

Die Gesellschaft

INTERNATIONALE REVUE FÜR
SOZIALISMUS UND POLITIK

Herausgegeben von
Dr. Rudolf Hilferding

ERSTER BAND

1931



J.H.W. DIETZ NACHF.
BERLIN

INHALTSVERZEICHNIS

(Heft 1 bis 6)

A U F S Ä T Z E

Seite

Beade, Dr. Fritz, Der Kampf um den Weltgetreidemarkt	516
Bading, Dr. Harri, Landwirtschaftliche Marktforschung	472
Benjamin, Dr. Walter, Linke Melancholie (Zu Erich Kästners neuem Gedichtbuch)	181
Bienstock, Dr. Gregor, Sozialismus für Jedermann	368
Breitscheid, Gerhard, Etat und Rechnungsprüfung	165
Dan, Dr. Theodor, Zur Geschichte der russischen Revolution	440
Decker, Dr. Georg, Oekonomische Dynamik der Depression	120
—, Deutschland erwacht	193
—, Wirtschaftskrise und Politik	310
—, Umstellung des Faschismus	385
—, Faschistische Gefahr und Sozialdemokratie	481
Erkes, Prof. Dr. Eduard, Eine neue Analyse Chinas	278
Freund, Dr. Michael, Georges Sorel und die Gegenrevolution	202
Geiger, Prof. Dr. Theodor, Zur Kritik der arbeitspsychologischen Forschung	237
Haubach, Dr. Theodor, Ludendorff und der faschistische Krieg ..	563
Hilferding, Dr. Rudolf, Hermann Müller	289
Itlis, Priv.-Doz. Dr. Hugo, der Schädelindex in Wissenschaft und Politik	549
Jugow, A., Der Fünfjahresplan. Wirklichkeit und Utopie	146
Kautsky, Dr. Benedikt, Die Marx-Engels-Gesamtausgabe	456
Kautsky, Karl, Sozialdemokratie und Bolschewismus	54
—, Die Aussichten des Fünfjahresplanes	255
Langerhans, Heinz, Rosa Luxemburg	22
—, Der Wunsch nach dem Salto mortale	140
Lupescu, Dr. Valentin, Zur Soziologie der deutschen Kleinstadt ..	464
Marcuse, Dr. Herbert, Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit	350
Mayer, J. P., Dottore Graziano oder Doktor Arnold Ruge in Paris	171
Naphtali, Fritz, Die Kontrolle der Kartelle und Trusts	43
—, Der organisierte Kapitalismus in der Wirtschaftskrise	423
Neisser, Priv.-Doz. Dr. Hans, Das Gesetz der fallenden Profitrate als Krisen- und Zusammenbruchsgesetz	72
Rawicz, Reg.-Rat Dr. Erwin, Sozialdemokratische Initiative in der Arbeitslosenpolitik	265
Rosenberg, Dr. Arthur, Zur Vorgeschichte des Weltkrieges	28
—, Die französischen Dokumente über die Ursachen des Weltkrieges	418
Schiffrin, Dr. Alexander, Gegenrevolution in Europa	1
—, Gedankenschatz des Hakenkreuzes	97
—, Das Bild der Nachkriegsepoche. Siegmund Kunfis Werk und Vermächtnis	293
—, Wandlungen des Abwehrkampfes	394
—, Einstellung auf die Expansion	497

B Ü C H E R

Seite

Schwarz, Dr. Wolfgang, Das Locarno der Abrüstung	324
Speier, Dr. Hans, Marx und Engels über die Brechung der Zinsknechtschaft	117
Tönnies, Prof. Dr. Ferdinand, Bülow und der Ausbruch des Krieges	231
Abraham, Rudolf, Staats- und Verfassungslehre (Dr. Ernst Fraenkel)	89
Alma, Harry, G., Ein Vorschlag zur Eherechtsreform (Dr. Hugo Marx)	576
Angell, James W., Der Wiederaufbau Deutschlands von Versailles bis zum Young-Plan (Fritz Naphtali)	186
Anschütz und Thoma, Handbuch des deutschen Staatsrechts, Lief. 1 bis 7 (Dr. Albert Salomon)	377
Bermann, Arthur, Die Einflußnahme öffentlicher Körperschaften auf den Aufsichtsrat (Dr. Otto Kahn-Freund)	284
Bonn, M. J., Der Neue Plan als Grundlage der deutschen Wirtschaftspolitik (Fritz Naphtali)	185
Cole, G. D. H., The next ten years in British social and economic policy (Dr. Gregor Bienstock)	368
Crusmann, Fritzheinrich, Zur sozialökonomischen Funktion hoher Löhne (Svend Riemer)	570
Die französischen Dokumente über die Ursachen des Weltkrieges (Dr. Arthur Rosenberg)	418
Elsen, Else, Widersinn des Marxismus (Dr. Adam Hüfner)	190
Ezekiel, Dr. Mordecai, Preisvoraussage bei landwirtschaftlichen Erzeugnissen (Dr. Harri Bading)	472
Grünfeld, Ernst, Das Genossenschaftswesen (Dr. Gustav Warburg)	94
Gsell-Trümpi, F., Zur rechtlichen Natur der Völkerbundmandate (Dr. Rudolf Levy)	480
Gurland, Arkadij, Marxismus und Diktatur (Dr. Albert Lauterbach)	574
Hedemann, Justus Wilhelm, Die Fortschritte des Zivilrechts im 19. Jahrhundert, Teil II (Dr. Otto Kirchheimer)	476
Korsch, Karl, Marxismus und Philosophie (Dr. Herbert Marcuse)	350
Kuske, Bruno, Die kulturhistorische Bedeutung des Genossenschaftsgedankens (Dr. Gustav Warburg)	95
Ludendorff, Erich, Weltkrieg droht (Dr. Theodor Haubach)	563
Marx-Engels, Ueber historischen Materialismus. Herausgegeben von H. Duncker (J. P. Mayer)	381
—, Briefwechsel. Aus der Marx-Engels-Gesamtausgabe (Dr. Benedikt Kautsky)	456
Neumann, S., Die Stufen des preußischen Konservatismus (Dr. Albert Salomon)	92
Ollendorff, Heinz, Die Organisation der deutschen und der englischen Aktiengesellschaft (Dr. Otto Kahn-Freund)	282
Oesterreich-Ungarns Außenpolitik von der bosnischen Krise 1908 bis zum Kriegsausbruch 1914. Aktenwerk. (Dr. Arthur Rosenberg)	28
Posse, Ernst H., Die politischen Kampfbünde Deutschlands (Dr. Albert Salomon)	188
Poulimenos, Aristide, Europäische Politik (Frederick A. Voigt) ..	478

in: Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik 8(1931), 350-367.

DAS PROBLEM DER GESCHICHTLICHEN WIRKLICHKEIT

Von Herbert Marcuse

Einleitung.

Das Problem „Marxismus und Philosophie“ könnte durch das Buch von Karl Korsch¹⁾ eine wesentliche Förderung erfahren: nämlich überhaupt erst einmal wieder als echtes Problem erkannt und behandelt zu werden. Korsch gibt einen kurzen Ueberblick über die Geschichte dieser Frage innerhalb der theoretischen und praktischen Entwicklung des Marxismus bis zur Gegenwart. Er weist treffend nach, daß diese Entwicklung ein teils offenes, teils verdecktes Rückschreiten hinter die von Marx schon gewonnene Position gewesen ist. Er zeigt, daß die Entwertung der Philosophie zu einer „bloßen“ Ideologie, einem reinen „Hirngespinnst“ — ja überhaupt der mangelnde Ernst und die Leichtfertigkeit des vulgären Marxismus der Philosophie gegenüber sehr viel mehr bedeutet als einen nur theoretischen Fehler: daß sie nämlich die für den (theoretischen und praktischen) Klassenkampf entscheidende Einheit von Theorie und Praxis zerreißt; eine Zerreißung, die natürlich nicht nur eine zufällige Willkür, ein Irrtum ist, sondern die ihrerseits wieder in der veränderten Situation der sozialistischen Parteien innerhalb der veränderten gesellschaftlichen Situation überhaupt begründet ist.

Korsch sieht das Zentrum der ganzen Problematik in der „Auffassung des Verhältnisses von Bewußtsein und Sein“: Aus der von Marx und Engels „in einem viel umfassenderen Sinn gestellten Frage nach dem Verhältnis zwischen dem gesamten geschichtlichen Sein und allen geschichtlich vorhandenen Formen des Bewußtseins“ ist die „sehr viel engere, erkenntniskritische oder ‚gnoseologische‘ Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Objekt und dem Subjekt der Erkenntnis“ geworden (37). Und selbst diese Frage wird auf eine solche Weise abgehandelt, daß sie auf eine „schon durch die idealistische deutsche Philosophie von Kant bis Hegel überwunden gewesene frühere geschichtliche Entwicklungsstufe zurückgeworfen“ wird (35). Man kehrt zu jenen „schon durch Hegel dialektisch überwundenen ab-

¹⁾ Der gegenwärtige Stand des Problems „Marxismus und Philosophie“ von Karl Korsch, 2. erweiterte Auflage 1930. Verlag Hirschfeld.

soluten Gegensätzen von ‚Sein‘ und ‚Denken‘, ‚Geist‘ und ‚Materie‘ zurück“, man setzt Bewußtsein und Sein von vornherein getrennt an und fragt dann nach ihrer „Beziehung“, ihrem „Verhältnis“.

Die so gestellte Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Sein war aber für Marx überhaupt kein Problem mehr, weil sie schon im Ansatz seiner Forschung überwunden war (107 f.). Nur die Weise der (auf dem von Hegel erarbeiteten Boden neu gewonnenen) Einheit von Bewußtsein und Sein wird von Marx in Frage gestellt. Und auch sie nicht etwa als ein Verhältnis zwischen Wirklichkeit (Sein) und Unwirklichkeit (Bewußtsein), sondern durchaus als ein Verhältnis innerhalb der „Wirklichkeit“ selbst. Marx und Engels haben „niemals aufgehört . . . , alle Ideologien und also auch die Philosophie als reale Wirklichkeiten und durchaus nicht als leere Hirngespinnste zu behandeln“ (92) — immer blieb die Ideologie „Bestandteil der geschichtlich-gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit“ (97). Und dementsprechend war die Kritik der Philosophie, der Kampf gegen das philosophische Bewußtsein für Marx keineswegs nur ein später fallen gelassenes theoretisches Interesse, sondern ein Teil der „praktisch-gegenständlichen Umwälzung“ (113): „theoretische Kritik und praktische Umwälzung“ sind „untrennbar zusammenhängende Aktionen“ (115). Der Weg von der Kritik der Philosophie zur Kritik der politischen Oekonomie, wie sich äußerlich die theoretische Entwicklung Marxens von der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ bis zum „Kapital“ darzustellen scheint, bedeutet nicht, daß die Kritik der Philosophie „beiseite geschoben, sondern vielmehr in vertiefter, radikalerer Weise ausgeführt“ wird (105). Sinn und Ziel dieser Kritik ist die radikale „Aufhebung“ der Philosophie, und das meint gerade nicht ihre einfache „Negation“, noch weniger ihr Beiseiteschieben als „Hirngespinnst“, wohl aber ihre eigentliche „Verwirklichung“. Ihre Verwirklichung allerdings nicht als „reine“, „abstrakte“ Philosophie, vielmehr als „revolutionäre Praxis“. So verstanden, hat jener Satz aus der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie für Marx immer seine Gültigkeit behalten: „Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen“). Nur wenn man weder vom inneren Verhältnis Marxens zu Hegel noch vom inneren Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit das geringste versteht, kann man meinen, Marx habe in dieser aufhebenden Verwirklichung der Philosophie ein der Philosophie äußer-

²⁾ Ges. Ausg. I. Abtlg., 1. Bd., 1. Hälfte, 613.

liches, ja Gewalt antuendes Geschehen gesehen und nicht vielmehr ein die Philosophie selbst erfüllendes Schicksal.

Diese als ein kurzes Referat der Schrift von Korsch gegebenen Ausführungen sollen keine Rechtfertigung dafür abgeben, wenn an dieser Stelle und in der gegenwärtigen Situation das Problem „Marxismus und Philosophie“ wieder aufgerollt wird — eine solche Rechtfertigung kann nur die Arbeit selber darstellen —, nur einen Hinweis, um von Anfang an bequeme Mißverständnisse abzu drängen. Das Problem selbst wollen wir auf anderem Wege als Korsch aufrollen: indem wir zu zeigen versuchen, wie die Philosophie selbst von sich aus zu einer aufhebenden Verwirklichung bzw. verwirklichenden Aufhebung hindrängt. Und diesen Aufweis wollen wir nicht durch allgemeine (notwendig leere und unverbindliche) Bemerkungen über die „Philosophie überhaupt“ bringen, sondern durch eine Betrachtung bestimmter (typischer) Situationen der gegenwärtigen Philosophie. Gegenwärtig im Sinne dessen, was für die Philosophie heute wirklich und echt Gegenwart ist, wobei sie sich als ganz bei sich selbst, in ihrem Eigensten aufhält.

Zunächst aber müssen wir wenigstens vorläufig aufklären, was mit der Marxschen Forderung einer Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie gemeint ist.

„Aufhebung“ ist einer der entscheidenden Begriffe der Hegelschen „Logik“; auch bei Marx führt er in dem Zusammenhang, in dem er auftritt (die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie), auf diesen Boden zurück. Aufhebung bedeutet in eins Beseitigung, Aufbewahrung und Hinaufhebung des Aufzuhebenden: Beseitigung seiner unmittelbaren, noch uneigentlichen, unwahren Gestalt; Aufbewahrung dessen, was in dieser Gestalt schon an Eigentlichem und Wahrem enthalten war; Hinaufhebung dieses Eigentlichen und damit des Ganzen zu der in ihm angelegten angemessenen Gestalt: zu seiner wahren Wirklichkeit. Dies letztere ist das innere Ziel des Prozesses der Aufhebung, er enthält also schon in sich selbst einen Bezug zur Verwirklichung: Aufhebung als Verwirklichung.

„Verwirklichung“ meint in diesem inneren Bezug zur Aufhebung nicht jede beliebige Realisierung in jeder beliebigen Realität, sondern nur in der eigensten, eigentlichen Realität des zu Verwirklichenden, so daß es in dieser Realität in seiner Wahrheit ist. „Wirklichkeit“ ist bei Hegel immer schon „wesentliche“ Wirklichkeit: etwas, worin die Sache so da ist, wie sie ihrem Wesen nach ist, aus ihrem eigenen Grunde hervorgegangen und in ihr selbst gegründet.

Wenn also die Philosophie zu ihrer aufhebenden Verwirklichung kommen soll, so bedeutet dies: sie soll sich als Philosophie verwirklichen, so wie sie in Wahrheit, ihrem Wesen nach ist und da sein soll. Nicht bedeutet es also die Realisierung der Philosophie in irgendwelchen praktischen Konsequenzen, die ihr selbst unwesentlich sind, etwa ihre Anwendung auf die Realität und dergleichen, auch nicht ihre Auflösung in die Einzelwissenschaften (was manche Formulierungen des älteren Engels anzudeuten scheinen), oder ihre Reduktion auf die formale Logik und Dialektik. Zunächst noch ganz abgesehen davon, als was das Wesen der Philosophie näher bestimmt wird, gilt es, die Philosophie als Philosophie zu verwirklichen, d. h. in ihrem echten vollen unbeschnittenen Bestande, gerade unter Beseitigung der mit ihr vorgenommenen Abstraktionen, Beschränkungen und Abbiegungen. Der ganze Ernst und die ganze Schwere der Auseinandersetzung zwischen Marx und Hegel — die keineswegs mit der „Deutschen Ideologie“ aufhört, sondern deren Niederschlag noch im „Kapital“ sich findet — wäre sinnlos und unverständlich, wenn es Marx nur darum zu tun gewesen wäre, aus der Philosophie die formale Logik und die Dialektik zu „retten“ — eine so magere Erbschaft würde es einigermaßen lächerlich machen, vom Proletariat als dem „Erben der klassischen deutschen Philosophie“ zu sprechen. Wenn Marx von der „Negation der seitherigen Philosophie, der Philosophie als Philosophie“ spricht (a. a. O. 613), so heißt dies „als Philosophie“ hier als nur Philosophie, als abstrakte, reine Philosophie, außerhalb des „Berings der deutschen Wirklichkeit“.

Wir wissen sehr wohl, daß Marx und Engels öfter von der „Uebernahme“ oder „Hinüberrettung“ der Hegelschen Dialektik sprechen, aber um diese Worte verstehen zu können, muß man einigermaßen wissen, was die Dialektik bei Hegel ist: keine bloße Methode, die sich so unverbindlich ablösen und übertragen läßt, sondern die sachlich geforderte Bewegtheit seiner Philosophie. Sie zu übernehmen, bedeutet zwar nicht die Uebernahme des Hegelschen Systems, wohl aber des Bodens, auf dem diese Philosophie sich bewegt, der Dimensionen, die sie aufgebrochen hat (was mit dem Hegelschen „Idealismus“ und „Rationalismus“ noch nichts zu tun hat). Eine Uebernahme, die kein einfaches Uebertragen ist, wohl aber eine das Tiefste dieser Philosophie verstehende und ergreifende selbständige Weiterarbeit.

Die Kritik der politischen Oekonomie basiert bei Marx auf einer breiten Grundlage philosophischer Auseinandersetzung.

Wir dürfen nicht glauben, heute dessen enthoben zu sein und nur die Früchte dieser Arbeit einheimsen zu können. Die Philosophie ist seitdem nicht stehen geblieben, auch nicht zusammengebrochen. Es muß wieder gesehen werden, wo sie steht und als was sie Wirklichkeit ist, um die immer wieder notwendige Auseinandersetzung wieder aufnehmen zu können.

So wenig wie Marx Marxist gewesen ist, so wenig ist er jemals nur Hegelianer gewesen; seine Verbundenheit mit Hegel ist tiefer und eigener. Korsch brandmarkt mit Recht (49 ff.) die Primitivität der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung, die mit dem Schlagwort „Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie“ oder „Zersetzung der Hegelschen Schule“ um die Mitte des 19. Jahrhunderts auf einmal eine große Lücke klaffen läßt, die dann erst wieder mit der neuen „Wendung zu Kant“ geschlossen wird. Die Lücke kann verschwinden, wenn der wahre Weg von Hegel zu Marx gesehen wird als ein die Hegelsche Philosophie von innen heraus erfüllendes Schicksal. Nicht etwa soll Marx nun zum Philosophen gemacht bzw. philosophisch interpretiert oder unterbaut werden. Die Wendung der philosophischen Theorie zur gesellschaftlichen Praxis oder vielmehr die Verwirklichung der neuen Einheit von Theorie und Praxis ist einmal nur auf dem von Hegel erarbeiteten Boden und in Ergreifung der in der Hegelschen Philosophie liegenden Tendenzen möglich geworden, und andererseits hat diese Verwirklichung selbst wieder erst die Möglichkeit für eine neue volle Entfaltung der Problematik der Philosophie gegeben³⁾. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts beginnt eine neue Wirklichkeit der Philosophie, eine neue Gestalt ihrer Verwirklichung: die sogenannte „Lebensphilosophie“.

Wilhelm Dilthey.

Unter dem Schlagwort „Lebensphilosophie“ kommt heute eine unsinnige Mischung aller möglichen philosophischen und pseudophilosophischen Richtungen von Nietzsche und Bergson bis Keyserling und Klages zusammen. Wir verstehen hier unter Lebensphilosophie nur diejenigen philosophischen Untersuchungen, die das Sein des menschlichen Lebens als zur Grundlegung der Philosophie gehörig erkannt und erforscht haben. Als einziger Repräsentant dieser Philosophie gilt uns Wilhelm Dilthey (1833—1911).

Es kann sich hier natürlich nicht um eine auch nur allen wesentlichen Tendenzen des Diltheyschen Werkes nach-

³⁾ Die philosophische Aufweisung dieser Zusammenhänge hoffen wir bald an anderer Stelle vorlegen zu können.

gehende Analyse handeln⁴⁾. Was wir zu zeigen versuchen wollen, ist, wie in den Forschungen Diltheys die Philosophie aus ihr selbst heraus in eine Situation gedrängt wird, die sie bis an die Grenze einer „aufhebenden Verwirklichung“ (im oben angedeuteten Sinne) treibt, und wie sie in dieser Situation sich mit der von Hegel und Marx neu erschlossenen Dimension (der „geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit“) auseinandersetzt.

Diltheys Werk ist kein „System“ und will keines sein. Seine Schriften sind bis auf wenige Ausnahmen unvollendete Abhandlungen, vielfach von Dilthey selbst nicht mehr herausgegebene Entwürfe; die beiden einzigen von ihm selbst herausgegebenen Bücher sind beides nur erste Bände. Das ist kein Zufall. Dilthey gibt nirgends „Lösungen“; er mußte überhaupt erst einmal die Probleme wieder sehen lassen, und je dichter die Dunkelheit wurde, in die er hineinführte, um so größer war der Gewinn für die Philosophie: sie wurde aufgetrieben aus der schnellen Beruhigung und Stillegung sowohl einer jeder Ursprünglichkeit entbehrenden Metaphysik wie eines leichtfertigen Empirismus und Positivismus; sie wurde wieder dahin getrieben, wo sie eigentlich „zu Hause“ ist.

Diltheys Untersuchungen setzen mit einer erkenntnis-kritischen und wissenschaftstheoretischen Fundierung der „Geisteswissenschaften“ ein: mit der Sicherung und Abgrenzung ihrer Eigenständigkeit gegenüber den Naturwissenschaften. Zu der Zeit, als Dilthey seine Arbeit begann, stand die Philosophie fast durchweg im Bann der mathematischen Naturwissenschaften. Nicht nur, daß Probleme und Ergebnisse der Naturwissenschaften vielfach auf die Philosophie übertragen und angewandt wurden — auch wo die Philosophie bei sich selbst blieb, diente ihr (ausdrücklich oder unausdrücklich) die Strenge und Weite der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode als Vorbild⁵⁾.

Dilthey sah, daß durch diese Vermengung das Gegenstandsfeld der Geisteswissenschaften überhaupt nicht mehr echt gesehen wurde, geschweige denn sach-angemessen behandelt werden konnte. Er sah, daß die Gegenstände der

⁴⁾ Die weitaus beste Analyse dieser Art liegt in den Arbeiten Carl Mischs vor: Vorbericht zum V. Band v. Diltheys Ges. Schriften, 1924, und „Lebensphilosophie und Phänomenologie“, Bonn 1930.

⁵⁾ 1868 erschien Haeckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ — 1872 Dubois-Reymonds „Grenzen des Naturerkennens“ — 1886 Machs „Analyse der Empfindungen“ — 1871 Cohens erstes Kant-Buch. — Um dieselbe Zeit erfolgt die Aufnahme der Comteschen und Spencerschen Philosophie in Deutschland.

Geisteswissenschaften in total anderer Weise „gegeben“ sind als die Gegenstände der Naturwissenschaften und dementsprechend auch in total anderer Weise zu erforschen und zu erkennen sind; er sah weiter, daß die Geisteswissenschaften „ein in sich selbständiges System“ bilden, das als Ganzes gegen das System der Naturwissenschaften abzugrenzen ist⁶⁾.

Die Geisteswissenschaften werden definiert als „das Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben“ (I,4). In dieses Ganze gehören alle „Wissenschaften des Menschen, der Geschichte, der Gesellschaft“, also z. B. Kulturwissenschaft, Rechtswissenschaft, Geschichtswissenschaft, Staatswissenschaft; es ist keine bloße Summe von vielen einzelnen Wissenschaften, sondern eine durch eine „Grundwissenschaft“ ermöglichte, getragene und geeinigte Einheit. Diese Grundwissenschaft aufzusuchen und zu bestimmen, ist das erste Ziel der Diltheyschen Forschung auf der Stufe der „Einkleitung in die Geisteswissenschaften“ (1883).

Die Frage nach der das Ganze der Geisteswissenschaften fundierenden „Grundwissenschaft“ ist nichts weniger als eine abstrakt-methodische Frage: sie findet ihre sachliche Rechtfertigung in einem an den Gegenständen der Geisteswissenschaften selbst aufweisbaren Tatbestand. Familie, Berufsgliederung, Rechtsordnung, Moralität, der „Zweckzusammenhang des Lebens, der auf Befriedigung gerichtet ist“: all diese mehr oder weniger „dauernden Zustände“, in die sich jeder einzelne Mensch hineingestellt sieht, in denen sein Leben verläuft, und die dann von den verschiedenen Geisteswissenschaften gesondert zum Objekt der Forschung gemacht werden — sie haben doch „Entstehung und Nahrung“ nur „in dem gemeinschaftlichen Boden“ des „Ganzes der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit“ (87). Diese Ganzheit der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit scheint sich nun als das gegebene Objekt einer sie untersuchenden Grundwissenschaft anzubieten.

An dieser Stelle gibt Dilthey eine sehr bemerkenswerte Kritik der Soziologie (86 ff.). Denn eben die Soziologie und die Philosophie der Geschichte erheben den Anspruch, den „die Einzelwissenschaften überschreitenden Zusammenhang“ des Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erkennen, d. h. die gesuchte „Grundwissenschaft“ darzubieten (89). Dilthey weist diesen ihren Anspruch zurück, erklärt ihre Aufgabe für unlösbar, ihre Methoden für falsch;

sie seien nur „tumultuarische Bestrebungen“, nur „Träume von Wissenschaften“ (109). Wir heben aus Diltheys Kritik zwei für unseren Zusammenhang besonders wichtige Begründungen hervor:

Einmal erklärt Dilthey die Soziologie für — Metaphysik! Er hat dabei die an Hegel anknüpfende „rationalistische“ Geschichtsphilosophie und die von Comte und Mill beeinflusste „positivistische“ Gesellschaftswissenschaft im Blick. Beide substituieren den wirklichen geschichtlichen Gegebenheiten „metaphysische Wesenheiten“, und es macht nach Dilthey hierbei keinen Unterschied, ob als solches dem wirklichen Geschehen untergeschoben ein metaphysisches Substrat der „Geist“ und die „Vernunft“ oder die „Gesellschaft“ angesetzt wird (100 f.). Denn das „Band“, das die Gesellschaft zur „Einheit“ macht (als welche Einheit sie dann Objekt der Soziologie werden soll), ist solange ein „metaphysisches“, als die Gesellschaft einfach als die verharrende und tragende Grundlage der Veränderungen der geschichtlichen Wirklichkeit nur behauptet oder aus abstrakten Voraussetzungen deduziert wird — solange nicht Charakter, Grenze und Bewegtheit dieser „Einheit“ in der Geschichte selbst aufgewiesen wird.

Damit kommen wir zum zweiten Einwand Diltheys gegen die Soziologie: sie ist unfähig, die Entwicklung der Gesellschaft in der Geschichte hinreichend aufzuklären, und zwar aufzuklären „aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit direkt“ — nicht aus metaphysischen Hypothesen. Es ist das Problem des „Fortgangs der Gesellschaft von einem Lebensstande in einem bestimmten Durchschnitt zu dem in einem bestimmten anderen, schließlich von ihrem ersten für uns auffaßbaren Lebensstande zu dem, welcher die Gesellschaft der Gegenwart ausmacht“ (110). Sie ist dazu unfähig, weil die Lösung dieser Aufgabe es erfordert, erst einmal die Seinsweise der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zum Problem zu machen: den Charakter ihrer Gegenständlichkeit und ihres Geschehens, Aufbau und Grenzen der in diesem Geschehen geschehenden Einheiten, und danach die angemessene Methode ihrer Erforschung zu bestimmen.

Mit der Formulierung dieser Aufgabe ist die entscheidende Richtung der positiven Untersuchungen Diltheys angedeutet. Der (erkenntniskritisch-wissenschaftstheoretische) Versuch einer Abgrenzung und Sicherung der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften wird zurückgeworfen auf das Problem des Gegenstandsfeldes der Geisteswissenschaften selbst: auf die Frage nach dem Seinscharakter der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Damit ist

⁶⁾ Ges. Schriften I, XVI f.

aber die Philosophie wieder auf ein Gebiet geführt, das ihr zumindest seit Hegel verschlossen oder verkannt geblieben war. Denn mit dieser Wendung der Fragestellung wird auch der bisherige Boden der Philosophie fraglich, und der „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ vollzieht sich im Zusammenhang mit den Bemühungen um eine neue „Grundlegung der Philosophie“ (vgl. VIII, 180 ff.).

Die Methode nun, mit der Dilthey an diese Untersuchungen herangeht, ist eine eminent „philosophische“ (und nicht soziologische und dgl.) und wird dem sichtbar gewordenen Gegenstandsgebiet ständig neu angemessen. Dilthey hat diese Methode im bewußten Gegensatz zu aller Metaphysik und besonders zu der überlieferten „transzendentalen Methode“, die er einmal als den „Tod der Geschichte“ bezeichnet (VII, 285), ergriffen, — sie ist aber ebenso weit entfernt von allem seichten Empirismus und Positivismus, der die geschichtliche Wirklichkeit nur mit Handgreiflichkeiten erfüllt und erklärbar glaubt.

„In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte... auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zugrunde zu legen... Die Methode des folgenden Versuchs ist daher diese: jeden Bestandteil des gegenwärtigen abstrakten wissenschaftlichen Denkens halte ich an die ganze Menschennatur, wie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen und suche ihren Zusammenhang... Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben“ (I, XVIII). — Denn: „Die Totalität der Menschennatur ist nur in der Geschichte“ (VIII, 166).

Diese Sätze, die die ungeheure Konkretion des Diltheyschen Ansatzes deutlich machen, mögen zur Charakterisierung des hier neu von der Philosophie gewonnenen Angriffsbodens genügen. Wir gehen jetzt zur zusammenfassenden Vorlegung dessen über, was Dilthey in seinem Angriff auf die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit aufdeckt.

Diltheys Frage nach der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ist eine philosophische Frage, er stellt sie im Zusammenhang einer philosophischen Selbstbesinnung. Das meint: die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit wird befragt in ihrer wesentlichen Bedeutung für die Philosophie: sie wird als „Leben“ fraglich und nicht als gesichertes Objekt

oder Grundlage einer Wissenschaft (wie in der Soziologie). Das vertieft aber noch ihre Problematik, indem gerade von dieser Wirklichkeit aus und mit ihr die Wissenschaft selbst fraglich wird und besonders die Philosophie. Wenn Dilthey sagt: „Die fundamentalen Voraussetzungen der Erkenntnis sind im Leben gegeben...“, so fügt er hinzu: aber nicht als „Hypothesen“, sondern als „aus dem Leben entspringende Prinzipien“, die in die Wissenschaft selbst „eingehen“ (V, 136). Das geschichtliche „Leben“ bestimmt als „Prinzip“ nicht nur die jeweilige Problematik und Begrifflichkeit einer Wissenschaft, sondern diese Wissenschaft selbst als solche. Und es ist nicht in der Weise „Prinzip“, daß es schon als Grundlage dienen könnte, auf der und durch die etwas zu erklären wäre, — vielmehr ist gerade der Prinzipcharakter des geschichtlichen Lebens problematisch. Es erhebt sich die Aufgabe, den Seinscharakter des geschichtlichen Lebens zur Gegebenheit zu bringen und zu umgrenzen.

Dilthey versucht diese Aufgabe seiner Methode entsprechend in ständiger Orientierung an konkreten historischen Untersuchungen zu lösen, Untersuchungen, die zu den tiefsten und schärfsten der deutschen Geistesgeschichte gehören (Schriften II, V, VI), auf die aber hier nicht eingegangen werden kann. Wir fragen: welcher Seinscharakter kennzeichnet für Dilthey zunächst ganz allgemein das Gegenstandsgebiet der Geisteswissenschaften: die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit?

Der Charakter dieses Seins wird durch den Begriff des Lebens umschrieben. „Ich gebrauche den Ausdruck Leben in den Geisteswissenschaften in der Einschränkung auf die Menschenwelt...“ (VII, 228). Leben meint dann primär nicht eine bestimmte Stufe der Natur (etwa die organische Welt im Gegensatz zur unorganischen), auch nicht einen Gegensatz zur „bloßen“ Natur (etwa das Reich des Lebens als Geschichte gegen das Reich der Natur), noch weniger einen Gegensatz zum „Geist“, „Logos“, zur „Vernunft“ u. dgl., sondern Leben charakterisiert die Weise, in der in der Totalität der gegebenen Welt (also auch in der Natur) bestimmte „Tatsachen“ da sind, gegeben sind. Dilthey sagt einmal: „Selbstverständlich ist der Unterschied von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften nicht in der Unterscheidung zweier Klassen von Objekten gegründet. Ein Unterschied von Naturobjekten und geistigen Objekten existiert nicht“ (V, 248). Vielmehr: auf dem Grunde und innerhalb des Zusammenhangs der Natur treten „Tatsachen“ auf, die sich zu einem relativ geschlossenen Bereich abgrenzen und die in keiner Weise

mehr mit den Methoden der Naturwissenschaft zu erfassen sind. Alle diese Tatsachen „beziehen sich auf die Menschen, ihre Verhältnisse zueinander und zur äußeren Natur“ (VII, 70), ihr Bereich macht die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit aus.

Auf dem noch vorwiegend erkenntniskritisch-wissenschaftstheoretischen Standpunkt der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ wurde die Bestimmung des Seinscharakters des Lebens noch in der Orientierung an seinem Gegensatz zum Seinscharakter bloßer Naturdinge gegeben, und zwar zu- meist durch Kategorien wie „Einheit des Bewußtseins“ (gegenüber teilbarer materialer Mannigfaltigkeit), Freiheit, Zweck- und Wertbestimmtheit (gegenüber kausaler Notwendigkeit), verstehbare und erlebbare „innere Welt“ (gegenüber „stummer“, nur konstruierbarer oder erschließbarer „äußerer Welt“) und ähnliches (I, 36, 109 u. pass.). Aber mit der zunehmenden Konkretion der Forschungen Diltheys in der Richtung auf die Bewegtheit des geschichtlichen Lebens selbst verschwindet immer mehr das „Gegenüber“ der Natur (die in steigendem Maße in das „Leben“ hineingenommen wird), und zweitens werden die „Kategorien des Lebens“ jetzt nicht so sehr aus seiner Gegebenheit in der wissenschaftlichen Einstellung, als aus seinem eigenen Gehalt geschöpft. Das ganz bestimmte „Verhalten“ des Lebens in seinem eigenen Geschehen wird der Leitfaden der kategorialen Bestimmung (VII, 238 f) und die in diesem Verhalten sich offenbarende „Struktur“ des Lebens. An erster Stelle steht hier das spezifische Verhalten des Lebens zur Zeit, und zwar zur „erfüllten“ Zeit (VII, 229 f), woraus Dilthey dann die „Geschichtlichkeit“ des Lebens gewinnt (s. unten). Wir heben von den weiteren Kategorien des Lebens nur zwei heraus, die einen entscheidenden Vorrang behalten:

Das Leben ist ein „Wirkungszusammenhang“, der in sich wesentlich durch die Kategorie der „Bedeutung“ bestimmt ist. Wirkungszusammenhang ist der „Grundbegriff der Geisteswissenschaften“ (VII, 156), und „Bedeutung“ ist „ganz allgemein die Kategorie, welche dem Leben und der geschichtlichen Welt eigentümlich ist“ (73). Mit dem Begriff des Wirkungszusammenhangs wird der in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit waltende Zusammenhang nicht nur gegen jeden bloßen Kausalzusammenhang abgehoben, sondern zugleich auch die Weise des Wirklichseins dieser Wirklichkeit als Geschehen charakterisiert, näher als „Verlauf oder Bewegungsrichtung“, „Veränderlichkeit und Unruhe“, „Zwecksetzung“ (157). Alles Fertige, „gleichsam

Ruhende“, alles Dinghafte, Gegenständliche ist hier nur als Bewegtheit wirklich und verstehbar, und zwar als eine Bewegtheit des konkreten geschichtlichen Lebens, das sich in ihnen objektiviert. Alle Gestalten und Formen dieser Wirklichkeit sind nur „Objektivationen des Lebens“: von einem bestimmten geschichtlichen Leben erwirkt, haben sie nur als solche Erwirkung im konkreten Zusammenhang des betreffenden Lebens Dasein und Sinn. Staaten, Verfassungen, Rechts- und Wirtschaftssysteme, Kunst- und Kulturformen u. dgl. sind „geschichtliche Lebensäußerungen“ (152), „Manifestationen des Lebens“⁷⁾ und tragen daher den „Charakter der Historizität“ (147).

Damit ist Dilthey zur Aufdeckung der „Geschichtlichkeit“ als Seinsbestimmung des Lebens vorgestoßen: „durch die Idee der Objektivationen des Lebens gewinnen wir einen Einblick in das Wesen des Geschichtlichen“ (147). Die Welt, in der das menschliche Leben lebt, ist wesentlich eine Welt von Objektivationen des Lebens. Mag das bestimmte Leben, das diese Objektivationen einmal erwirkt hat, längst vergangen sein: in ihnen bleibt es als vergangenes gegenwärtig wirksam; selbst in die alltägliche „Sinnenwelt“ ist es als „Produkt der Geschichte verwoben“. „Von der Verteilung der Bäume in einem Park, der Anordnung der Häuser in einer Straße, dem zweckmäßigen Werkzeug des Handwerkers bis zu dem Strafurteil im Gerichtsgebäude ist um uns stündlich geschichtlich Gewordenes“ (147). Vergangenes Leben hat bis in die unmerklichsten Äußerungen hinein der jeweils gegenwärtigen Welt Gestalt und Bedeutung gegeben; wenn diese Welt jetzt von dem in ihr gegenwärtigen Leben ergriffen und verändert wird, so gibt die Vergangenheit diesem Ergreifen und Verändern Richtung und Boden vor, bestimmt sie noch seine zukünftigen Möglichkeiten. So lebt der Mensch nicht nur „in“ der Geschichte (als ob er außer ihr noch er selbst wäre), noch „macht“ er nur Geschichte (wie um irgend etwas zu erreichen): es wäre „irrtümlich, wollte man Geschichte auf das Zusammenwirken von Menschen zu gemeinsamen Zwecken einschränken. Der einzelne Mensch in seinem auf sich selber ruhenden individuellen Dasein ist ein geschichtliches Wesen. Er ist bestimmt durch seine Stelle in der Linie der Zeit, seinen Ort im Raum, seine Stellung im Zusammenwirken der Kultursysteme und der Gemeinschaften“ (135). Und in diese Ge-

⁷⁾ Um die Bedeutung der hier von Dilthey wieder erschlossenen Sachverhalte im Zusammenhang der Marxschen Fragestellung zu sehen, vgl. man auch Marxs Formulierung der Kategorien als „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“ in der Einleitung zur „Kritik d. pol. Oekonomie“ und den Anfang der „Deutschen Ideologie“.

schichtlichkeit gehört, wie die obigen Beispiele schon zeigten, auch die Natur hinein. Geschichte ist nicht ein Bereich oder Teil am Menschen, den man aussondern könnte, sondern der Mensch „ist geschichtlich durch und durch“ (V, 275)⁸⁾

Die Geschichtlichkeit des Lebens führt nun in immer tiefere Dimensionen der Problematik der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit hinein. Es erhebt sich jetzt die Frage: welches sind in dem universalen Strom des geschichtlichen Geschehens die Einheiten, an denen die Untersuchung als den gleichsam „festen Punkten“ ansetzen kann? Welches sind die Einheiten, aus denen sich die geschichtliche Welt aufbaut? Die Antwort schien zunächst nicht schwer: das Individuum, die „psychophysische Lebenseinheit“, die die Individualität als Einheit konstituiert, — der „Zusammenhang der Person“ (I, 6, 15, 28 f; — V, 408). Aber der Versuch der näheren Abgrenzung und Sinnbestimmung dieser Einheit führt nach allen Richtungen über die Grenze der Individualität der Person hinaus. Der „Lebensverlauf“ des Individuums zwischen Geburt und Tod ist allseitig nach der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit hin offen und in den totalen Wirkungszusammenhang dieser Wirklichkeit hineingestellt. Das Individuum ist nur Individuum „als ein Bestandteil der Gesellschaft“ (I, 32), diese „Beziehung“ gehört notwendig in seine Einheit hinein, sie macht mit seinem Subjekt-Charakter aus: als „Subjekte“ können nur die „gesellschaftlich aufeinander bezogenen Lebenseinheiten“ gelten (V, 340).

Und nicht nur nach der Seite der Gesellschaft, auch nach der Seite der Natur öffnet sich die individuelle Lebenseinheit. Wir wiesen schon oben darauf hin, daß die ganze Abgrenzung von geistigen und natürlichen Tatsachen nicht auf der Ansetzung zweier verschiedener „Klassen von Objekten“ beruhe, sondern gerade auf ihrer differentiellen Einheit. Jetzt wird die Abgrenzung auch für die individuelle Lebenseinheit selbst fraglich. „Was man als Physisches und Psychisches zu trennen pflegt, ist in dieser Tatsache (des Menschengeschlechts) ungesondert. Sie enthält den lebendigen Zusammenhang beider. Wir sind selber Natur, und die Natur wirkt in uns...“ (VII, 80). Auch die Objektivationen des Lebens stehen, wie die Wechselwirkungen zwischen Personen, „unter den Bedingungen des Zusammenhangs von Naturobjekten“ (229); Geschehen der Natur und Geschehen der Geschichte machen in

⁸⁾ Vgl. Marx: „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte“ (Deutsche Ideologie, Marx-Engels-Archiv I, 237).

der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit eine unzerreißbare Einheit und Totalität des Wirkungszusammenhangs aus⁹⁾ (262).

Bei dieser radikalen Fassung der seinsmäßigen Einheit von Mensch und Welt, Natur und Geschichte ist es Dilthey gar nicht mehr möglich, das Problem als Frage nach der (kausalen oder funktionalen) Beziehung zwischen Mensch und Welt, Natur und Geschichte anzusetzen. Ebenso wenig gibt es solche Beziehungen zwischen „ideeller“ und „reeller“ Welt, zwischen „Bewußtsein“ und „Sein“. Jede solche „Beziehungs“-Problematik setzt schon eine Trennung und abstrakte Verselbständigung beider Beziehungsglieder voraus, die Dilthey schon im Ansatz der Untersuchung aufgehoben hat.

Diltheys Theorie der Geschichtlichkeit darf nun nicht so mißverstanden werden, daß man sie als die Auflösung alles Seienden in Geschehen, als Verabsolutierung der Geschichte auffaßt; mit Schlagworten wie Historismus, Relativismus, Vitalismus ist da nichts gesagt. Es ist nicht einfach Geschehen, was hier als Sein des Lebens aufgewiesen wird, sondern eine ganz bestimmte, begrifflich exakt faßbare Weise des Geschehens („Geschichtlichkeit“), und in dieses Geschehen wird die Wirklichkeit nicht aufgelöst, sondern in ihm konstituiert sich gerade ihre ganz spezifische Festigkeit und Ständigkeit. Die letzte Frage bleibt die nach den Einheiten dieses Geschehens: den Einheiten, als die sich die Subjekte dieses Geschehens abgrenzen, den Einheiten der „Objektivationen des Lebens“ und der Einheit der geschichtlich gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst.

Wir können die verschiedenen Versuche Diltheys, diese Einheiten zu bestimmen, hier nicht mehr andeuten. Nur einer sei noch hervorgehoben. Oben wurde schon auf die Kategorie der „Bedeutung“ hingewiesen; sie wird der zentrale Begriff, durch den der Sinn der Einheiten in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit gefaßt werden soll. Mit der Bestimmung des Ganzheitszusammenhangs des Lebens als „Bedeutung“ ist die Möglichkeit gegeben, sowohl physische wie psychische, natürliche wie geschichtliche Tatsachen, auch wenn sie zeitlich und örtlich weit getrennt sind, in die Einheit eines Wirkungszusammenhangs hineinzustellen und das Individuum mit seiner geschichtlichen, gesellschaftlichen und natürlichen Welt als Einheit zusammenzusehen; es wird

⁹⁾ Vgl. die „Deutsche Ideologie“: „die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen, solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig“ (237).

damit also hinter den traditionellen Gegensatz von ideeller und reeller Welt, Geist und Natur u. dgl. zurückgegriffen (vgl. bes. VII, 196 ff und 228 ff).

Fassen wir nun die durch die Forschungen Diltheys gewonnene Situation zusammen: Ausgehend von dem Kampf gegen die herrschende Verabsolutierung der Naturwissenschaften und der Bemühung um eine sachentsprechende Abgrenzung und Sicherung der Geisteswissenschaften, hatte Dilthey die Dimension der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit in ihrem eigenen Sinn, ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit und Bewegtheit aufgebrochen. Gerade dadurch aber wurde in wachsendem Maße die Trennung von Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, von Geschichte und Natur fraglich. Und zwar nicht mehr im Sinne einer erkenntnistheoretischen Orientierung, als ob nun die geisteswissenschaftliche Methodik und Problematik auf die Naturwissenschaften übergriffe und einen neuen Idealismus oder Rationalismus erzeugte. Sondern im strengen Sichhalten an die konkreten Sachverhalte, indem ihnen Schritt für Schritt nachgegangen wird in die Geschichte des Lebens, zeigte sich:

Mit dem Sein des menschlichen Lebens und seinem Geschehen in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit konstituiert sich eine Welt, hinter die keine Theorie zurückgehen kann, die vielmehr alle Theorie selbst erst ermöglicht: „Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann alles Erfahren und Denken expliziert. Und hier liegt nun der für die ganze Möglichkeit des Erkennens entscheidende Punkt. Nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit“ (V, 83). „Die fundamentalen Voraussetzungen der Erkenntnis sind im Leben gegeben, und das Denken kann nicht hinter sie greifen“ (136). Und das so als „Fundament“ erscheinende „Leben“ ist kein verschwommener Allgemeinbegriff und nicht eine beliebige Faktizität unter anderen, die verabsolutiert wird, sondern: das ursprünglich faßbare und verstehbare menschliche Leben der Geschichte, von dem aus erst so etwas wie Faktizität sich überhaupt bestimmen läßt, in dem erst Sinn und Bedeutung abhebbar werden, in dem noch die „reinsten“ Begriffe der Theorie ihren Wurzelboden haben. „Ehedem suchte man, von der Welt aus Leben zu erfassen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des

Lebens zur Welt... Wir tragen keinen Sinn von der Welt in das Leben. Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen. Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen. Denn der Mensch ist ein Geschichtliches...“ (VII, 291).

Damit aber ist die Philosophie, wie sie vom transzendentalen Idealismus Kants über den deutschen Idealismus und den naturwissenschaftlichen Materialismus herrschend geblieben war, in einer unerhörten Weise in Frage gestellt. In Frage gestellt nicht von einem der Philosophie jenseitigen Boden her, nicht von irgendeiner neuen Theorie aus, sondern im Zuge der philosophischen Besinnung selbst: in der Besinnung auf ihre eigensten Möglichkeiten und Aufgaben. Das geschichtliche Leben wird wieder offenbar als die Dimension, in der die Philosophie eigentlich „zu Hause“ ist. Die „aufhebende Verwirklichung“ der Philosophie wird wieder als Aufgabe gesehen.

Und mit der Ermöglichung dieser Aufgabe knüpft Dilthey genau an den Punkt an, an dem schon Hegel die Geschichtlichkeit des Lebens aufgebrochen und den Marx dann als theoretisches Fundament der sozialistischen Praxis ergriffen hatte: die geschichtliche Einheit von Mensch und Welt, Bewußtsein und Sein. Die Verflachung dieses lebendigen Verhältnisses zu einer erkenntnistheoretischen „Beziehung“: zur abstrakten Subjekt-Objekt-Beziehung, die seitdem wieder sich behauptet hatte, wird durch Dilthey von neuem in die seinsmäßige Einheit zurückgeführt.

In den zum „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ aus dem Nachlaß veröffentlichten Zusätzen findet sich (VII, 333 f) ein Fragment, das „Die Aufhebung der Transzendenz der Subjektivität“ überschrieben ist. Hier stellt Dilthey im vollen Bewußtsein seiner geschichtlichen Position seine Arbeit in den Zusammenhang der seit Kant herrschenden Tradition, gegen diese Tradition. „Die erkenntnistheoretische Epoche hat ihren Zusammenhang in dem Versuch, Erkenntnis als ein systematisches Ganzes so zu entwickeln, daß die Analysis das Apriori von dem Gegebenen als einem Ding an sich sondert usw. und ihr Ende in dem Zusammenbruch dieser Systematik sowie der Erkenntnis, daß sie in lauter Transzendenz arbeitet, Transzendenz der Subjektivität und Transzendenz der Gegenstände. Ich habe früher die letztere aufzuheben gehabt, und jetzt habe ich es mit der Aufhebung der Transzendenz der Subjektivität... zu tun“ (VII, 333 f). Die idealistische Philosophie hatte eine abstrakte

„reine“ Subjektivität von der Welt gelöst und die Welt dann aus ihr entwickelt bzw. sich in ihr konstituieren lassen, — die materialistische Philosophie hatte die Objektivität zu einem absoluten Sein verselbständigt und die Subjektivität aus ihr abgeleitet. Beide zerreißen die ursprüngliche Einheit von Subjektivität und Objektivität und stellen sie als Transzendenzen dem Geschehen gegenüber. Denn Substanz, „Ich, Seele, sind hinzugefügte Zeitlosigkeiten. Wir wissen aber von nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen...“ (334). Beide Transzendenzen müssen in der philosophischen Arbeit aufgehoben werden. Indem das geschichtliche Leben als Grund und Boden ihrer Einheit erkannt wird, beginnt eine neue „Verwirklichung“ der Philosophie.

Sehen wir uns jetzt abschließend die Bestimmungen an, die Dilthey vom Wesen und von der Aufgabe der Philosophie gibt, so zeigt sich: in diese Bestimmungen ist überall jene „Verwirklichung“ hineingenommen, die zugleich die abstrakte Philosophie „aufhebt“; was hier als Begriff der Philosophie erscheint, hat nichts mehr zu tun mit dem, was man sich im allgemeinen (und in der vulgär-marxistischen Theorie) unter Philosophie vorstellt.

Dilthey sagt: was Philosophie sei und solle, kann weder durch ihren Gegenstand noch durch ihre Methodik bestimmt werden, sondern nur durch die konkrete „Funktion“ der Philosophie in der Geschichte: „die Geschichte muß befragt werden, was Philosophie sei“ (VIII, 206). Dann wird sie erkannt als „eine Kraft, die im geschichtlichen Leben unter anderen Kräften wirkt. Sie verliert gleichsam die falsche Gegenständlichkeit, die sie als der empirische Inbegriff von soundsoviel philosophischen Systemen hat, die sich im Verlauf der Geschichte gefolgt sind“ (210).

Und welches ist nun näher „die Funktion, die sie innerhalb der Gesellschaft und ihrer Kultur übt?“ (ebd.) Als was ist die Philosophie in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst wirklich?

Sie ist die ständig wachgehaltene und vorgetriebene „Selbstbesinnung“ (183) des Menschen über seine jeweilige geschichtliche Situation in der Welt, — diese Situation verstanden als die zur Einheit zusammengesehene und -gedachte Totalität aller wirklichen Lebensbezüge und Lebensverhaltungen, — und diese Selbstbesinnung verstanden als Besinnung auf die in dieser Situation gründenden Möglichkeiten und Notwendigkeiten des Seins, Handelns und Werdens. „Die Philosophie rüstet aus durch die Selbstbesinnung

und Analysis des ganzen geschichtlich gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs für das Erfassen des Lebens, Verständnis der Geschichte und die Bewältigung der Wirklichkeit“ (192). Das rechte Handeln ist in die eigenste Aufgabe der Philosophie wieder hineingenommen: „damit der Lebende sich im Leben zurechtfindet“, die „Entscheidung und Sicherheit“ des Tuns erreicht (209). Nicht etwa soll die Philosophie das Sein und Handeln nach irgendwelchen transzendenten Idealen bestimmen; sie ist „nicht eingeschränkt auf irgendeine bestimmte Antwort“, sondern sie ist „das Fragen und Antworten überhaupt“ (210), das den Rechtsgrund der Fragen und Antworten aus den jeweiligen geschichtlichen Möglichkeiten und Notwendigkeiten nimmt. Nur so ist ihre Aufgabe als Erhebung des Menschen zur „Autonomie“ und „Freiheit“ seines Handelns zu verstehen: als das Sich-selbst-geben des Gesetzes, das ihm durch die Geschichte auferlegt ist, — als das Freisein für seine geschichtliche Notwendigkeit.

„Die Philosophie, so verstanden, ist die Wissenschaft des Wirklichen“ (176).