Nietzsche wie Dilthey, aber auch er nur gelegentlich, im Begriff des Selbst faßt und die er in eine weitverzweigte Physiologie des Denkens und der Moral entfaltet, entspricht die *Geistigkeit des Leibes*. Als Werkzeug wird der Geist zwar vom Leib geführt, wirkt aber auch eigenmächtig auf ihn zurück, gestaltet ihn in Gang, Gestik, Mimik, Sprache, in seinen

¹⁹ Dilthey mößt in seiner Abhandlung über den „Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht" (1890) zwar auf die leibliche Vermittlung der Realitätserfahrung und damit auf die Leiberfahrung selbst (V, 105–108), geht jedoch nicht vom Seelenleben auf den „Körper" als seine oder eine seiner Bedingungen über, sondern bleibt konsequent bei der phänomenologischen Analyse der Leiberfahrung, dem „erworbenen Zusammenhang der Vorstellungen über unsere fühlbaren Organe" (107, W. S.).

Gewohnheiten und Einstellungen, seinen Idealen und Ressentiments, kurz in seiner „einverlebten" Moral. In der Einverleibung erwirbt alles bewußt Entdeckte erst die Abgemessenheit und Sicherheit des Instinkts (FW, 11), seine „Kraft (...) als Lebensbedingung" (FW, 110). Diltheys objektiver Geist wird für Nietzsche Teil eines einverlebten Haltungsgefüges, eines – wenn der Ausdruck erlaubt ist – *objektiven Leibes*.

Eine Gliederung der Welt kann und will Nietzsche von hier aus nicht entwerfen. Er zielt auf die Möglichkeit und die Struktur der Wahrheit selbst. Die Kriterien des Wahrheitsens werden nicht mehr von der Sache her, sondern aus der Wahrheitsfähigkeit des objektiven Leibes entschieden. Nietzsche redet physiologisch von der Wahrheit. Sie ist zunächst Sache des Geschmacks, einer Fähigkeit genauer und sicherer Einschätzung ohne alle Beweise und Widerlegungen (FW, 39), dann der Gesundheit: „Wieviel Wahrheit *erträgt*, wieviel Wahrheit *wagt* ein Geist?" (EH, Vorr. 3) Der Geist, als geistiger Wille zur Macht, kann bei begrenzter „Verdauungskraft" sich willkürlich abschließen, aber auch im „Selbstgenuss an der Willkürlichkeit (solcher) Machtäusserungen" mit „ausschweifender Redlichkeit" dem „Willen zum Schein" entgegenwirken und in langer Übung „hart (werden) in der Zucht der Wissenschaft" (JGB, 230). Er kann zu einer „grossen Gesundheit" kommen, die „sich dem Abenteuer anbieten" darf (MA, Vorr. 4) und auch schwere Anfechtungen zu überwinden geübt ist, zu einem „höheren Leib", der tanzen kann, der

„ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon (hat), was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheitsbewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt" (GM II, 2).

10. *Das transzendente Allgemeine bei Dilthey
und Nietzsche*

Nietzsches spekulative Ontologie führt zu eben der *Grundstruktur des Verhältnisses von Wahrheit und Leben* wie die phänomenologische Ontologie Diltheys. Nietzsche erklärt, was wir das Bedingt-Bedingend-Sein der Fluktuanz nannten, zum „Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik“ (GM II, 12):

„Die Form ist flüssig, der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr... Selbst innerhalb jedes einzelnen Organismus steht es nicht anders: mit jedem wesentlichen Wachstum des Ganzen verschiebt sich auch der ‚Sinn‘ der einzelnen Organe (...). Auch (...) das Verlustgehen von Sinn und Zweckmässigkeit, kurz der Tod gehört zu den Bedingungen des wirklichen progressus.“

„Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch d. h. ist kein Thatbestand, sondern (...) ‚im Flusse‘, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine ‚Wahrheit‘.“ (VIII, 2 [108] – 12, 114)

Diltheys erworbene Strukturzusammenhänge erscheinen bei Nietzsche als Interpretationsgewohnheiten, als „Perspektiven“, „spezifische Art(en) von Aktion auf die Welt, ausgehend von einem Centrum“ (VIII, 14 [184] – 13, 371), und in der Betrachtung des Lebensverlaufs kommt auch Dilthey zu einer ähnlichen Formulierung: „Beständig wechselt unsere Auffassung von der Bedeutung des Lebens.“ (VII, 233) Perspektiven entspringen einer „Aufeinanderfolge von (...) Überwältigungsprozessen“ und verschieben sich in „einer fortgesetzten Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen“ (GM II, 12), die – so Dilthey (VII, 291) – durch „die Kontinuität der schaffenden Kraft“ zusammenhängen. Die Geschichte hat darin keinen Grund und kein Ziel und

doch, in den Überwindungen ihrer „zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit“ (GM III, 27) „Stufen der Befreiung“ (MA I, 20) – für Dilthey macht das *„historische Bewusstsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung (...) den letzten Schritt zur Befreiung des Menschen“* (VII, 290).²⁰

Auf der letzten – in Nietzsches Sinn der jüngsten – Stufe der Befreiung, die er selbst erst erringt, hat er „es jetzt in der Hand, (...) *Perspektiven umzustellen*“ (EH, Warum ich so weise bin, 1). Darin sieht er *sein* Kriterium der Objektivität:

„Du solltest die *nothwendige* Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablässig vom Leben, das Leben selbst als *bedingt* durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit.“ (MA, Vorr. 6)

„Perspektiven umstellen“ heißt „Gerechtigkeit“ üben, sich um Sachangemessenheit im Hinblick auf das Ganze der „Perspektiven-Optik des Lebens“ (JGB, 11) bemühen. Indem man „viele Für und Wider“ fühlt, „erhebt (man) sich zur *Gerechtigkeit*“, der – nun aus dem Charak-

²⁰ Nietzsche nimmt jedoch entschiedener den Bedeutungswandel an als Dilthey, der das Ziel, ein Ganzes in seiner ganzen Bedeutung zu erfassen, nicht rückhaltlos aufgibt: „Man müßte das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die Bestimmung ihrer Bedeutung das vollständige Material zu besitzen.“ (VII, 233) Insofern kritisiert Gadamer 1965, 228, zu Recht, „daß bei Dilthey die Geschichtlichkeit der geschichtlichen Erfahrung nicht wahrhaft bestimmend wurde“. Für Ulmer 1971, 27, geht auch Nietzsche in „seiner Suche nach einer die Substanz übersteigenden Bewegungsstruktur“ noch nicht radikal genug vor. Er habe zwar einen entscheidenden Schritt getan, aber „noch kein grundsätzlich neues Feld der ontologischen Struktur“ gewonnen, das Ulmer erst mit seiner Gliederung des Weltverstehens in gleichursprüngliche und miteinander verschränkte Bahnen, Arten und Horizonte eröffnet sieht (vgl. Ulmer 1972, §§ 2–5, 15–20, und Stegmaier 1982, 623f.).

ter des Lebens selbst gewonnenen – „großen Methode der Erkenntniß“ (VII, 26 [119] – 11, 182); man wird, in physiologischen Bilde geredet, zum Seiltänzer, der sich hält, indem er Halt balanciert, sich auf ihn stützt, indem er ihn aufhebt (FW 347).²¹

11. Nietzsches Prinzip der Steigerung

Aber auch Nietzsche geht über seine konsequente Entfaltung der Fluktuanz hinaus. Der „Schule Darwins“ wirft vor, die Beweglichkeit des Allgemeinen, die sie in der Entwicklung der Arten entdeckt hat, an die moralisch insinuierte Teleologie der Selbsterhaltung der Arten zu binden, und stellt ihr sein Prinzip der Steigerung entgegen. Der phänomenale Befund des Menschen, der mit den Prinzipien des Darwinismus nicht mehr zu erfassen ist – „Darwin hat den Geist vergessen“ (GD, Streifzüge, 14) –, zeigt ihn einerseits auf der Suche nach Halt, Rückhalt, Ausgleich, Einigung, andererseits aber auch nach „einem potenzirten Leben, dem Leben in der Gefahr“ (VIII, 15 [94] – 13, 463). Beide kommen aus dem Willen zur Macht, der Halt und Steigerung will, und Halt und Steigerung

²¹ Kaulbach 1980, 168 stellt die Gerechtigkeit in der Entscheidung über Weltperspektiven in den Mittelpunkt seiner Nietzsche-Interpretation. Er überträgt Nietzsches Forderung, auf den Versuch hin zu leben, um den Nihilismus überwinden zu lernen, von der einmaligen geschichtlichen Situation – dem „moralischen Interregnum“ (M, 455) – auf das Handeln überhaupt und gibt ihr so einen „pädagogischen Einschlag“. Das Richter-Modell, das Kaulbach von Kant aufnimmt und nach dem nun jedermann von unangefochtener Warte aus Weltperspektiven auf ihre Lebensstauglichkeit hin überprüfen soll, versagt jedoch bei Nietzsche: die ins Experiment eintretende Perspektive hält sich im Experiment – wenn es um Selbstüberwindung gehen soll – selbst nicht, sie kann nur den Halt geben, der im Experiment gerade überwunden werden soll.

bedingen einander. Halt wird erst durch Überwindung, Überwindung erst auf Grund eines Haltes möglich, von dem sie sich abstützen kann. Halt kann ebenso wie als Mittel der Steigerung auch als Zweck verstanden werden, sofern ein Sich-Halten nämlich unter ständig sich wandelnden Lebensbedingungen nur durch ständige Erneuerung – Steigerung – möglich ist. Nietzsche nimmt ein Sich-Zufrieden-Geben der Überwindung, ihre mögliche Abwandlung in den Halt auch und gerade im menschlichen Leben nicht hin, er besteht auf einem Ursprünglichen, einem noch in seinen vermittelten Gestalten aggressiven Willen zur Macht. Er behauptet den „princiipiellen Vorrang (der) spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte“ (GM II, 12).²²

Und er richtet den Menschen nicht nur überhaupt auf Steigerung, sondern auch die Steigerung selbst auf die Rückgewinnung des ursprünglich tierischen Leibes aus, die „eigentlichen und unablässlichen Thier-Instinkte“ (GM II, 22). In der radikalen Kritik und Negation der „moralischen Ontologie“ hat er nur mehr den „viel höheren biologischen Werth“ der „Aktiven, Starken, Spontanen, Aggressiven“ (GM II, 11) vor sich. Die Metaphern sind hier nicht mehr von der Sache zu unterscheiden: zwar

²² Von hier aus ist nach Abel 1981/1982, 367–384, die ewig umstrittene ewige Wiederkehr des Gleichen als immer neues Sich-Aufbauen und Zusammenbrechen von Kraft-Maxima zu verstehen. Nietzsches naturwissenschaftliche und ethische Deutungsansätze laufen im „ökonomischen“ zusammen: „– mechanistisch betrachtet, bleibt die Energie des Gesamtwerdens constant; ökonomisch betrachtet, steigt sie bis zu einem Höhepunkt und sinkt von ihm wieder herab in einem ewigen Kreislauf; dieser ‚Wille zur Macht‘ drückt sich in der Ausdeutung, in der Art des Kraftverbrauchs aus – Verwandlung der Energie in Leben und Leben in höchster Potenz erscheint demnach als Ziel“ (VIII, 10 [138] – 12, 535).

will Nietzsche die gesteigerten Leidenschaften der „Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht“ (Za III, Von den drei Bösen, 1) in „die Herrschaft über die Leidenschaften“ eingebunden und zu „einem immer ökonomischeren Verbrauch“ zugespitzt sehen (VIII, 10 [17] – 12, 462) –

„Der höchste Mensch würde die größte Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ größten Stärke, die sich noch ertragen läßt.“ (VII, 27 [59] – 11, 289)

„... (für die) Erzeugung des *synthetischen, des summierenden, des rechtfertigenden* Menschen (ist) jene Machinalisierung der Menschheit eine Daseins-Vorausbedingung (...), als ein Unter-gestell, auf dem er seine *höhere Form zu sein* sich erfinden kann...“ (VIII, 10 [17] – 12, 463) –

aber „der aktive, der angreifende, übergreifende Mensch ist immer noch der Gerechtigkeit hundert Schritte näher gestellt als der reaktive; es ist eben für ihn durchaus nicht nötig, in der Art, wie es der reaktive Mensch tut, thun muss, sein Objekt falsch und voreingenommen abzuschätzen“ (GM II, 11).

Nietzsches Gerechtigkeit, sein radikaler Wille zur Wahrheit, führt ihn zur spekulativen Grundentscheidung des Lebensbegriffs in den Willen zur Macht, von hier aus zu seiner konsistenten Begründung der Ontologie und schließlich zu einer konsequenten Aufdeckung der nach-metaphysischen ontologischen Grundstruktur des fluktuierenden Bedingt-Bedingend-Seins des Allgemeinen, der Fluktuanz. Sie bringt ihn aber auch von der phänomenologischen Gerechtigkeit ab. Wir haben keinen Grund, das Leben im Wesen und darum vorrangig als Kampf und Machterweiterung zu verstehen. Wir kennen die verheerenden politischen Folgerungen aus einer solchen Einschätzung. Die befreiende Wirkung der neuen ontologischen Grundstruktur, die Dilthey und Nietzsche entdecken, eröffnet dem Menschen die Möglichkeit und die Notwendigkeit, seine Zukunft selbst zu gestalten. Dazu be-

darf es nicht der Berufung auf einen ursprünglichen Willen zur Macht, freilich auch nicht des Bodens einer „allgemeinen Menschennatur“.

Literaturverzeichnis

- Abel, G.: Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/1982) 367–384.
- Aron, R.: La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire (1938), Paris 1950.
- Bausch, N.: Der Begriff Leben im Werk Friedrich Nietzsches im Vergleich zu den Objektivationen des Lebens bei Wilhelm Dilthey, Phil. Diss. Freiburg i. Br. 1974.
- Bollnow, O. F.: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie (1936), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1967.
- : Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption (1976), in: O. F. Bollnow: Studien zur Hermeneutik, Bd. I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften, Freiburg/München 1982, 178–203.
- Cassirer, E.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Berlin 1910.
- Figl, J.: Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/1982) 408–430.
- : Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin, New York 1982.
- Foucault, M.: Nietzsche, die Genealogie, die Historie (1971), in: ders.: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1978, 83–109.
- Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 1965.
- Gerhardt, V.: Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff

- im Wandel der Interpretation, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/1982) 193–209.
- Grimm, R. H.: Nietzsche's Theory of Knowledge, Berlin, New York 1977.
- Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968.
- Hartmann, N.: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre, in: Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstag, von Schülern und Freunden gewidmet, Berlin, Leipzig 1924.
- Heidegger, M.: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁰1963.
- Ineichen, H.: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1975.
- Janz, C. P.: Friedrich Nietzsche, Bd. 2, München, Wien 1978.
- Johach, H.: Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey, Meisenheim 1974.
- Kamerbeek, J.: Dilthey versus Nietzsche, in: Studia philosophica 10 (1950) 52–84.
- Kaulbach, F.: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln, Wien 1980.
- Lehmann, G.: Nietzsche und Dilthey, in: Deutsche Zukunft 7 (1939) H. 33, 9f.
- Löwith, K.: Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen, Phil. Diss. München 1923.
- : Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts (1939), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969.
- Lotz, J. B.: Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche (1949), in: ders.: Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie, Freiburg, Basel, Wien 1967, 174–211.
- Lukács, G.: Der deutsche Faschismus und Nietzsche (1943), in: ders.: Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie, Berlin ²1956.
- : Die Zerstörung der Vernunft, Werke Bd. 9, o. O. o. J. (1960).
- Mauer, W.: Diltheys Kritik an Nietzsche, in: Berliner Hefte für geistiges Leben 4 (1949) 458–463.

- Misch, G.: Dilthey versus Nietzsche. Eine Stimme aus den Niederlanden, in: Die Sammlung 7 (1952) 378–395.
- : Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl (1930), Darmstadt ³1975.
- Müller-Lauter, W.: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin, New York 1971.
- : Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr. Zu Heideggers später Nietzsche-Interpretation, in: F. W. Korff (Hrsg.): Redliches Denken. Festschrift für Gerd-Günther Grau zum 60. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 92–113.
- : Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/1982) 132–177.
- Ralfs, G.: Einleitung zu: H. v. Stein: Idee und Welt. Das Werk des Philosophen und Dichters, Stuttgart 1940.
- Riedel, M. (Hrsg.): Wilhelm Dilthey. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1970.
- (Hrsg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 7: 19. Jahrhundert. Positivismus, Historismus, Hermeneutik, Stuttgart 1981.
- Rombach, H.: Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2 Bde., Freiburg/München 1965/1966, ²1981.
- Scheibe, E.: Ursache und Erklärung, in: Lorenz Krüger (Hrsg.): Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften. Texte zur Einführung in die Philosophie der Wissenschaft, Köln, Berlin 1970, 253–275.
- Scheler, M.: Versuch einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson (1915), in: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Ges. Werke Bd. 3, Bern ⁴1955, 311–339.
- Schnädelbach, H.: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München 1974.
- Schulenburg, Sigrid v. d. (Hrsg.): Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck von Wartenburg 1877–1897, Halle 1923.

- Stegmaier, W.: Substanz. Grundbegriff der Metaphysik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- : Die Unausweichlichkeit der Philosophie. Zum Tode Karl Ulmers, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 36 (1982) 619-626.
- Stein, H. v.: Idee und Welt. Das Werk des Philosophen und Dichters, hrsg. von Günter Ralfs, Stuttgart 1940.
- Toulmin, St.: Teleology in Contemporary Science and Philosophy, in: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.): teleologie, neue hefte für philosophie 20 (1981) 140-152.
- Ulmer, K.: Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes, Bern, München 1962.
- : Philosophie – gegenwärtig oder vergangen? in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 4 (1971) 7-27.
- : Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972.
- : Der Ausbruch aus der Universitätsphilosophie. Eine Erinnerung an die Grundintentionen des Gesamtwerkes von Wilhelm Dilthey, in: Perspektiven der Philosophie 4 (1978) 379-416.
- : Nietzsches Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Weltgesellschaft. Der Ausbruch aus der Universitätsphilosophie II, hrsg. von W. Stegmaier, in: Nietzsche-Studien 12 (1983) 51-79.
- Wohlfart, G.: Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel, Berlin, New York 1981.

Psychologie, aber nicht Psychologismus:
Dilthey und Twardowski zum Verhältnis
von Psychologie und Geisteswissenschaften

Von Elzbieta Paczkowska-Lagowska, Krakau

Mit diesem Beitrag soll auf einen wichtigen Aspekt der Diltheyschen Philosophie der Geisteswissenschaften aufmerksam gemacht werden – auf das Problem der Verankerung der Geisteswissenschaften in der Psychologie. Wir wollen uns dieses Problemgebiet mit Hilfe derjenigen Kategorien ansehen, die von einem jüngeren Zeitgenossen Diltheys, dem polnischen Philosophen Kazimierz Twardowski (1866-1938), in der intellektuellen Atmosphäre der Brentano-Schule ausgearbeitet wurden. Welchen Erkenntnisgewinn läßt diese Gegenüberstellung von Ansichten zweier Philosophen erwarten, die aus verschiedenen Geistesformationen stammen, die sich unter dem Einfluß unterschiedlicher intellektueller Erfahrungen entwickelt haben und die verschiedene Denkstile repräsentieren? Ist eine Interpretation der Ansichten Diltheys, der ja ein historisch allseitig gebildeter Philosoph war und der in der Lebensphilosophie eine Synthese der Ergebnisse der Geisteswissenschaften anstrebte, mit Hilfe der abstrakten, von Leben und Geschichte 'losgelösten', analytischen Kategorien Twardowskis, der die traditionelle Art und Weise des Philosophierens der Brentanoschen Schule weiterführte, möglich und sinnvoll? Mein Vorhaben scheint zweifelsohne einige Risiken in sich zu bergen. Gleichwohl glaube ich, daß eine derartige Vorgehensweise zu Resultaten führen kann, die nicht nur für das Verständnis beider Philosophen, sondern auch für die Erhellung des Problems des Psychologismus bedeutsam sind. Insbesondere