

Andrea Le Moli
**Von der Phänomenologie des Lebens zur
Ontologie der Geschichte**
Heidegger zwischen Husserl und Dilthey¹

Der Aufsatz analysiert sowohl historisch als auch thematisch die Bedeutung des lebensphilosophischen Ansatzes Diltheys für die Entwicklung der hermeneutischen Position Heideggers in die Richtung, die zu der Fassung von *Sein und Zeit* 1927 führte. Eine Paralleluntersuchung der Haupttexte beider Autoren zeigt, dass für den jungen Heidegger die Perspektive Diltheys eine wesentliche Ergänzung der phänomenologischen Methode Husserls in Richtung eines nichtobjektivierenden Zuganges zum „Leben“ war. Die Problematisierung der geschichtlichen Zeit im geistigen Leben ist der Punkt, an dem Heideggers Annäherung an die Philosophie Dilthey sowohl sein Höchstmaß als auch seinen Bruch erreichte. Diltheys bahnbrechendes Verständnis des Phänomens „Zeit“ zeigte sich durch Heideggers „Destruktion“ noch begrenzt und durch wissenschaftliche (d. h. noch objektivierende) Voraussetzungen gekennzeichnet.

1. Zur Einführung

Martin Heidegger philosophierte am Anfang seines Denkwegs in dem Spannungsfeld von Husserl und Dilthey, das schon zur Auseinandersetzung zwischen dem phänomenologischen und dem lebensphilosophischen Ansatz geführt hatte. Dazu gehört auch die Tatsache, dass genauso wie das Verhältnis von Husserl und Heidegger, die Beziehung zwischen Heidegger und Dilthey,

¹ Dieser Aufsatz ist aus dem Text eines im WS 2008/2009 gehaltenen Vortrags innerhalb des Colloquiums Phaenomenologicum des Husserl-Archiv Freiburg entstanden. Ich danke herzlich Herrn Prof. Dr. H.-H. Gander für die freundliche Einladung und Herrn Prof. Dr. B. Waldenfels für seinen wertvollen Beitrag zur Diskussion.

wenn auch nicht so bekannt, seit langem zu einem wichtigen historischen Thema geworden ist.

Die Entwicklung der Grundposition *Heideggers* gegenüber der Philosophie *Diltheys* hat zuerst im kulturellen Kontext des zwanzigsten Jahrhunderts eine lange und interessante Geschichte; dann aber auch für Heideggers Denkweg selbst. Die Beziehung zwischen Heidegger und Dilthey wurde schon in der bekannten Polemik zwischen der phänomenologischen Philosophie und der Dilthey-Schule behandelt: Rezensionen von *Sein und Zeit* haben Heideggers Denken als „Synthese“ von der phänomenologischen und der diltheyschen Seiten gekennzeichnet; bekanntlich wurde das Buch aber von beiden Seiten kritisiert: Husserl grenzte seine Phänomenologie ab, gegen das, was er für einen neuen Anthropologismus hielt; Misch fühlte sich als der Hauptschüler Diltheys dazu verpflichtet, die Leistung der Dilthey-Schule hervorzuheben und dem Rückblick Heideggers auf die Lebensphilosophie entgegenzutreten.²

Das ist meines Erachtens ein wichtiger Grund, nicht von dieser historischen Hypothese einer „Synthese“ auszugehen, vor allem nicht in der Art und Weise wie sie noch heutzutage formuliert wird. Die Diskussion, 1933 durch die politische Entwicklung abgeschnitten, wurde im letzten Jahrzehnt wieder eröffnet, vor allem dank der Fortführung von Diltheys *Gesammelten Schriften* und der Publikation von Heideggers *Frühen Freiburger Vorlesungen*, des Textes einer 1924 geplanten aber unveröffentlichten Rezension des *Briefwechsels* von Dilthey und Yorck von Wartenburg und einer Reihe der Vorträge über Dilthey, die Heidegger 1925 in Kassel hielt. Die Verfügbarkeit dieses neuen, reicheren Materialbestands hat eine Vielzahl neuer Deutungen ermöglicht, die allerdings gerade in die Richtung der „Synthese“ gehen.

Trotz mancher Unterschiede teilen alle Deutungen, die sich

² Vgl. Jae-Chul Kim, *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Heideggers*, Würzburg 2001, 17.

noch auf diese These beziehen, die gleiche Meinung, der zufolge in Heideggers philosophischem Programm zuerst eine Verbindung von phänomenologischer Methode (Husserl) und lebensphilosophischer Daseinswelt des Geschichtlichen (Dilthey) versucht wurde.³ Manche sagen, Heidegger habe in Dilthey einen begrifflich schwächeren, aber vom Anliegen her Husserl sogar überlegenen Denker gesehen.⁴ H.-G. Gadamer vertritt die These, dass für Heidegger Dilthey die wichtigste Stütze bei seiner Aneignung der Phänomenologie und seiner Findung der rechten Distanz zu Husserl gewesen sei.⁵ Andere behaupten, mit dem Versuch, Husserl und Dilthey zu vereinen, träte kein lediglich zusammenschmolzenes Gebilde, sondern eine eigenständige philosophische Position hervor, und zwar die hermeneutische Daseinsanalytik.⁶ Dazu gehört auch die These – noch radikaler formuliert – der zufolge die erste Denkphase Heideggers geradezu als „lebensphilosophische Phase“ zu begreifen sei.

Um all diese historischen Deutungen, die sich auf die „Synthese-Hypothese“, in der Mannigfaltigkeit ihrer begrifflichen Varianten beziehen, verifizieren zu können, müsste zuerst gezeigt werden, inwiefern auch alle anderen Komponenten des Denkens des frühen Heideggers in dieses Spannungsfeld eingeschlossen werden können, ohne ihre besondere Bedeutung für die Entwicklung von Heideggers eigener Perspektive zu verlieren.

In einem der zahlreichen Rückblicke auf seinen Denkweg, in den Jahren 1938/1939, sprach Heidegger über die verschiedenen Richtungen seiner ersten philosophischen Versuche: eine erste, die *geschichtliche*, bestand „in dem entschlossenen Rückgang auf die griechische Philosophie in der Gestalt ihres ersten wesentlichen Abschlusses – Aristoteles“; eine zweite war „die

³ Vgl. Jae-Chul Kim, a.a.O., 14.

⁴ Vgl. Jae-Chul Kim, a.a.O., 14.

⁵ H.-G. Gadamer, Erinnerungen an Heideggers Anfänge, in: Dilthey-Jahrbuch 4 (1986/87), 13-26. Dazu vgl. 15.

⁶ Jae-Chul Kim, a.a.O., 14.

wirkliche Einarbeitung in das Verfahren der Phänomenologie Husserls [...]; aber was Heidegger hier als „den eigenen Weg“ bezeichnet, führte

auf eine Besinnung über die Geschichte – Auseinandersetzung mit Dilthey und der Ansetzung des „Lebens“ als Grundwirklichkeit. Aber durch die „Phänomenologie“ kam eine Sicherheit des Vorgehens und Fragens in die Arbeit, die zugleich für die geschichtliche Auslegung fruchtbar wurde.⁷

Was an diesem Zitat sofort auffällt, ist zuerst das Schweigen Heideggers von den vielen anderen Elementen, die einen wesentlichen Beitrag zu der Ausbildung seines frühen Denken geleistet haben: u. a. *Platon*, Augustinus, die Scholastik, die urchristliche Lebenserfahrung, das Denken *Luthers*, die Philosophie *Kierkegaards*, usw. Aber was dieser Rückblick noch deutlicher zeigt, ist die zentrale Rolle der Phänomenologie: erstens als Methode jeder möglichen Aneignung und Wiederholung der traditionellen philosophischen Probleme; zweitens als die einzige Basis, auf der der Versuch, neue und aktuelle Fragestellungen zu eröffnen, geführt werden konnte.

Wenn man also versucht zu beweisen, dass Heideggers frühes Denken sich an der Konfluenz zwischen dem phänomenologischen Ansatz und dem noch *lebensphilosophischen* Standpunkt Diltheys entwickelt habe, dann sollte man nicht vergessen, wie viele andere Elemente eine wichtige Rolle im Hintergrund mitspielen und eine gewisse Überlegenheit der Phänomenologie als Methode (so Heidegger) nicht übersehen. Denn die phänomenologische Methode ist für den frühen Heidegger der einzige produktive *Zugang* zu allen Fragestellungen der Tradition und der einzige Weg auf dem die Tradition wieder ins Spiel gebracht werden kann, um der Problemlage der Gegenwart zu dienen.

Solche Überlegenheit der Methode (der Phänomenologie) über den Inhalt (die Fragen und Probleme der philosophischen Tradi-

⁷ M. Heidegger, *Besinnung* (1938/39), in: HGA Bd. 66, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main, 1997, 412 u. f.

tion, die neu gedacht werden müssen), erklärt sich erst, wenn man bedenkt, welche Eigentümlichkeit zum Gegenstand von Heideggers ersten philosophischen Versuchen gehört. Denn die methodische Seite der Analyse (der Phänomenologie) ergibt sich gerade aus der spezifischen Verfassung der inhaltlichen Seite der Analyse selbst. Beim frühen Heidegger erweist sich die Wichtigkeit der Methode (der Phänomenologie) sozusagen aus der inneren Verfassung ihres Gegenstandes. Die innere Struktur des Gegenstandes schreibt die Notwendigkeit einer bestimmten Methode vor.

Was ich hier andeute, wird klar, sobald man mit diesem Gegenstand einen bestimmten Begriff assoziiert. Zum Gegenstand von Heideggers frühen philosophischen Versuchen gehört der Komplex aller Phänomene, die unter dem Titel „Leben“ erscheinen. Der Begriff des *faktischen* Lebens wird zum fundamentalen Gegenstand der Philosophie. Unter dem Programm einer „Phänomenologie des Lebens“ erarbeitet er eine phänomenologisch geeignete Beschreibung des thematischen Feldes „Leben“.

Aber worin besteht dann sowohl die Notwendigkeit, als auch die Schwierigkeit eines solchen Programms innerhalb der Phänomenologie? Warum musste sich Heidegger für seine Ausführung auch an andere philosophische Quellen wenden? Hätte es nicht nur innerhalb des strengen phänomenologischen Horizonts – wie ihn Husserl vorgezeichnet hatte – vollzogen werden können?

Die Antwort liegt tief im Kern und Wesen der Phänomenologie. Denn der phänomenologischen Methode zufolge schreibt der Gegenstand der wissenschaftlichen Beschreibung den geeigneten Zugang vor. Die Beschreibung eines Phänomens muss nicht nur seinem Gegebenheitsmodus entsprechen, sondern auch aus seiner inneren Verfassung hervorgehen, wie Heidegger noch 1924 schreibt:

Das Seiende [und damit können wir provisorisch meinen: der Gegenstand einer phänomenologischen Beschreibung] muss *sich* – von ihm selbst

her – zeigen, d. h. es muss *Phänomen* werden und so, wie es sich zeigt, angesprochen werden.⁸

Aber der Lebensphilosophie zufolge, wenn es um das Leben als Gegenstand und Thema einer möglichen wissenschaftlichen Beschreibung geht, dann wird ein Phänomen angesprochen, das nicht zum Gegenstand werden kann, ohne dass es alle seine strukturellen Eigenschaften verliert. Denn seinem Wesen nach besteht das Leben in einem *Vorgang* der nicht objektiviert, und d. h. nicht streng wissenschaftlich beschrieben werden kann. Bei dem Phänomen „Leben“ handelt es sich um etwas, das seiner inneren Verfassung nach sich jeder möglichen objektivierend wissenschaftlichen Beschreibung entgegenzustellen scheint.

Dieser Vorgangscharakter und diese scheinbar strukturelle Unzugänglichkeit jeder theoretisch-objektivierenden Sichtweise des Phänomens „Leben“ wurden schon von *Dilthey* anerkannt als konstitutive Eigenschaft des Lebens selbst. Dazu gehört die Kritik, die Dilthey an der Brentano-Schule übte, das Seelenleben in abstrakte Entitäten zu zerlegen, aus denen man das Leben wieder zusammensetzen will. Und bei dieser Kritik wurde von Dilthey auch *Husserls* Position ausdrücklich erwähnt.⁹

Schon aufgrund dieser kritischen Infragestellung nimmt Dilthey für Heidegger innerhalb der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine besondere Stellung ein. Denn die Möglichkeit, die Dilthey sah, eine Fundamentalwissenschaft vom Leben selbst zu gründen, bildet das Zentrum der Dilthey-Rezeption bei Heidegger. Mit diesem Titel „Fundamentalwissenschaft vom Leben selbst“ spricht Heidegger das zentrale Thema an, das er auf dem Boden der Phänomenologie in den *Frühen Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) behandelt. Dort

⁸ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924), in: HGA Bd. 64, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 2004, 4.

⁹ Vgl. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hrsg. v. B. Groethuysen, Leipzig/Berlin 1927, zweite Aufl. Stuttgart 1958, 237.

erwähnt er an mehreren Stellen *Dilthey* als den ersten „der die Absichten der Phänomenologie verstand“¹⁰ und sagt über ihn:

Die geheime Sehnsucht seines Lebens beginnt die Phänomenologie zu erfüllen, deren prinzipielle Grundlegung er allerdings nicht mehr erlebte, deren erste Durchbrüche und Forschungen er aber als einer der ersten gleich in ihrer weittragenden Bedeutung erkannte.¹¹

Das heißt, gerade in Diltheys philosophischer Arbeit habe Heidegger die Möglichkeit für den Entwurf einer echten Phänomenologie des Lebens gesehen; einer Phänomenologie der es zum ersten Mal gelingt „das Leben aus sich selbst heraus, ursprünglich zu deuten“¹².

Damit bezieht sich Heidegger ganz klar auf einen der Grundsätze Diltheys, der in seinen Schriften in unterschiedlichen Formulierungen und Akzentuierungen zu finden ist. Ich zitiere zum Beispiel aus verschiedenen Stellen u. a. der *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*:

Das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen [bedeutet]: das Leben ist die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muss. [...] Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen, d. h. es kann keinen Zusammenhang machen, der nicht in der eigenen Lebendigkeit gegeben ist. [...] Das Bewusstsein kann nicht hinter sich selber kommen. Der Zusammenhang, in welchem das Denken selber wirksam ist und von dem es ausgeht und abhängt, ist für uns die unaufhebbare

¹⁰ M. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Marburger Vorlesung Sommersemester 1925), in: HGA Bd. 20, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt/Main 1979, 120.

¹¹ M. Heidegger, Zur Bestimmung der Philosophie – 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) – 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919) – 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919), in: HGA Bd. 56/57, hrsg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt/Main 1987, 165.

¹² M. Heidegger, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920), in: HGA Bd. 59, hrsg. v. C. Strube, Frankfurt/Main 1993, 154.

Voraussetzung. Das Denken kann nicht hinter seine eigene Wirklichkeit, hinter die Wirklichkeit, in der es entsteht, zurückgehen.¹³

Das heißt, dass bei dem Versuch die innere Struktur des Lebens zu thematisieren, das Leben selbst in seiner Fraglichkeit nicht von einem anderen Bereich abgeleitet, deduziert werden kann. Und das heißt auch: jede Frage nach einem Sinn des Lebens, und damit auch jede Tendenz zu einer wissenschaftlich-objektivierenden Thematisierung des Lebens, muss aus der inneren Verfassung des Lebens selbst entspringen. Und umso problematischer (bedenkenswerter) ist dann, dass man bei jeder wissenschaftlicher Beschreibung der inneren Vorgänge des Lebens versucht zu einem Haltepunkt der konstitutiven *Unruhe* des Lebens zu gelangen, d. h. zu Zwecken, Werten, Normen die sich scheinbar in einer zeitlosen Geltungssphäre (*außerhalb*) des Lebens befinden *müssen*. Obwohl das Leben hauptsächlich in einer Bewegung, in einem Vorgang besteht, der strukturell nicht festgehalten werden kann ohne seine Lebendigkeit zu verlieren, ist das Leben durch Streben, Tendenzen und Motivationen gekennzeichnet, die nach einem *Vollzug* streben. Die Bewegtheit, in der das Leben besteht, ist eine *teleologische*. Das Leben strebt seinem Wesen nach nach Zielen, Zwecken, Sinngehalten, Normen, Werten, Gestalten bei denen es versucht seine immanente Tendenz zu einem *Vollzug* zu erfüllen. In der diltheyschen Perspektive ist also das Leben in seiner Bewegtheit und Vorgängigkeit gerade eine immanente Tendenz zur Form, Gestalt, Objektivation von sich selbst. Aufgrund dieser immanenten Vorgängigkeit und Vollzugstendenz objektiviert sich das Leben in Formen und Gestalten, die immer *zeitlich* bedingt sind und von anderen Formen und Gestalten im Laufe der Geschichte überholt werden. So erklärt man, Dilthey zufolge, die Entstehung von *Weltanschauungen*, d. h. von historisch bedingten und be-

¹³ W. Dilthey, Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie (1894) in: Gesammelte Schriften, Bd. V, hrsg. v. G. Misch, 2. Aufl. 1957, 121 f.

schränkten Sinnbildungen, in denen das Leben versucht sein Streben nach einer zeitlosen Geltungs- und Sinnsphäre von Normen, Zielen und Zwecken zu erfüllen.

Diese scheinbar *aporetische* Verfassung des Lebens ist laut Dilthey der Kern jedes möglichen Verständnisses seines inneren Wesens. Denn seinem Wesen nach besteht das Leben in der Tendenz über sich selbst hinaus zu gehen, sich selbst zu transzendieren.¹⁴ Das heißt, das Leben *ist* gerade die Tendenz nach einem festen Sinn des Lebens zu fragen. *Es* ist der Versuch einen Gesichtspunkt aus dem Leben zu gewinnen um das Leben *als Ganzes* betrachten zu können. Das Leben ist wesentlich eine Frage nach sich selbst, eine Selbstfrage. Gerade um diese Zirkelstruktur des Lebens erklären zu können, nennt Dilthey die innere Verfassung des Lebens eine *hermeneutische*.¹⁵ Innerhalb dieser Struktur *drückt* sich das Leben als Tendenz zur Objektivierung von sich selbst *aus*.

Diese Zirkelstruktur des Lebens, d. h. sein hermeneutischer Wesenszug, wird von Dilthey hauptsächlich aus zwei scheinbar verschiedenen aber in Wirklichkeit tief verbundenen Erfahrungs- und Wissenschaftsgebieten gewonnen: zuerst aus der *Psychologie*, dann aus der *Geschichte*. So leitet Dilthey den methodischen Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften u. a. aus der Weise ab, wie die historischen Wissenschaften das problematische Verhältnis zu ihrem Gegenstand thematisieren. Denn in den historischen Wissenschaften kann das Objekt einer historischen Rekonstruktion,

¹⁴ Dazu vgl. HGA 59, 18: „Leben als [...] Gestalten, Aus-sichheraussetzen“.

¹⁵ Dazu vgl. auch H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 230: „Das Leben legt sich selbst aus. Es hat selbst hermeneutische Struktur“. Und Jae-Chul Kim, a.a.O., 188: „Diltheys Bemühungen, die Methodologie der Geisteswissenschaften von den erklärenden und konstruierenden Idealen der Naturwissenschaften zu befreien, sind durch eine Hinwendung zur Hermeneutik gekennzeichnet, die seiner frühen Arbeit über Schleiermacher entsprang“. In diesem Sinne ist für Dilthey die Hermeneutik „ein Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften“, vgl. GSV, 331.

z. B. die geistigen Produktionen eines Volkes, von dem Subjekt, das den Entwurf einer solchen Rekonstruktion unternimmt, nicht getrennt werden. Eine feste Zirkelstruktur bestimmt das Vorgehen der historischen Wissenschaften, indem sie durch einen Akt der Interpretation (Rekonstruktion, historische Wiedergabe) versuchen aus einer Situation der Gegenwart einen vergangenen Tatbestand für künftige Generationen wieder zugänglich zu machen. Da alle Dimensionen der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) bei jeder historischen Betrachtung eines Phänomens immer schon da sind, kann Dilthey diese Zirkelstruktur die das geistige Leben bestimmt, eine *geschichtliche* nennen. Bei jeder historischen Betrachtung gestaltet sich dann das geistige Leben als Tendenz zu einer sinnvollen Einheit der drei Zeitdimensionen innerhalb einer Interpretation oder Rekonstruktion. Das geschieht im Akt eines Auslegens bei dem das individuelle Leben versucht, z. B. in der Wiedergabe eines historischen Tatbestands, einen Sinn des Tatbestandes als Ganzes zu finden. Das heißt, beim Auslegen werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einer sinnvollen Einheit zusammengehalten. Eine solche sinnvolle Einheit aller Zeitdimensionen nennt Dilthey einen geschichtlichen Sinnzusammenhang.¹⁶ Dabei bekommt jedes einzelne historische Geschehnis seine Bedeutsamkeit als einzelnes nur durch seine immanente Beziehung auf eine *Ganz-*

¹⁶ Dazu vgl. M. Heidegger, Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung, 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. IV.- 21. IV. 1925), Nachschrift von Walter Bröcker, hrsg. v. F. Rodi, in: Dilthey-Jahrbuch 8 (1992/93), 174 f.: „Geschichte besagt ein Geschehen, das wir selbst sind, wo wir dabei sind. [...] Wir sind Geschichte, d. h. unsere eigene Vergangenheit. Unsere Zukunft lebt aus der Vergangenheit heraus. Wir tragen an der Vergangenheit. Das wird deutlich am Miteinandersein, an der Generation. Dilthey hat diesen Begriff als wichtig für das Phänomen der Geschichtlichkeit entdeckt. Jeder ist nicht nur er selbst, sondern seine Generation. Die Generation geht vor dem Einzelnen vorweg, ist vor ihm da und bestimmt sein Dasein. Der Einzelne lebt aus dem, was Vergangenheit war, sich durch die Gegenwart schleppt und schließlich durch eine neue Generation abgelöst wird.“

heit von Bezügen und Zusammenhängen. Nur durch die Beziehung auf eine solche Ganzheit kann ein vergangener Tatbestand in seiner ursprünglichen Zugehörigkeit zu einem lebendigen geschichtlichen Kontext wieder zugänglich gemacht werden. Etwas Geschichtliches kann als lebendige Produktion des geistigen Lebens wiedergegeben werden, nur indem man versucht es innerhalb eines neuen Zusammenhangs lebendig zu machen,¹⁷ indem man versucht es zu *er-leben*.

Aber schon in den 1894 erschienenen *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* beschrieb Dilthey die gleiche Zirkelstruktur in Hinsicht auf die scheinbar aporetische Dynamik der Beschreibung eines *psychischen* Phänomens. Denn bei jedem Versuch ein psychisches Phänomen zu beschreiben kommt der psychische Akt der Beschreibung selber zu dem zu beschreibenden Phänomen hinzu, und schon das macht es strukturell unmöglich von einer neutralen, wissenschaftlich-objektiven Beschreibung eines psychischen Phänomens zu reden. Aus diesem Grund kann ein psychisches Phänomen, ein Geschehnis innerhalb des Seelenlebens des Individuums, nicht beschrieben, sondern stets nur *er-lebt* werden. Man könnte solches *Erleben* kennzeichnen als eine Zugangsart zu den Phänomenen des Seelenlebens, bei der man sich bewusst ist, wie jedes Verstehen in einer strukturellen Vermittlungsdimension entsteht. Eine Psychologie, die sich als Wissenschaft, d. h. als eine für ihre Phänomene geeignete Zugangsart legitimieren will, sollte also nicht

¹⁷ Dazu vgl. M. Heidegger, Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit, 175 f.: „Die Vergangenheit kann nun ausdrücklich erfaßt werden, d. h. derjenige Seinszusammenhang, aus dem das Leben lebt, kann erschlossen werden als Thema einer darauf gerichteten Forschung. [...] In einer ursprünglichen Erschließung ist die Vergangenheit nicht mehr nur voraufgegangene Gegenwart, sondern es besteht die Möglichkeit, die Vergangenheit frei werden zu lassen, so daß sichtbar wird, daß die Vergangenheit das ist, wo wir die eigentlichen Wurzeln unserer Existenz finden und als lebenskräftig in die eigene Gegenwart hinüberzunehmen. Das historische Bewußtsein macht die Vergangenheit frei für die Zukunft; dann gewinnt sie Stoßkraft und wird produktiv.“

versuchen, einen objektiven, neutralen, vermittlungsfreien Gesichtspunkt über die psychischen Phänomene zu gewinnen, sondern sich produktiv in dieser Sphäre unaufhebbarer Vermittlungen zu bewegen. Das seelische Leben ist ursprünglich in der Gesamtheit seiner Vermittlungen gegeben: es besteht nicht aus Bestandteilen die durch eine analytisch-wissenschaftliche Betrachtung isoliert werden können, sondern die Lebendigkeit eines psychischen Vorgangs befindet sich immer schon in einem *Zusammenhang*, in der Verbindung einer Ganzheit von Elementen die außerhalb (aus) der Verbindung (herausgelöst) nicht als bloße Elemente existieren können. Wenn man versucht die lebendige Einheit des Seelenlebens zu zerlegen, um die Bestandteile separat zu betrachten, dann verliert man das Eigentümliche des Seelenlebens selbst, die Lebendigkeit die sich nur in diesem Zusammenhang produziert. Das führt zu der sogenannten *Entlebung*, und d. h. zum Verlust der lebendigen Einheit und Kontinuität, durch die alle psychischen Vorgänge bestimmt sind.

Die Begriffe *Er-lebnis* und *Er-leben* werden von Dilthey verwendet, um diese zirkelhafte, hermeneutische Struktur des Lebens verständlich zu machen. Und Heidegger zufolge bildet gerade diese Zirkelstruktur der Lebenserfahrung, die Dilthey aus dem Vorgehen der Psychologie und aus der Sichtweise der historischen Betrachtung gewann, die Bedingung der Möglichkeit das Leben selbst *phänomenologisch* zu betrachten.

Denn von einem phänomenologischen Standpunkt aus muss eine Zugangsart gefunden werden, durch die die Phänomene des Lebens in den philosophischen, *wissenschaftlichen* Blick gebracht werden können, ohne dass sie methodisch und theoretisch vom Leben entfremdet werden. Dazu sollte man den Zirkel des Verstehens, des Sich-selbst-ausdrückens und des Selbstauslegens nicht vermeiden, sondern ihn nutzen. Von einem *phänomenologischen* Standpunkt aus zeichnet der Vorgangscharakter dem Leben den unhintergehbaren Bereich aller seiner Erfahrungen, Sinnbildungen und Fragestellungen vor. Das Leben in seiner Unhintergebarkeit und Vorgängigkeit stellt ein *holon* dar,

ein in sich selbst vollzogenes Ganzes, einen selbständigen Erfahrungsbereich innerhalb dessen etwas Einzelnes nur im Bezug auf eine sinnvolle Totalität von Phänomenen erfahrbar wird.

Damit sah Heidegger in Diltheys Arbeit sogar die Möglichkeit einer *Ontologisierung* des Lebens, das heißt die Möglichkeit das Leben gegenüber anderen Erfahrungsgebieten in seiner Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit¹⁸ zu bestimmen und als selbständiges Thema einer möglichen phänomenologischen Betrachtung zu legitimieren.

Nur so kann dem frühen Heidegger zufolge *die* Aufgabe einer Phänomenologie des Lebens als Ursprungswissenschaft, die schon in die Richtung einer *Ontologie* des Lebens führt, erfüllt werden.

Dass ein solches Programm schon eine scharfe Distanzierung von Husserl in sich birgt, wird sofort klar wenn man bedenkt, wie es Heidegger gelingt in der Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* vom Sommersemester 1920 bei der Behandlung des lebensphilosophischen Themas der *Weltanschauung über Husserl hinaus* zugehen. Denn gerade im Bezug auf das Weltanschauungsproblem ist in Husserls Logos-Aufsatz von 1910/1911 *Philosophie als strenge Wissenschaft* der prinzipielle Einwand gegen Dilthey enthalten. Im zweiten Teil bezeichnet Husserl Diltheys Stellung zum Problem der Geschichte und der Weltanschauung als *unmöglich*. Insofern jede Weltanschauung geschichtlich bedingt bleibt, führt die Weltanschauungsphilosophie nach Husserl schließlich zu Historismus, Relativismus und Skeptizismus. Gerade das Fundament der universalen Geisteswissenschaften, das Dilthey in der Psychologie und in der historischen Betrachtung gesehen hatte, birgt relativistische und skeptizistische Konsequenzen. Somit könne die diltheysche Philosophie noch nicht die „Gestalt strenger Wissen-

¹⁸ Dazu vgl. M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20), HGA, Bd. 58, hrsg. v. H.-H. Gander, Frankfurt/Main 1992, 758, 30 f.; 41-43.

schaft mit begrifflich strenger Methode und entscheidend durchgeführten Feststellungen“ erreichen. Diltheys Arbeiten zu den Geisteswissenschaften hielt Husserl zwar für eine „geniale Vorschau und Vorstufe der Phänomenologie“, kritisiert aber den Skeptizismus und Irrationalismus, der sich im Historismus, in der Lebensphilosophie und im Existentialismus entwickelt, als das Grundsymptom der „Krisis“ des europäischen Menschentums.

Gegen diese Interpretation wendet sich Heidegger, indem er, wie Rudolf Makkreel treffend schreibt,

die Weltanschauung nicht länger als das bloße Endprodukt der spezifischen Anschauungen einer Epoche verwirft, sondern bezeichnet sie als etwas, das in einer ursprünglicheren Lebensanschauung wurzelt.¹⁹

In diesem Sinne sagt Heidegger in der gleichen Vorlesung in Abgrenzung zu Paul Natorp und auch zu Husserl: „Die Lebensphilosophie ist für uns eine notwendige Station auf dem Wege der Philosophie, im Gegensatz zur leer formalen Transzendentalphilosophie.“²⁰ Und was hier von Heidegger bekämpft wird, ist der Anspruch der Transzendentalphilosophie alle Dynamiken, die unter dem Titel „Leben“ erscheinen, auf die konstituierende Leistung des transzendentalen Bewusstseins zurückzuführen. Der Kern dieses Einwandes ist ein gewisser Widerspruch, der entsteht, wenn das reine transzendente Bewusstsein versucht, seinen ontologischen Status zu gewinnen, sich selbst als ontologisch bevorzugter Bezugspunkt zu denken, aus dem alle weltlichen Erfahrungen ihren Sinn bekommen. Denn bei diesem Versuch *verliert* das Bewusstsein die Lebendigkeit und Tatsächlichkeit aller seiner weltlichen Zusammenhänge. Daraus ergibt sich ein ontologisch isoliertes Bewusstsein, das in die Richtung des Aufbaus eines reinen, von allem abstrahierten und deswegen

¹⁹ R. A. Makkreel, Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte, in: AA. VV., Heidegger und die Anfänge seines Denkens, in: Heidegger-Jahrbuch 1, hrsg. v. A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, München 2004, 307-321 (hier 310).

²⁰ HGA 59, 154.

entlebten Ichpols zielt. Den wichtigen Ansatzpunkt bei dieser Kritik des Anspruchs des reinen transzendentalen Bewusstseins sich als Bezugszentrum aller Erlebnisse zu etablieren, findet Heidegger im Werk Wilhelm Diltheys. Der Bezug des Erlebnisses ist also keiner zu einem theoretischen Ich, sondern zum *Selbst*. In der Schrift *Der Strukturzusammenhang des Wissens* betont Dilthey dass dem Bewusstsein, resp. dem Erlebnis als Inhalt kein Objekt gegenübersteht, sondern dass es mit diesem identisch ist: „Im Erlebnis ist Innesein und der Inhalt, dessen ich inne bin, identisch“²¹. Es handelt sich um eine neue Konzeption der Einheit der Dynamiken, die das Leben ausbilden; um eine Einheit, die nicht mehr bei einem transzendentalen Ich als Bezugspunkt einen Halt finden kann. Bei der Entwicklung des phänomenologischen Begriffs von „Leben“ stellt sich also auch Heidegger die Aufgabe, die

transzendentalen Konzeptionen des Ich als Zentrum des Bewusstseins zu entkräften, denn das Ziel der Analyse besteht darin, einen von der Theorie befreiten Begriff des Lebens und des Selbst zu gewinnen.²²

Das Haben des Selbst, auf das es im Leben ankommt, ist nicht das Haben eines isolierten Subjekts und auch nicht das Haben des Ichs als eines Objekts, sondern die Anerkennung der immanenten Vermittlung, durch die das Selbst konstituiert ist. Nur aus einer Ganzheit von lebendigen Bezügen und Zusammenhängen wird die Vorstellung des Ichs als Grund und Substanz per Abstraktion und Entlebung hergeleitet. Diese Ganzheit von lebendigen Sinn- und Bedeutsamkeitszusammenhängen, die das Leben ist, bezeichnete Dilthey ganz unbestimmt als strukturelle und notwendige Einheit der Sinn- und Lebenszusammenhänge. Bei Heidegger wird sie zur Urzelle der Entwicklung seines *Weltbegriffs*. Die Welt wird so verstanden als geschichtlich tra-

²¹ W. Dilthey, GS VII, 27.

²² G. Imdahl, Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923), Würzburg 1997, 91.

dierte Ganzheit von Bedeutsamkeiten, die es uns ermöglicht, einem Seienden in der jeweiligen Erschließung seines Seins zu begegnen. Erst in der genaueren Formulierung dieses Weltbegriffs in allen seinen Einzelheiten wird sich bei Heidegger im Laufe der zwanziger Jahre die sogenannte *ontologische Wende* der Phänomenologie vollziehen.

Verfolgt man diese Richtung, lässt sich zeigen, dass in die Zeit, in der Heidegger diese Perspektive entwickelte, die Verwendung und Umwandlung der Terminologie Diltheys fällt. Bereits in seinen *Freiburger Vorlesungen* von 1919 verwendet Heidegger Diltheys Terminologie von Erleben, Lebenszusammenhang, Lebensbezug, Selbstbesinnung, Motivation, Tendenz, usw. um sich gegen die Problematik der Wertphilosophie, wie sie von Neukantianern wie Wilhelm Windelband entwickelt wurde, zu wenden. Ein weiteres Beispiel dafür ist, wie Heidegger in seiner Vorlesung *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* vom Sommersemester 1919 damit beginnt, Diltheys Begriff des „Lebenszusammenhangs“ in seine eigene Begrifflichkeit der „Situation“ umzuwandeln. Oder auch, dass ein großer Teil Heideggers früher Begrifflichkeit *wörtlich* aus Diltheys nachgelassenem *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* abgeleitet zu sein scheint.

In diesem Sinne können die Vorlesungen vom Wintersemester 1919/1920 *Grundprobleme der Phänomenologie* und die vom Sommersemester 1920 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* für den Höhepunkt der Aneignungsphase der diltheyschen Philosophie gehalten werden. In der ersten bestimmt Heidegger die Phänomenologie ausdrücklich als „absolute Ursprungswissenschaft vom Leben an und für sich“²³, d. h. als eine Phänomenologie, die ihren Zugang zu dem Phänomen „Leben“ entwickelt, indem sie „fraglich macht, ob überhaupt ein

²³ HGA 58, 171.

Ursprungsgebiet des Lebens zugänglich wird“²⁴ und von der Voraussetzung ausgeht „dass Leben als solches nie Objekt werden kann“²⁵. Weil das gesuchte Ursprungsgebiet nicht unmittelbar vorgegeben ist, erschließt es sich nur in dem Zirkel des Selbstfragens, des Verstehens und des Sich-Auslegens. In diesem Kontext spricht Heidegger von der „Urparadoxie des Lebens an und für sich“, mit welcher die Phänomenologie ständig zu kämpfen habe.²⁶ Die erste ernste Auseinandersetzung mit dieser Paradoxie, mit dieser Zirkelhaftigkeit des Lebens, sieht Heidegger in Diltheys Arbeit. In Diltheys lebensphilosophischer Einstellung ist also die Möglichkeit enthalten, diese Zirkelhaftigkeit, Selbstgenügsamkeit und Unhintergebarkeit des Lebens nicht mehr als Hindernis für die phänomenologische Beschreibung, sondern als *ontologischen* Wesenszug des Lebens zu betrachten. Mit der Anerkennung dieses Wesenszugs sollte jede mögliche Phänomenologie des Lebens anfangen.

Das Ziel von Heideggers Programm stellt sich erst im Laufe der zwanziger Jahre bis zu seiner Darstellung in *Sein und Zeit* hin klar als ein Versuch dar, alle Dynamiken des Lebens *ontologisch* auf ein ursprüngliches Erfahrungsgebiet zu gründen. Aber bei diesem Vorgang geschieht etwas Wesentliches für die Bewertung der Philosophie Diltheys innerhalb des Programms selbst.

Die Thematisierung dieses ursprünglicheren Erfahrungsgebiets, in dem alle Dynamiken des Lebens ihre endgültige Begründung finden sollen, markiert den Punkt, an den die diltheyische Fragestellung nicht mehr heranreichen konnte. Die Analyse der *Freiburger Vorlesungen* von 1920/21 bis 1923 zeigt, wie andere noch wichtigere Elemente und Einflüsse in der Ausbildung von Heideggers eigener Perspektive die Führungsrolle übernahmen. Ab 1923 fand Heideggers Distanzierungsprozess

²⁴ HGA 58, 27.

²⁵ HGA 58, 145.

²⁶ HGA 58, 2.

von Dilthey dann einen neuen Bezugspunkt in der 1923 erfolgten Veröffentlichung des Briefwechsels zwischen Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Schon gegen Ende 1923 bat Heidegger einen der Herausgeber der *Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Erich Rothacker, ihm ein Exemplar zu senden, damit er eine Notiz darüber in der Zeitschrift publizieren könne. Die Idee einer bloßen Notiz wurde bald zu dem Entwurf einer echten Abhandlung, die am Ende (November 1924) wegen ihrer außerordentlichen Länge zurückgezogen werden musste. Die Abhandlung, deren Titel *Der Begriff der Zeit* lautet, erschien erst 2004 als erster Teil des Bandes 64 von Heideggers Gesamtausgabe.

In der Abhandlung rekapituliert Heidegger seine Auseinandersetzung mit Dilthey schon aus einer gewissen Abgrenzungsperspektive heraus. Zunächst wiederholt Heidegger:

Alle Arbeiten *Dilthey*s haben ihren Antrieb aus dem Streben, die geistige, gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit des Menschen, „das Leben“, zu einem wissenschaftlichen Verständnis zu bringen und der Wissenschaftlichkeit dieses Verstehens die echten Fundamente zu geben.²⁷

Und in der letzten seiner zehn 1925 über Dilthey gehaltenen Kasseler Vorträge, die aus der gleichen Phase der Abgrenzung stammen, sagt Heidegger:

Dilthey's eigentliche Frage geht nach dem Sinn der Geschichte. Sie ging zusammen mit der Tendenz, Leben aus sich selbst heraus zu verstehen, nicht aus einer fremden Wirklichkeit. Das schließt in sich, daß das Leben selbst in seiner Verfassung sichtbar gemacht werden muß. Dilthey hat gezeigt und betont, daß der Grundcharakter [des Lebens] sei: Geschichtlich-Sein.²⁸

Aber dazu kommt die Kritik:

Geschichtlichkeit soll *verstanden* und nicht Geschichte (Weltgeschichte) betrachtet werden. Geschichtlichkeit bedeutet Geschichtlichsein dessen, was als Geschichte ist. [...] Die Seinsstruktur eines Seienden, das Ge-

²⁷ HGA 64, 7.

²⁸ M. Heidegger, Wilhelm Dilthey's Forschungsarbeit, 173.

schichte ist, soll aufgedeckt werden. Eine solche Aufgabe ist ontologisch.²⁹

Er [Dilthey] ließ es bei dieser Feststellung bewenden, er hat nicht gefragt, was Geschichtlich-Sein sei, noch gezeigt, inwiefern Leben geschichtlich ist.³⁰

Rudolf Makkreel zufolge könnte jeder Dilthey-Kenner leicht beide Einwände widerlegen:

Von diesen zwei Kritikpunkten scheint der zweite besonders ungerechtfertigt zu sein, da es schwierig ist, Philosophen zu nennen, die so sehr wie Dilthey die Geschichtlichkeit des Lebens in den Vordergrund gerückt haben. Auch der erste Kritikpunkt ist unfair; denn Dilthey gewann die Einsicht, dass wir Geschichte erkennen, weil wir schon geschichtlich sind, dadurch, dass er darauf reflektierte, wie wir Zeit erleben und wie wir uns zu Vergangenheit und Zukunft verhalten.³¹

Aber was Heidegger hier eigentlich meinte, ist meines Erachtens etwas anderes.

Das Zentrum der Kritik besteht darin, dass das Geschichtlichsein und die Geschichtlichkeit jetzt aus einer neuen, ursprünglicheren Perspektive der *Zeitlichkeit* gesehen werden. Aus diesem neu gewonnenen Standpunkt her betrachtet Heidegger seinen Weg in das Denken Diltheys und in die Phänomenologie:

Für Dilthey ist das eigentlich geschichtliche Sein das menschliche Dasein. Dilthey hebt am Leben bestimmte Strukturen ab: er stellt aber nicht die Frage nach dem Wirklichkeitscharakter des Lebens selbst, nicht die Frage: Welches ist der Sinn von Sein unseres eigenen Daseins? Weil er diese Frage nicht stellt, hat er auch keine Antwort auf die Frage nach dem Geschichtlichsein.³²

Er stellt [...] nicht die Frage nach der Geschichtlichkeit selbst, die Frage nach dem Seinssinn, nach dem Sein des Seienden. Wir haben diese Frage auf die Basis der Phänomenologie gestellt und uns durch eine Analyse des Daseins und seiner eigentlichen Wirklichkeit, der Zeit, vorbereitet.³³

Die philosophischen Quellen dieser neuen Perspektive waren

²⁹ HGA 64, 3 f.

³⁰ M. Heidegger, Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit, 173.

³¹ R. Makkreel, a.a.O., 315.

³² M. Heidegger, Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit, 161.

³³ M. Heidegger, Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit, 173.

schon lange in Heideggers wissenschaftlicher Arbeit präsent: die vollzugsorientierte parusie-Zeit der urchristlichen Lebenserfahrung, die subjektive Dimension des Zeiterlebnisses bei Augustinus, die ontologische Thematisierung der Zeit im vierten Buch der *Physik* Aristoteles, usw. Alle diese Denkrichtungen werden im Laufe der zwanziger Jahre *phänomenologisch* in Frage gestellt und auf eine ursprünglichere, daseinsmäßige Fassung der Zeit zurückgeführt.

Zusammen mit diesen sah Heidegger auch in Diltheys Denken die Möglichkeit die Dimension der Zeitlichkeit als die Grundbestimmung des menschlichen Daseins zu erkennen, und das aufgrund Diltheys Anerkennung der Geschichtlichkeit als Grundcharakter des Lebens. Aber was Dilthey eigentlich noch fehlte, war Heidegger zufolge eine echte ontologisch *konkrete* Thematisierung der Zeit als Ursprungsgebiet, aus dem das Geschichtliche selbst verständlich wird, d. h. eine Hervorhebung der Zeit als Horizont jeder ontologischen Fragestellung. Diltheys Artikulation des geschichtlichen Verstehens in der Einheit der drei zeitlichen Dimensionen konnte Heidegger, aufgrund der Abstraktheit ihrer Formulierung,³⁴ nicht genügen. Und das ist vielleicht die mögliche Erklärung, warum Heideggers Bezug auf die von Dilthey eröffnete Dimension der Geschichtlichkeit gewissermaßen ein äußerlicher bleibt, ganz im Unterschied zu der Tiefgründigkeit der Auseinandersetzung Heideggers mit dem Begriffsfeld des Lebens, wie es bei Dilthey zum ersten Mal philosophisch in Frage steht. In der Abhandlung von 1924 schreibt Heidegger:

Obzwar für die genannten Forschungsmöglichkeit die Auslegung der „Humanität“ in Anspruch und Ziel steht, dem Thema selbst – Dasein in seinem Sein – wird überhaupt nicht oder nur gelegentlich und das in dem Horizont einer fertigen Systematik bzw. am Leitfaden einer veräußerlichten Definition des Menschen (animal rationale) nachgefragt. Wo das Da-

³⁴ Dazu vgl. HGA 20, 173, wo Heidegger von der großen „Unbestimmtheit der Diltheyschen Formulierungen gerade in der Dimension der fundamentalen Phänomene“ spricht.

sein selbst thematisch in die Nachforschung gestellt ist wie in der „Philosophie des Lebens“ [...] da nimmt das Erschließen vorwiegend die Richtung auf die Gestaltmannigfaltigkeit der Ausdrucksmöglichkeiten des Lebens, wie es in den jeweiligen Kulturen zum Ausdruck kommt. Sofern aber das Leben selbst in seinem Sein und als „Sein“ Thema wird, vollzieht sich die Interpretation am Leitfaden des aus dem Sein der Welt, bzw. Weltnatur geschöpften Sinns vom Sein. Aber der Sinn von Sein bleibt überhaupt in der Indifferenz eines „selbstverständlichen“ und überhaupt nicht befragbaren Wortbegriffes. Die Erfahrung des Daseins in seinem Sein und die Abhebung dieses Seins, d. h. die Ausbildung der diesem Seienden angemessenen Ontologie wird [...] niedergehalten.³⁵

Die Grundstruktur des Lebens wird in der abendländischen Ontologie seinem Seinssinn nach nicht erhellt. Das bedingt die Aufgabe, den Sinn von Sein aus dem ursprünglicheren Zeitbegriff heraus neu zu interpretieren und die überlieferte Ontologie an diesem Leitfaden zu destruieren.

Die Anerkennung eines solchen ontologischen Mangels auch an der Philosophie Diltheys ist der Hauptgrund für Heideggers letztendlich sachliche Abgrenzung von jedem lebensphilosophischen Standpunkt. Schon in der Abhandlung wird die Selbstgenügsamkeit des Lebens, d. h. seine strukturelle Verfassung als Ganzes von Zusammenhängen, in eine neue Art von Ganzheit umgewandelt. Die Struktur des Lebens als Ganzheit von Zusammenhängen, die die Basis der Entwicklung von Heideggers *Weltbegriff* bildet, wird jetzt genauer durch *zeitliche* Charaktere bestimmt. Die Darstellung der Zeitcharaktere des menschlichen Daseins, u. a. die Beschreibung der zeitlichen Struktur des *Besorgens* und der *Sorge* dienen dazu, eine neue, zeitliche Verfassung des Daseins als Ganzes zu entwickeln:

Dasein ist nicht anderes als Zeit-sein. Die Zeit ist nicht, was draußen in der Welt vorkommt, sondern was ich selbst bin. [...] Die Zeit bestimmt die Ganzheit des Daseins.³⁶

Aber die Art und Weise, wie die Zeit nun die Ganzheit des Daseins bestimmt, ist die einer *Grenze*. Die Ganzheit des Daseins

³⁵ HGA 64, 40.

³⁶ M. Heidegger, Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit, 169.

ist durch seine äußerste Grenze gekennzeichnet, d. h. durch den *Tod* als äußerste Möglichkeit des Daseins selbst. Beim Tod geht es um eine Möglichkeit, die nie wirklich erfahren, sondern nur vorauslaufend und als reine Möglichkeit bewahrt werden kann.

Wenn ein Unternehmen, das Sein des Daseins zu bestimmen, erfolgreich sein soll, handelt es sich darum, seine Ganzheit in den Griff zu bekommen. Die Ganzheit ist bestimmt durch die Grenze. Der Tod ist eine Grenze, die für das Dasein selbst da ist. Das Bevorstehen dieser Grenze als unbestimmte und gewisse Möglichkeit charakterisiert das Seiende vom Charakter des menschlichen Lebens.³⁷

Die Hervorhebung der Endlichkeit des Daseins, der Dimensionen der *Möglichkeit* und des *Seins-zum-Tode*, sein Bestehen im Wie seiner Selbstverantwortung und Entschlossenheit werden als die einzigen Weisen anerkannt, in denen das Dasein vor seiner Grenze ankommt und sich damit als Ganzes konzipieren kann. Aber diese neue daseinsmäßige Zeitfassung wird im Laufe einer sachlichen Auseinandersetzung mit der diltheyschen Vorstellung der Zeit gar nicht gewonnen, sondern ihr einfach als der ursprüngliche Boden entgegengestellt, auf dem jede bisherige Vorstellung von Zeit und Geschichtlichkeit, von der griechischen Philosophie bis zu Hegel, hergeleitet wurde.³⁸ Schon ab 1924 hielt Heidegger jede wirklich *ontologische* Konfrontation mit dem Philosophen aus Biebrich in diesem Sinne für *unmöglich*. Diltheys Begriff der Zeit war nicht scharf genug formuliert und wies auf jeden Fall noch in die Richtung einer philosophisch-geschichtlich geprägten Fassung. Daraus ergibt sich die

³⁷ M. Heidegger, Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit, 169.

³⁸ Dazu vgl. HGA 64, 85 f.: „Die aufgezeigten Seinscharaktere des Daseins: Insein, Miteinandersein, Sprechen, Verfallen, Entdecktheit, Möglichsein müssen als gleichursprünglich verstanden werden. Der Strukturzusammenhang dieser Charaktere gibt in der Gleichursprünglichkeit mit dem Zeitlich-sein erst den vollen Sinn des Seins, der oben als die Sorge terminologisch festgelegt wurde. An der so freigelegten Struktur der Faktizität kann jetzt Geschichtlichkeit als Seinsverfassung sichtbar werden. Wie früher aus den zunächst beschriebenen Seinscharakteren die Zeitlichkeit sich abhob, so zeigt sich jetzt Geschichtlichkeit im Phänomen der Zeitlichkeit.“

Aufgabe die ganze Geschichte der Philosophie (*Husserl* und *Dilthey* eingeschlossen) am Leitfaden des Zusammenhangs zwischen der Frage nach dem Sein und den bisherigen Interpretationen der *Zeit* zu destruieren.³⁹ Aus der Notwendigkeit einer solchen Aufgabe entsteht die komplexe Architektonik, die zu der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* im Jahre 1927 führte.

³⁹ Dazu vgl. M. Heidegger, Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit, 176 f.: „Wir führen unsere Betrachtung an einem Grundproblem, das wir ständig schon im Auge hatten, aber noch nicht ausdrücklich stellten, an der Frage nach dem *Sein des Seienden*. Die Frage nach dem Sein eines bestimmten Seienden ist noch nicht radikal, sofern ich noch nicht weiß, was ich unter Sein eigentlich will. Diese zentrale Frage stellt zuerst Plato im Sophistes. Mit dem Verfall der philosophischen Forschung verfällt auch diese Frage. Man sagt heute einfach, Sein ist der allgemeinste Begriff und daher nicht definierbar. Aber nicht die Definition ist für einen Begriff entscheidend, sondern seine Ausweisung am Sachverhalt. Diese kritische Grundfrage ist die Zentralfrage. Sie ist zugleich die Frage nach dem Weg, auf dem der Sinn von Sein erfahrbar wird. Bei dieser Fragestellung wird der sonst so wirre Aspekt der Geschichte der Philosophie ganz einfach. Nun ist das Merkwürdige, dass die Griechen das Sein interpretiert haben aus der Zeit: οὐσία besagt Anwesenheit, Gegenwart. Weil Sein das besagt, ist das eigentliche Sein das, was nie nicht da ist, das immer da ist: ἀεὶ ὄν. Man hat in der Tradition diesen Begriff von Sein angenommen, um damit die historische Wirklichkeit zu verstehen, die aber gerade nicht immer ist. So wird deutlich, dass, wenn die griechische Lehre vom Sein unkritisch als absolute genommen wird, die Forschung damit in die Unmöglichkeit gesetzt wird, eine Wirklichkeit wie geschichtliches Dasein überhaupt zu verstehen. [...] Dieses Versäumnis und diese Unklarheit haben sich bis in die Phänomenologie fortgepflanzt. Auch Husserl stellt nicht die Frage nach dem Sein des Bewusstseins. So zeigt sich also, dass sich eine bestimmte Seinsinterpretation durch die Geschichte der Philosophie durchhält und die ganze Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt.“