

Historische Logik und Hermeneutik

Von JOHANNES BERGER (München)

I

1. Wer sich der lebhaften und ausgedehnten methodologischen Diskussion erinnert, die, im Anschluß an das Werk Rickerts und Diltheys, noch bis in das dritte Jahrzehnt dieses Jahrhundert geführt wurde¹, und dann im Vergleich dazu die philosophische Literatur der letzten Jahre überblickt, mag leicht zu der Meinung verleitet werden, daß der Streit um den Wissenschaftscharakter der Geisteswissenschaften endgültig aus dem Mittelpunkt des philosophischen Interesses gerückt sei. Eine gewandelte Problematik, scheinbar ohne Zusammenhang mit den Geisteswissenschaften, beherrscht offensichtlich das Feld; die kritische Theorie der Gesellschaft in Wiederaufnahme von Anstößen, die von Hegel und Marx ausgingen, und die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Theorie und Praxis scheint alles Interesse auf sich zu ziehen. Dagegen scheint der Streit um das Methodenproblem der Geisteswissenschaften mit den Arbeiten der unmittelbaren und mittelbaren Dilthey-Schüler Spranger², Litt³, Rothacker⁴, und insbesondere durch die Wendung, die ihm das Werk Martin Heideggers gegeben hat, zu einem gewissen Abschluß gelangt zu sein, über den hinaus nur schwerlich Neues gesagt zu werden vermag.

Jedoch trägt dieser Schein nur so lange, als man die Literatur über die Geisteswissenschaften noch unter dem althergebrachten Titel der Erkenntnistheorie oder Methodologie sucht. In ihr hat sich in der Tat das Interesse ganz den Sozialwissenschaften zugewandt⁵. Für die alten geisteswissenschaftlichen Disziplinen, die Philologie und Geschichte, trifft so auch nur in modifizierter Form zu, was die Logik der Sozialwissenschaften sich an Einsichten erarbeitete⁶. Die Diskussion der Geisteswissenschaften und des Problems, das sie der Philosophie stellen, hat sich dem allgemeinen Rahmen der Erkenntnistheorie entzogen. Das bedeutet nun aber keineswegs, daß sie zur Ruhe gekommen ist – sie hat vielmehr

¹ Einen guten Überblick über diese Diskussion verschafft F. Kaufmann: *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*. Berlin 1931.

² E. Spranger: *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*. Berlin 1929. (Sitzungsberichte der Preuß. Ak. der Wiss., philosophisch-historische Klasse 1929 I, S. 2–30.)

³ Th. Litt: *Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung* (1928).

⁴ E. Rothacker: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Tübingen 1920. – *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*. München 1927. (Handbuch der Phil., Abt. II.)

⁵ Vgl. hierzu die Sammelbände von H. Albert (Hrsg.): *Theorie und Realität*, Tübingen 1964, und von E. Topitsch (Hrsg.): *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1965; ferner: J. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Tübingen 1960 (Beiheft 5 der Philos. Rundschau.)

⁶ Hier ist besonders an die Rolle der Werturteile in den Geistes- und Sozialwissenschaften zu denken.

unter dem Begriff der Hermeneutik ihre Fortsetzung gefunden. Dieser Wandel von der Erkenntnistheorie zur Hermeneutik ist nun aber keineswegs als ein bloßer Namens- oder Disziplinenwechsel anzusehen; vielmehr zeigt sich in ihm ein grundsätzlicher Wandel der Fragestellung an.

2. Schon vor Jahren hat ein italienischer Autor – Emilio Betti⁷ – ein hermeneutisches Manifest entworfen, das in der Aufstellung eines Kanons von Auslegungsregeln den Wissenschaftscharakter der Geisteswissenschaften gegen Einwände sichern will, die sich alle unter dem Stichwort der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz sammeln lassen. Aber nicht eigentlich Bettis Manifest, sondern ein anderes Buch dokumentiert den fundamentalen Wandel, der in der philosophischen Besinnung auf die Geisteswissenschaften stattgefunden hat. Ich meine das Buch von Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode* (1960).

Wenn wir bei Gadamer die entschiedene Wende der Hermeneutik erblicken, so soll das nicht heißen, daß auch sie nicht ihre Vorgänger gehabt hätte. Die Wendung ist im Prinzip schon von Heidegger vollzogen worden, wenn auch bei ihm nicht mit dem Ziel, die Geisteswissenschaften grundzulegen. Aber Gadamer konnte an Heideggers Hermeneutik der Faktizität anknüpfen, indem er nach den Folgen fragte, die Heideggers Grundlegung der Zirkelstruktur des Verstehens in der Zeitlichkeit des Daseins für die geisteswissenschaftlichen Hermeneutik hat. Denn Heideggers Ontologie des Verstehens bildet das Fundament, auf dem eine vom Objektivitätsbegriff der Wissenschaft befreite Hermeneutik aufbauen kann.

Es ist also gewiß nicht so, als wäre in der älteren Diskussion von Hermeneutik überhaupt nicht die Rede gewesen. In der von Rickert bestimmten erkenntnistheoretischen Erörterung des Problems kommen Wort und Sache der Hermeneutik allerdings nicht vor. Das hat darin seinen Grund, daß Rickerts historische Logik nicht am Phänomen der Sprache entwickelt ist. Solche Bindung an die Sprache ist aber für die Hermeneutik wesentlich. Denn Verstehen ist – sowohl seinem Gegenstand wie seinem Vollzug nach – durch Sprachlichkeit geprägt. Zwar enthalten die ‚Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung‘ seit der 3. und 4. Auflage (1921) auch eine umfangreiche Theorie des historischen Verstehens. Jedoch entfaltet Rickert in ihr keine Hermeneutik; er wendet lediglich die in der historischen Logik gewonnene Begrifflichkeit auf die Tatsache des Verstehens an. D. h., die Theorie des Verstehens gehört ursprünglich nicht in den Zusammenhang der historischen Logik. Die Anwendung ihrer Grundbegriffe geschieht lediglich zu dem Zweck, deren Fruchtbarkeit und Relevanz in der Ausdehnung ihres Geltungsbereichs zu erweisen⁸. Daß Rickert das Phänomen des Verstehens aufgreift, ist nur ein Reflex der Aktualität, die das Verste-

⁷ E. Betti: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. In: Festschrift für E. Rabel, Tübingen 1954, Bd. II S. 79–168.

⁸ H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (GNB) 1929⁵, S. XIV: „Die Frage nach dem historischen Verstehen liegt für viele im Zentrum einer Theorie der sogenannten Geisteswissenschaften. Bei dem Versuch, sie zu erörtern, hatten sich die Grundbegriffe meiner logischen Einleitung in die historischen Wissenschaften zu bewähren und als fruchtbar zu erweisen.“

hen in den zwanziger Jahren erhielt⁹, und diese gründet im wesentlichen auf der Wirkung, die von der Edition der gesammelten Schriften Diltheys ausging.

Der Autor dagegen, der den Begriff der Hermeneutik in die Grundlegung der Geisteswissenschaften eingebracht hat, ist W. Dilthey. Seine Bemühungen um die Hermeneutik reichen bis in die Anfänge seiner wissenschaftlichen und schriftstellerischen Entwicklung zurück. Dilthey stieß auf die Hermeneutik im Zusammenhang seiner Schleiermacherstudien¹⁰, die ihn durch sein ganzes Leben begleiten sollten. Die erste größere Arbeit Diltheys war eine Preisschrift über die Hermeneutik Schleiermachers¹¹, die er allerdings – nach einer Mitteilung Mischs¹² – im Interesse seines Schleiermacher-Werkes ungedruckt ließ. Sie ist jetzt erst aus dem Nachlaß herausgegeben worden¹³.

Es ist nun wichtig, sich den Ort klarzumachen, den die Hermeneutik im Ganzen von Diltheys Forschungen einnimmt. Diltheys Lebensarbeit war der Grundlegung der Geisteswissenschaften gewidmet. Das geschichtliche Studium der Hermeneutik wird so auch von Dilthey ganz im Hinblick auf den Gewinn getrieben, den er daraus für sein allgemeines Problem der Grundlegung der Geisteswissenschaften ziehen konnte. Die Selbstauffassung, die ihn hierbei leitete, war eine erkenntnistheoretische: d. h. das Ziel, unter das er seine Arbeit an der Grundlegung der Geisteswissenschaften stellte, war die Begründung der Objektivität geisteswissenschaftlicher Urteile¹⁴. Die Frage nach der Objektivität des Verstehens spielt so im Werke Diltheys eine ähnliche Rolle wie die berühmte Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori im Werke Kants. Im Horizont dieser Fragestellung erhält nun die Hermeneutik bei Dilthey ihren Ort. Sie ist ein Teil der allgemeinen erkenntnistheoretischen Aufgabe, Objektivität zu begründen¹⁵. „Die Hermeneutik“, schreibt Dilthey noch im Alter¹⁶, muß gegenwärtig „ein Verhältnis zu der allgemeinen erkenntnistheoretischen Aufgabe aufsuchen, die Möglichkeit eines Wissens vom Zusammenhang der geschichtlichen Welt darzutun und die Mittel zu seiner Verwirklichung aufzufinden“.

⁹ Vgl. neben den wissenschaftstheoretischen Aufsätzen Max Webers u. a. E. Spranger: *Zur Theorie des Verstehens* (Volkelt-Festschrift 1918) und G. Simmel: *Vom Wesen des historischen Verstehens* (1918). Ab 1926 erscheint bereits die Geschichte des hermeneutischen Phänomens (J. Wach: *Das Verstehen*, 1926 ff.). – Das Auftreten ihrer Geschichtsschreibung ist immer ein sicheres Zeichen dafür, daß eine gedankliche Strömung bereits den Höhepunkt ihrer Geltung überschritten hat.

¹⁰ Die erste Veröffentlichung Diltheys war ein Aufsatz über Schleiermacher in „Westermanns Monatsheften“ (1858). Vgl. Hans Zeeck: im Druck erschienene Schriften von Wilhelm Dilthey. In: *Arch. Gesch. Phil.* XXV (1912), S. 154–161.

¹¹ Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik (1867).

¹² W. Dilthey: *Ges. Schr.*, Bd. II, S. VII (Vorwort des Herausgebers).

¹³ Durch Martin Redeker im Rahmen seiner Edition des 2. Bandes von Diltheys *Leben Schleiermachers* (Berlin 1966, 2. Hlbbd., S. 594–787).

¹⁴ W. Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900): „das erkenntnistheoretische Problem ist überall [d. i. in den Natur- und Geisteswissenschaften] dasselbe: allgemeingültiges Wissen aus Erfahrung“. *Ges. Schr.* Bd. V, S. 334.

¹⁵ Vgl. *Ges. Schr.* VI, S. 311 „Hermeneutik als ein Teil der Erkenntnistheorie“.

¹⁶ *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* Bd. VII, S. 218.

Daß bei Dilthey die Hermeneutik in die Zwecke der Erkenntnistheorie eingespannt bleibt, ist nun zugleich der Grund, Gadammers Entwurf einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung entschieden von dem älteren, in der Fortbildung romantischer Theorien erkenntnistheoretisch bestimmten Ansatz Diltheys abzuheben. Gadammers Untersuchungen zu Dilthey sind so auch ganz darauf abgestellt, den alles beherrschenden Zwang, der vom Methodendenken der modernen Wissenschaft ausgeht, auch und gerade in Diltheys Überlegungen aufzudecken. „Der erkenntnistheoretische Cartesianismus, der ihn im Bann hält, erwies sich als stärker, so daß bei Dilthey die Geschichtlichkeit der geschichtlichen Erfahrung nicht wahrhaft bestimmend wurde“¹⁷. Das Ziel der Hermeneutik Gadammers ist dem gegenüber, die geschichtliche Erfahrung von dem „ontologischen Vorurteil zu befreien, das in dem Objektivitätsideal der Wissenschaft liegt“¹⁸. Die Hermeneutik kommt so erst dort in ihr eigentliches Wesen, wo sie das Verstehen als ein wahrhaft geschichtliches zu beschreiben vermag und d. h. dort, wo sie die geschichtliche Bewegtheit im Verstehen selbst und nicht nur in seinem Objekt wirklich ernst nimmt und ihr die philosophische Legitimation gibt. So erweist sich die geschichtliche Bewegtheit des Verstehens als das wahre Zentrum der hermeneutischen Fragestellung¹⁹. Daraus folgt, daß Gadamer die romantische Hermeneutik von Schleiermacher bis Dilthey, weil sie diese Bewegtheit kraft ihres leitenden Absehens auf Objektivität zu paralisieren gesucht hat, einer grundsätzlichen Kritik unterziehen mußte²⁰.

3. Der durch ‚Wahrheit und Methode‘ erreichte Stand der hermeneutischen Besinnung auf die Geisteswissenschaften ist für uns eine hinreichende Begründung, noch einmal auf die erkenntnistheoretischen Anfänge der philosophischen Reflexion der Geisteswissenschaften zurückzublicken. Es ist – über das rein philosophiehistorische Interesse hinaus – eine durchaus lohnende Aufgabe, den Ort zu ermitteln, den die erkenntnistheoretische Reflexionsposition innerhalb des gewandelten Horizontes der hermeneutischen Fragestellung einnimmt. Zu diesem Zweck greifen wir im folgenden das Werk Heinrich Rickerts auf – nicht weil wir glaubten, daß ihm nun endlich Gerechtigkeit widerfahren müsse, oder weil es darum ginge, den ‚anderen Rickert‘ zu entdecken – sondern einfach deswegen, weil von dem her, was wir durch Gadamer hinzugelernt haben, ein schärferes Licht auf die Eigenart des erkenntnistheoretischen Standpunktes fällt, wie umgekehrt vor dem Hintergrund der Erkenntnistheorie sich ein sehr klares Bild vom Wesen des hermeneutischen Ansatzes gewinnen läßt. Gadamer brauchte Rickert in seine Geschichte der Hermeneutik, die er der systematischen Explikation des hermeneutischen Phänomens voranstellt, nicht aufzunehmen, weil Rickerts Philosophie zur Hermeneutik keine Beziehungen unterhält und als historische Logik ganz auf die erkenntnistheoretische und methodologische Problematik der geschichtlichen Erkenntnis ausgerichtet ist.

Wenn wir hier Erkenntnistheorie und Hermeneutik als die zwei getrennten

¹⁷ Hans-Georg Gadamer: „Wahrheit und Methode“ (WM). Tübingen 1960, S. 228.

¹⁸ WM S. 451.

¹⁹ Vgl. WM S. 292.

²⁰ WM S. 162 ff.

Seiten eines Gegensatzes auffassen, so soll das nicht heißen, daß sie gar nichts miteinander zu tun hätten und faktisch nicht sich miteinander vermischen könnten. Gadamers geschichtliche Untersuchungen zur Hermeneutik hatten ja den Zweck, nachzuweisen, wieviel Erkenntnistheorie in der traditionellen Hermeneutik enthalten ist. Der Wandel der Philosophie von der Erkenntnistheorie zur Hermeneutik setzt voraus, daß beide eine Dimension philosophischer Problemstellung gemeinsam haben, innerhalb derer erst der Wandel sich vollziehen kann. Beide treffen sich in dem ihnen gemeinsamen Interesse an der Aufklärung menschlicher Welterfahrung insgesamt. Zu dieser Welterfahrung gehören die Geisteswissenschaften in einem besonderen Maße, sofern sie sich der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt des Menschen erkennend zuwenden. Hermeneutik und Erkenntnistheorie richten dieselbe Frage an die Geisteswissenschaften: was heißt in ihnen Wissenschaft und Wahrheit? Rickert hat diese Frage in der für ihn bezeichnenden Form gestellt: wie ist die Geschichte als Wissenschaft möglich²¹? Mit dieser Fragestellung hat er von vornherein ausgeschlossen, daß in den Geisteswissenschaften der Begriff der Wissenschaft eine wesentliche Wandlung erfährt. Wissenschaft heißt der Rickertschen Erkenntnistheorie hier wie überall: Feststellung des Wirklichen im Begriff so, daß dieser das Wirkliche objektiviert und gegenüberstellt. Während so die Erkenntnistheorie ganz auf das Faktum der Wissenschaft zugeschnitten ist, und ihr Ziel ist, jegliche Erfahrung durch das in ihr enthaltene Moment der Wissenschaftlichkeit zu legitimieren, stellt die Hermeneutik umgekehrt ihre Frage nach der Wissenschaft von dem Boden der Erfahrung aus.

Damit ist der allgemeine Rahmen angegeben, innerhalb dessen wir die Geschichtslogik Rickerts behandeln. Von hier aus läßt sich Thema und Gedankengang dieses Aufsatzes skizzieren: wir greifen die Geschichtslogik Rickerts auf, weil Rickert so konsequent wie kein anderer die Theorie der geschichtlichen Erkenntnis als Erkenntnistheorie und Methodologie durchgeführt hat. Rickert ist uns der einschlägige Autor der Geschichtsphilosophie auf dem Stande der Erkenntnistheorie. Zeitlich gesehen ist sein Einsatz zwar später als der Diltheys²², sachlich jedoch ist Rickert der ältere. Damit soll nicht verschwiegen werden, daß auch Rickert in der Durchführung seiner Aufgabe, das geschichtliche Erkennen in der Erkenntnistheorie grundzulegen, Aporien aufgetaucht sind, die sein Unternehmen gefährdeten. Solch eine Aporie liegt schon im Begriff des Wertes. Einmal hat er in Rickerts System eine transzendente Funktion inne: er bestimmt die Bedingungen der möglichen Auffassung von historischen Gegenständen. Zum andern erhält das System der Werte bei Rickert eine Rolle, die an Hegels Theorie des objektiven Geistes erinnert. „Aus der Ambivalenz eines nichtvollzogenen Übergriffs von Kant zu Hegel“, hat J. Habermas gesagt²³,

²¹ Heinrich Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (KN) 1926⁶ u. 7, S. 77.

²² „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ erscheinen in erster Auflage 1902. Die drei ersten Kapitel wurden bereits 1896 gesondert publiziert. W. Dilthey: *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* 1875, Einleitung in die Geisteswissenschaften 1883.

²³ J. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, a. a. O. S. 7.

„lebt auch die Wertphilosophie selber“. „Weil Rickert die Bestimmungen der Transzendentalphilosophie nicht preisgeben will, zerbröckeln diese ihm absichtslos unter den Händen“²⁴. Der Begriff des Wertes bezeichnet so genau die Grenze, die einem Denker, der von der Erkenntnistheorie ausgehend Geschichtsphilosophie schreiben will, gesteckt ist.

Wir beginnen im folgenden mit der Kennzeichnung des allgemeinen Wesens der Erkenntnistheorie. Sodann stellen wir Rickerts erkenntnistheoretisch orientierte historische Logik dar. Dagegen liegt es nicht in unserer Absicht, die Grundzüge einer hermeneutischen Theorie der geschichtlichen Erfahrung eigens zu entwickeln. Wir beschränken uns vielmehr auf die Geschichtslogik Rickerts und fragen dann, was an ihr unter dem Blickpunkt der Hermeneutik ungenügend erscheint und inwiefern daher die Forderung unabweislich wird, über Rickert hinauszugehen. Von hier aus fällt dann auch ein Licht auf die Hermeneutik und die ihr eigene Problematik, die der abstrakten Entgegensetzung von hermeneutischer Erfahrung und methodischer Erkenntnis entspringt. Wir werden abschließend auf die Schwierigkeiten hinzuweisen haben, die sich für die Hermeneutik aus ihrem Verhältnis zur Wissenschaft und der durch sie geprägten modernen Welt ergeben.

II

4. Erkenntnistheorie hat es nicht immer gegeben. Sie entsteht erst in der Neuzeit und wird zu deren Fundamentalphilosophie, so wie die Metaphysik die Fundamentalphilosophie der alten Welt ist. Erkenntnistheorie ist der nachkantische Name für diejenige Fragestellung nach der Erkenntnis, die in der Kritik der reinen Vernunft ihren alles bestimmenden Ausdruck gefunden hat. Er wird geprägt als Disziplinen-Titel für das, was Kant in der Kritik geleistet hatte, sofern der gewandelte Entwurf des Verhältnisses der Erkenntnis zur Wirklichkeit in der kantischen Kritik seine systematische Ausbildung erfahren hat²⁵. Nicht jede philosophische Frage nach der Erkenntnis ist demnach Erkenntnistheorie. Diese liegt erst dort vor, wo Erkenntnis in der Weise zum Problem ge-

²⁴ a. a. O. S. 8.

²⁵ Die Wortbildung ‚Erkenntnistheorie‘ stammt, entgegen der Auskunft des ‚Eisler‘, nicht erst von E. Zeller (E. Zeller: Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnis-Theorie, 1862). Vor Zeller schreibt bereits K. Rosenkranz „Erkenntnistheorie“ (Hegels Leben 1844, S. XXII). Der früheste Beleg, den ich finden konnte, steht in einer Schrift von I. H. Fichte aus dem Jahre 1832. In: „Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie“, einer Philosophiegeschichte von Kant bis zur Gegenwart (Fichtes), unterscheidet Fichte eine objektive und subjektive Richtung neuzeitlicher Philosophie: „zu kürzerer Bezeichnung beider Hauptrichtungen“, schreibt Fichte, „sei es uns erlaubt, jene ... die Seinslehre, diese ... die Erkenntnistheorie zu nennen“ (S. 26). Vor dem Erscheinungsjahr der Kritik der reinen Vernunft dürfte der Begriff nicht zu finden sein. Erst mit der Desavouierung der Hegelschen Identitätsphilosophie durch die empirische Forschung ist die Bedingung für die häufige Verwendung des Wortes und die zentrale Stellung der Disziplin ‚Erkenntnistheorie‘ erfüllt.

macht wird, daß nach den Prinzipien ihrer Gültigkeit gefragt wird (die ‚*quaestio iuris*‘) und diese nicht im Seienden und seiner Offenbarkeit, sondern im Subjekt selbst gefunden werden. Von Erkenntnistheorie als spezifisch neuzeitlicher Disziplin ist demnach nur dort zu sprechen, wo im Zerfall der Wahrheit der Metaphysik in der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis das Denken *in sich selbst* den Grund der Wahrheit findet. Die Wahrheit aber, für die das Subjekt vermöge seiner Prinzipien aufkommen kann, ist nicht mehr die Wahrheit des Seins, sondern lediglich die Wahrheit der exakten Wissenschaft. Diese ordnet die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in einen gesetzmäßigen Zusammenhang zur Einheit einer dem Subjekt gegenüberliegenden Gegenstandswelt. Der Sinn solcher Erkenntnis, deren Geltungsgrund das Subjekt ist und deren ausdrückliche In-Besitznahme und Selbstbemächtigung die transzendente Logik bildet, ist die Rationalisierung und Objektivierung der Welt; der Welt, die, nach Hegels Wort, in sich ein „Zerfallendes“, „erst durch die Wohltat des Selbstbewußtseins der verständigen Menschen einen objektiven Zusammenhang und Halt . . . erhält, eine objektive Bestimmtheit, welche der Mensch hinsieht und hinauswirft“²⁶. Vom Standpunkt des Subjekts kann zwar „die Welt berechnet und nunmehr erklärt werden“; aber das „an und für sich Sein des Objektiven“²⁷ ist hiermit aufgehoben. Transzendentalphilosophie auf dem Standpunkt der Logik und Erkenntnistheorie ist Theorie der durch Wissenschaft bestimmten Wirklichkeit; die Wahrheit der Wissenschaft ist unabhängig davon, ob sie das „an und für sich Sein des Objektiven“ erfaßt. Der Grund der Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis ist nicht das offenbare Sein, sondern ihre eigenen Prinzipien, durch die allererst gesetzt und bestimmt wird, was Sein besagt.

Die geschichtsphilosophische Voraussetzung solch einer Wissenschaftsphilosophie und Erkenntnistheorie ist die Entgegensetzung von abstrakter Allgemeinheit der Vernunft und konkreter Wirklichkeit der Welt. Auf dem Standpunkt der Entzweiung fallen logische und ontische Ordnung auseinander. Das Ontische ist kein an sich Offenbares mehr, welches das Bewußtsein nur aufzunehmen und zu vollziehen hätte. Erst, wenn die unmittelbare Beziehung von Welt und Selbst, die Identität von Denken und Sein, welche die Voraussetzung der ehemaligen Metaphysik bildete, gestört ist, kann Erkenntnistheorie entstehen als der unter der Bedingung des Gegensatzes geschehende Versuch seiner Überwindung. Die Überwindung geschieht in der angegebenen Weise, daß das zuvor von aller Wirklichkeit entleerte Subjekt – die Vernunft im Zustand der absolut objektlosen Entleerung – selbst es ist, welches die Beziehung zum Gegenstand trägt. Das Denken selbst schlägt vermöge seiner Prinzipien die Brücke, ist Grund der Transzendenz.

Von hier aus wird bereits verständlich, welch radikaler Angriff auf die Erkenntnistheorie in der Hermeneutik beschlossen liegt. Gadammers Hermeneutik bahnt sich nicht vom isolierten Phänomen des Verstehens aus den Weg zu den

²⁶ G. W. F. Hegel: Glauben und Wissen. Hamburg 1962 (PhB Bd. 62b), S. 20.

²⁷ a. a. O. S. 92 f.

Gegenständen, sondern begreift umgekehrt das Verstehen von dem Geschehen her, das in ihm wirksam ist. „Das Verstehen (ist) immer Geschehen. Es handelt sich also . . . darum, daß Verstehen überhaupt nicht als Bewußtsein von etwas angemessen begriffen ist, da das Ganze des Verstehensvollzuges selber in das Geschehen eingeht, von ihm gezeitigt wird und von ihm durchwirkt ist“²⁸.

5. Die erkenntnistheoretische Stellung des Gedankens zur Objektivität wird – in der vorausgesetzten Entzweiung von Denken und Sein und der Tendenz des Denkens auf Versöhnung dieses Gegensatzes durch das Denken selbst – zur Basis des Rickertschen Systems, die auch noch Ansatz und Durchführung seiner historischen Logik beherrscht. Rickerts Philosophie spricht ihre Grundlage, Denken und Sein, Wirklichkeit und Begriff in einen absoluten Gegensatz zu bringen, unverhüllt aus: es „besteht“, schreibt Rickert²⁹, „zwischen dem Inhalt der Begriffe und dem der Wirklichkeit eine *Kluft*, die so groß ist wie die Kluft zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, und die sich nicht überbrücken läßt“. Ein unaufhaltbarer Antagonismus existiert zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was durch das begriffliche Denken bewältigt werden kann. Versucht man, die Wirklichkeit in einen wissenschaftlichen Begriff zu bringen, so zeigt sich sogleich deren Irrationalität. Die Wirklichkeit, so wie sie ist, geht in keinen Begriff ein. „Es ist der Sinn jedes Begriffes“, heißt es an anderer Stelle³⁰, „daß er die Dinge in einen Abstand vom unmittelbar wirklichen Leben bringt. Das lebendigste Objekt, worauf irgendein Erkennen sich richtet, hört auf, real zu leben, soweit es begriffen ist. Der Dualismus von Wirklichkeit und Begriff ist niemals aufzuheben. Seine Überwindung würde zugleich die Wissenschaft selbst überwinden. Ihr Wesen beruht auf der Spannung zwischen unmittelbar erlebtem oder wirklichem Leben und der Theorie des Lebens und der Wirklichkeit.“ Alles Logische zieht sich aus der Wirklichkeit zurück und konzentriert sich im Gedanken *über* diese Wirklichkeit. Der Wirklichkeit selbst verbleibt nur noch, irrational zu sein.

Die gegenteilige Ansetzung des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit sieht Rickert im „Begriffsrealismus“ der Metaphysik vorliegen. Metaphysik basiert auf der Auffassung, daß dem Inhalt unserer Begriffe von der Wirklichkeit ein real existierender Inhalt genau entspricht. Metaphysik ist Identitätsphilosophie: identisch sind Denken und Sein, Vernunft und Existenz. Die Vollendung der Metaphysik sieht Rickert im Denken Hegels erreicht. Hegels oberstem Grundsatz von der Vernünftigkeit des Wirklichen stellt er daher die eigene These entgegen: „was vernünftig ist, das ist nicht nur wirklich, und was nur wirklich ist, das ist noch nicht vernünftig“³¹. Die Trennung von Vernunft und Existenz und die Verbannung des Wirklichen in das Unvernünftige hat Rickert niemals aufgegeben. Sie ist die tiefste Grundlage seines Denkens, aus ihr entspringen alle seine Aporien. Sie motiviert auch allererst den Einsatz seiner Er-

²⁸ H.-G. Gadamer: Die Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts. In: Aspekte der Modernität. Göttingen 1965 (hrsg. v. H. Steffen), S. 77–100, S. 96.

²⁹ KN S. 43.

³⁰ H. Rickert: Die Philosophie des Lebens. Tübingen 1920, S. 110.

³¹ GNB S. XXI.

kenntnistheorie, sofern diese auf der Destruktion der dogmatischen Annahme beruht, der Begriff nehme die Wirklichkeit jederzeit schlicht so auf, wie diese an sich ist. In der Erkenntnistheorie erhält die Wirklichkeit einen unvernünftigen Charakter. Die Rationalität des Begriffs steht der Irrationalität der Wirklichkeit gegenüber. Damit wird erst die erkenntnistheoretische Grundfrage verständlich, wie Begriffe von einer Wirklichkeit gelten sollen, die gleichwohl von ihnen getrennt ist.

Die Wirklichkeit nun, die Rickert dem Begriff abstrakt entgegengesetzt, ist nicht die dem Subjekt unbekanntere Wirklichkeit der Dinge an sich, sondern eben dieselbe Wirklichkeit, die ein jeder schon aus seinem alltäglich erfahrenden In-die-Welt-hinein-Leben kennt, die empirische Wirklichkeit, mit der wir in allen unseren praktischen und vorwissenschaftlichen Verhaltungen immer schon umgehen. Das Objekt aller Wissenschaft und Erkenntnis bildet diese „Erlebniswirklichkeit“³², die „unmittelbar gegebene immanente Sinnenwelt“³³, kurz, die Wirklichkeit des unmittelbaren Lebens.

Wir führten schon aus, wie die Unmöglichkeit, die Wirklichkeit als Wirklichkeit in Begriffe aufzunehmen, es rechtfertigt, sie irrational zu nennen. Konkreter bestimmt, hängt die Irrationalität der Wirklichkeit von zwei Wesenszügen ab: in der Wirklichkeit gibt es erstens nirgends scharfe und absolute Grenzen, sondern durchweg nur allmähliche Übergänge. „Natura non facit saltus“. „Jedes räumlich ausgebreitete oder eine Zeitstrecke erfüllende Gebilde“, schreibt Rickert³⁴, „trägt diesen Charakter der Stetigkeit. Das können wir kurz als den Satz der Kontinuität alles Wirklichen bezeichnen.“ Ferner gleicht in der Welt kein Ding vollkommen dem andern. „Jede Realität zeigt . . . ein besonderes, eigenartiges, *individuelles* Gepräge . . . alles ist anders. Das können wir als Satz der Heterogenität alles Wirklichen formulieren“³⁵.

Nimmt man diese beiden Eigenschaften zusammen, so resultiert daraus das Wesen aller Wirklichkeit. „Wohin wir den Blick richten“, so faßt Rickert zusammen³⁶, „finden wir eine *stetige Andersartigkeit*, und eine solche Vereinigung von Heterogenität und Kontinuität ist es, die der Wirklichkeit jenes eigentümliche Gepräge der ‚Irrationalität‘ aufdrückt.“ Alle gegebene Wirklichkeit ist ein *heterogenes Kontinuum*³⁷. Das Kunstwort: heterogenes Kontinuum ist der Fachterminus, in dem sich für Rickert seine Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit zusammenzieht. Das heterogene Kontinuum ist die Wirklichkeit als solche, vor der Erkenntnis, die Wirklichkeit, sofern sie einer wissenschaftlichen Bearbeitung noch nicht unterzogen wurde. „Die objektive Wirklichkeit“, schreibt Rickert³⁸, „ist als die von aller wissenschaftlichen Begriffsbildung freie Wirklichkeit anzusehen . . . , und wir werden ihren Begriff deshalb . . . am sichersten dadurch

³² H. Rickert: System der Philosophie (SP). Tübingen 1921, S. 202.

³³ KN S. 29.

³⁴ KN S. 31.

³⁵ KN S. 32.

³⁶ KN S. 32.

³⁷ KN S. 32 und GNB S. 37.

³⁸ KN S. 32.

umgrenzen, daß wir sie als Wirklichkeit bezeichnen, die der Art nach bestehen würde, auch wenn es gar kein sie auffassendes empirisches Ich gäbe“. Die eigentümliche Leistung des Begriffs des heterogenen Kontinuums besteht somit darin, daß er die Entgegenstellung der Wirklichkeit zur Subjektivität des Bewußtseins an den Tag bringt³⁹.

Geht nun die Wirklichkeit, so wie sie ist, in keinen Begriff ein und soll gleichwohl Erkenntnis möglich sein, so ist dies nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Erkenntnis die Wirklichkeit nicht so läßt, wie sie ist, sondern aus ihr etwas *macht*. Wenn es überhaupt eine Erkenntnis der Wirklichkeit für den Menschen geben soll, so kann sie nur so zustande kommen, daß in ihr die stetige Andersartigkeit des sinnlich anschaulichen Materials irgendwie beseitigt und überwunden wird. „Stellt man daher der Wissenschaft die Aufgabe einer genauen Reproduktion des Wirklichen, so tritt nur die Ohnmacht des Begriffs zutage. . . Man darf also dem wissenschaftlichen Begriff eine solche Aufgabe nicht stellen, sondern muß fragen, wie er *Macht über das Wirkliche* bekommt“⁴⁰. Die Antwort hierauf liegt nahe. Macht über die Wirklichkeit gewinnt die Erkenntnis nur, wenn sie jene nicht einfach so wiedergibt, wie sie ist, sondern verändert und umformt. „Erkennen des Wirklichen“, formuliert Rickert thesenhaft⁴¹, „ist nie Abbilden, sondern stets Umformen. . . Die Erkenntnistheorie muß überall feststellen, wie aus den Erlebnissen Begriffe werden.“ Mit dieser Fassung des Erkenntnisbegriffs wiederholt Rickert die neuzeitliche Bestimmung des Wesens der Erkenntnis, daß Wissen ein Mächtig-werden über die Wirklichkeit bedeutet. Das Mächtig-werden über die Wirklichkeit vollzieht sich als ihr Verändern. Nur wenn Erkenntnis nicht Reproduktion, sondern *Produktion* der Wirklichkeit ist, ist die Herrschaft des Subjekts über die andrängende Wirklichkeit garantiert. Durch seine Erkenntnis ist der Mensch nicht einfach in eine Wirklichkeit geworfen, von der er wie von einer äußerlichen Autorität abhängt; vielmehr ist er kraft der denkenden Vernunft Subjekt seiner eigenen Entwicklung. In der Neuzeit ist diese ungeheure Wende eingetreten, daß jetzt alles auf das Subjekt und seine Vernunft gestellt ist, derart, daß das Gegebene als Instanz nicht mehr anerkannt wird, sondern sich vor der Vernunft erst rechtfertigen muß. Die gegebene Wirklichkeit ist nicht schon ‚an sich‘ die wahre, sie wird dies erst in der Vermittlung durch den Begriff. An sich ist die Wirklichkeit amorph und sinnlos; Gliederung und humanen Sinn erhält sie erst in der Vernunft.

Obwohl nun Rickert die Erkenntnis als Verändern versteht, hat der Begriff der Veränderung für ihn keinen auf die Praxis bezogenen Sinn (Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit). Das Verändern und Umformen wird von Rickert ganz in das Erkennen eingeschlossen. Wenn er vom Begreifen als einem

³⁹ Vgl. GNB S. 37: „An der Ohnmacht unseres Intellektes und an der Unausführbarkeit eines auf genaues Abbilden gerichteten Erkenntnisstrebens bringen wir uns die Unüberschbarkeit des Wirklichen zu Bewußtsein. Sie braucht in diesem Gedankenzusammenhange nur als das objektive Gegenbild unserer Unfähigkeit dargestellt zu werden, wie es sich auch sonst mit ihr verhalten mag.“

⁴⁰ KN S. 32 f.

⁴¹ SP S. 210.

Verändern spricht, denkt er nicht an die geschichtliche Arbeit der Verwirklichung der Vernunft in der gesellschaftlichen Realität. Es sind rein logische Bedürfnisse und Absichten, die ihn zu dieser Konsequenz bringen. Das Ziel der Veränderung ist die Erkenntnis, nicht die Wirklichkeit. Rickert gewinnt die Einsicht in die Macht des Wissens über das Gegebene, die Einsicht, daß das Erkennen keineswegs ein selbstverständlicher Vorgang ist, sondern in der Verwandlung der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit besteht, indem er sich nicht am natürlichen Erkennen und der natürlichen Ansicht des Wissens orientiert, sondern am naturwissenschaftlichen Erkennen und seiner transzendentalen Theorie. Für die natürliche Einstellung bezieht sich das Wissen auf die als Erfahrungswirklichkeit vorausgesetzte Welt. Ihr ist das Erkennen ein ‚Ding‘, das sich auf andere von ihm unabhängige Dinge bezieht. Das Wissen bleibt dem Sein des Gewußten äußerlich und ändert nichts an ihm. Dagegen entdeckt die transzendente Wendung, die sich am wissenschaftlichen Erkennen orientiert, die konstitutive Kraft des Wissens, die Wirklichkeit, so wie sie ist, aufzuheben. Diese Aufhebung ist eine Erhebung in das Bewußtsein.

Das begriffene und durch den Begriff veränderte Wirkliche muß im Gegensatz zur Erlebniswirklichkeit in Prinzipien des Bewußtseins begründet sein. Rickert muß daher die Prinzipien oder Verfahren angeben, durch die das Bewußtsein der Wirklichkeit habhaft wird. Die Wirklichkeit gelangt nun dadurch in die Erkenntnis, daß die Begriffe der Wissenschaft Einschnitte in das Kontinuum machen. „Hierbei geht vom Inhalt der Wirklichkeit alles verloren, was zwischen den durch die Begriffe gezogenen Grenzen liegt . . . Denn auch wenn wir die Grenzen noch so nah aneinanderlegen, so fließt doch immer die Wirklichkeit selbst mit ihrer kontinuierlichen und daher unerschöpflichen Andersartigkeit zwischen ihnen hindurch. Wir können also mit den Begriffen nur Brücken über den Strom der Realität schlagen, mögen die einzelnen Brückenbogen auch noch so klein sein“⁴².

Die Grenzziehungen, welche die Erkenntnis vornimmt, verlaufen zwischen dem, was an der Wirklichkeit *wesentlich* und was an ihr *unwesentlich* ist. Das Umbilden des Wirklichen ist ein Herausheben des Wesentlichen aus ihr. Damit dies nicht willkürlich geschieht, bedarf es eines A-priori, eines von der Erkenntnis selbst beigebrachten Prinzips der Auswahl, mit Rücksicht auf das die Wissenschaften im gegebenen Stoffe das Wesentliche vom Unwesentlichen scheiden. Dieses Prinzip darf nicht im Stoff selbst begründet sein (sonst wäre es willkürlich), sondern „dieses Prinzip trägt dem Inhalt der Wirklichkeit gegenüber einen formalen Charakter . . . Nur im Inbegriff des Wesentlichen, nicht in einem Abbild des Inhalts der Wirklichkeit haben wir die Erkenntnis nach der formalen Seite hin“⁴³. Gegenüber der Mannigfaltigkeit des Wirklichen ist der Inbegriff des Wesentlichen eine Verkürzung der Wirklichkeit.

Das führt uns auf das Weitere. Es ist nicht notwendig, daß die verkürzende Umformung der Wirklichkeit in allen Wissenschaften nach den gleichen Prinzi-

⁴² KN S. 34.

⁴³ KN S. 35.

pien geschieht. Natur- und Kulturwissenschaften sind die beiden Wissenschaften, die nach verschiedenen Prinzipien diese Umformung vornehmen: „Von der Art, wie Einschnitte in den Fluß des Wirklichen gemacht und die wesentlichen Bestandteile ausgewählt werden, ist . . . der Charakter der wissenschaftlichen Methode abhängig, und die Entscheidung der Frage, ob zwischen zwei Gruppen von Einzelwissenschaften . . . auch mit Rücksicht auf ihre Methode prinzipielle Unterschiede bestehen, fällt dann mit der Entscheidung darüber zusammen, ob es zwei auch in ihrem allgemeinsten formalen Charakter voneinander prinzipiell verschiedene Gesichtspunkte gibt, nach denen die Einzelwissenschaften in der Wirklichkeit das Wesentliche vom Unwesentlichen absondern und so den anschaulichen Inhalt der Wirklichkeit in die Form des Begriffs bringen“⁴⁴.

6. Rickert begreift das Erkennen als ein Umbilden der Wirklichkeit, das zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem im Wirklichen nach leitenden Prinzipien der Auswahl scheidet. Dieser Grundsatz, der von Rickert zunächst im allgemeinen für alle Wirklichkeitserkenntnis aufgestellt wurde, gilt auch als Grundlage der historischen Erkenntnis. Auch der historische Begriff nimmt die Wirklichkeit nicht so auf, wie sie ist, sondern bildet sie um zur Geschichte. ‚An sich‘ ist die Wirklichkeit weder Natur noch Geschichte. Geschichte wie Natur sind Auffassungen der Wirklichkeit, Produkte einer begrifflichen Bearbeitung und Umformung des Wirklichen. So gehört auch der Natur- wie Geschichtsbegriff in die Theorie dieser Auffassungen, also in die Wissenschaftslehre.

Zum vollen Verständnis von Rickerts Theorie der historischen Erkenntnis fehlt uns demnach noch das Wissen der Prinzipien, welche die historische Umformung der Wirklichkeit zur Geschichte leiten.

Für die Gewinnung der Grundbegriffe, welche die Logik der Geschichtswissenschaften zu entwickeln hat, „. . . ist zunächst der größte formale Gegensatz in unserer Auffassung der empirischen Wirklichkeit zum Bewußtsein zu bringen“⁴⁵. Dieser größte formale Unterschied in der wissenschaftlichen Begriffsbildung ist folgender: Entweder können wir uns für das an einer Wirklichkeit interessieren, was sie mit anderen Wirklichkeiten *gemeinsam* hat. Die individuellen Objekte, die wir jeweils betrachten, sind uns dann nichts anderes als „Exemplare eines allgemeinen Gattungsbegriffes“⁴⁶ oder Fall eines allgemeinen Gesetzes. Unser Interesse geht dann nicht auf das, was ein Objekt jeweils von anderen in seiner Eigentümlichkeit scheidet, sondern auf die Bestimmtheiten, in denen es mit anderen Objekten übereinkommt. Eine solche Auffassung der Wirklichkeit, die an ihr alles, was sie zu dieser einen einmaligen und individuellen Wirklichkeit macht, vernichtet und nur das Allgemeine im Sinne des einer Gruppe von Gegenständen Gemeinsamen in ihre Begriffe aufnimmt, nennt Rickert *generalisierende Auffassung*. Die Wirklichkeit generalisierend

⁴⁴ KN S. 36.

⁴⁵ Die Probleme der Geschichtsphilosophie (PG), Tübingen 1924³, S. 31.

⁴⁶ PG S. 32.

aufzufassen, macht das Wesen der Naturwissenschaften aus. „Naturwissenschaft generalisiert. Darin besteht ihr logisches Wesen“⁴⁷.

Jedoch: „Es gibt eine Fülle von Dingen und Vorgängen, die uns nicht nur mit Rücksicht darauf interessieren, in welchem Verhältnis sie zu einem allgemeinen Gesetz . . . stehen, sondern die uns gerade durch ihre Besonderheit, Einmaligkeit und Individualität von Bedeutung sind. Überall, wo dieses Interesse an der Wirklichkeit vorhanden ist, können wir mit der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung nichts anfangen“⁴⁸. Eine Interessenahme an der Wirklichkeit, die auf die Individualität des Wirklichen gerichtet ist, auf das, was an ihm je anders ist, nennt Rickert *individualisierende Auffassung*. Wollen wir etwas über die Einmaligkeit des Wirklichen wissen, so ist dazu eine Wissenschaft erforderlich, die in der Form der Begriffsbildung von der Naturwissenschaft logisch in wesentlichen Punkten abweicht. Diese Wissenschaft ist die Geschichte. An sie wenden wir uns überall dort, wo wir die Wirklichkeit nicht mit Rücksicht auf das Allgemeine, sondern mit Rücksicht auf das Individuelle kennenlernen wollen. Die Analyse der logischen Struktur einer Wissenschaft, die die Wirklichkeit als Individualität auffaßt, ist die Aufgabe der historischen Logik.

So kommen wir zu einem ersten Resultat. Es gibt zwei prinzipiell voneinander verschiedene Wirklichkeitsauffassungen, die generalisierende und die individualisierende, die zwei in ihren letzten Zielen wie in ihren letzten Ergebnissen logisch prinzipiell verschiedene Arten der wissenschaftlichen Umformung der Wirklichkeit sind. „Die empirische Wirklichkeit kann noch unter einen anderen logischen Gesichtspunkt gebracht werden als unter den, daß sie Natur ist. Sie wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle“⁴⁹.

Damit ist ein erster Begriff der historischen Methode gewonnen. Geschichte individualisiert. Jedoch ist die logische Struktur der Geschichtswissenschaft so lange noch nicht vollständig bestimmt, als wir ihr Wesen nur in der individualisierenden Begriffsbildung sehen. Um dies einzusehen, braucht man sich lediglich an den schon erörterten Sachverhalt zu erinnern, daß, weil alle Wirklichkeit individuell und unübersehbar mannigfaltig ist, auch dem historischen Erkennen, das auf die Individualität abzielt, nicht die Aufgabe gestellt werden kann, die ganze individuelle Mannigfaltigkeit einer Wirklichkeit zu berücksichtigen. Auch der Historiker vereinfacht in seiner Darstellung stets die Wirklichkeit.

Die Vereinfachung, die er vornimmt, kann aber nicht wie in den Naturwissenschaften darin bestehen, die überall individuelle Wirklichkeit zu vernichten. „Das Historische in seiner weitesten Bedeutung, in der es mit dem einmaligen überall individuellen, empirisch wirklichen Geschehen selbst zusammenfällt, bildet, wie wir gesehen haben, die Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“⁵⁰. Damit es nicht auch zur Grenze der Geschichte wird, bleibt dem Hi-

⁴⁷ KN S. 47.

⁴⁸ GNB S. 218.

⁴⁹ GNB S. 227. Zitat im Original teilweise gesperrt.

⁵⁰ GNB S. 303.

storiker nur übrig, in der individuellen Wirklichkeit selbst einen Unterschied hinsichtlich ihrer Individualität zu treffen. D. h. er muß scheiden zwischen Individuellem, das er in den Begriff aufnimmt, und solchem, das er notwendig weglassen muß, weil es für die historische Darstellung unerheblich ist.

Wenn die Geschichte Wissenschaft sein will, dann darf aber die Auswahl nicht willkürlich geschehen, nach den jeweiligen Bedürfnissen oder der Lebenslage des Erkennenden, sondern der Auswahl muß ein Prinzip zugrunde liegen. Erst dessen ausdrückliche Klarstellung wird daher die Einsicht in das logische Wesen der geschichtlichen Methode vollenden⁵¹.

Was also noch fehlt, ist die Einsicht in die logische Bedingung der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Individuellen. Um diese Einsicht zu erhalten, gilt es, das leitende Prinzip der Begriffe zu gewinnen, deren Inhalt ein Besonderes und Individuelles ist. „Das Problem der historischen Begriffsbildung besteht . . . darin, ob eine wissenschaftliche Bearbeitung und Vereinfachung der anschaulichen Wirklichkeit möglich ist, ohne daß an ihr, wie in den Begriffen der Naturwissenschaft, . . . die Individualität verloren geht . . . wir müssen mit anderen Worten jetzt fragen: können aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des anschaulichen Inhaltes der Wirklichkeit bestimmte Bestandteile so herausgehoben und zu wissenschaftlichen Begriffen zusammengeschlossen werden, daß sie nicht das einer Mehrheit von Dingen und Vorgängen Gemeinsame, sondern das nur an *einem* Individuum vorhandene darstellen?“⁵².

Welches ist also das Prinzip, das unter der Mannigfaltigkeit des Individuellen eine Auswahl zwischen wesentlich und unwesentlich trifft? Dieses Prinzip betrifft die Unterscheidung zweier Arten von Individuen, indem es zwischen bloßer Individualität überhaupt und solcher Individualität scheidet, die zur Aufnahme in den historischen Begriff für würdig befunden wird und dort mit anderen individuellen Momenten der gleichen Art zur Einheit des historischen Begriffs zusammengeschlossen wird. Erst das Individuelle im zweiten Sinne bildet das eigentliche historische Objekt.

Machen wir uns das an einem einfachen Beispiel klar.⁵³ Ein Stück Kohle gibt es ebensowenig zweimal wie einen bestimmten, mit einem Eigennamen bezeichneten Diamanten, denn wie der Diamant ist es durch seine individuelle Eigentümlichkeiten nicht nur von allen anders gearteten Dingen, sondern auch von allen Kohlenstücken verschieden. Beide Objekte sind Individuen im selben Sinne, wenn damit ihre Einzigartigkeit gemeint ist. Sie unterscheidet sich jedoch, wie eine erste Beobachtung ergibt, mit Rücksicht auf ihre Unteilbarkeit. Wir „heben . . . jetzt hervor“, schreibt Rickert⁵⁴, „daß das Wort (Individuum) nicht

⁵¹ PG S. 55. Schon die Frage nach den Prinzipien der Auswahl läßt das zugrunde liegende Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung durchblicken. Das souveräne und vom Geschehen unberührte Subjekt steht am Ufer eines in rastlosem Wechsel und unendlicher Bewegung vorbeiziehenden Stromes des Geschehens und zieht heraus, was wesentlich ist, wie es vorbeiziehen läßt, was unwesentlich ist.

⁵² GNB S. 303 f.

⁵³ GNB S. 315 f.

⁵⁴ GNB S. 308 f.

nur die Bedeutung hat, die wir bisher allein berücksichtigt haben, nämlich die des Einmaligen, Besonderen und Einzigartigen, sondern zugleich die des Unteilbaren (In-dividuum). Der Begriff der Unteilbarkeit weist auf eine Einheit hin, die logisches Interesse erweckt.“ Zwar können Kohlestück wie Diamant faktisch geteilt werden. Während jedoch eine Teilung der Kohle gleichgültig ist, will niemand, daß der Diamant geteilt wird, weil er, wie man sagt, „unersetzlich“ ist. Unersetzlich ist er, weil er in einmaliger und nicht zu wiederholender Weise einen *Wert* realisiert. Die Unteilbarkeit beruht auf der unersetzlichen Bedeutung, die ihm im Hinblick auf einen Wert zukommt. „Das Einzigartige ist dann stest zugleich notwendig ein nicht zu Teilendes oder ein Individuum im engeren Sinne des Wortes, wenn seiner Einzigartigkeit eine unersetzliche Bedeutung zukommt“⁵⁵. Die Bedeutung, die ein Objekt besitzt, beruht auf dem Wert, der an seiner durch nichts zu ersetzenden Einzigartigkeit haftet. Somit heben sich durch die Beziehung auf einen Wert die geschichtlichen Individualitäten aus der überall individuellen Wirklichkeit heraus.

Damit haben wir das Fundament der Rickertschen Geschichtslogik erreicht. Die theoretische Beziehung auf geltende Werte ist der Grund der Möglichkeit der historischen Begriffsbildung. Der Wertbegriff bildet die Basis, auf dem das ganze Gebäude der historischen Logik errichtet ist. Mit seiner Hilfe denkt Rickert sich die Möglichkeit der historischen Wissenschaft. Und nur auf Grund einer Beziehung zu Werten wird die einmalige Bedeutung eines geschichtlichen Gegenstandes konstituiert.

Geschichtliche Individualität unterscheidet sich durch das Auftauchen von Sinn und Bedeutung im Hinblick auf einen Wert von der Individualität im Sinne bloßer Andersartigkeit, die schon der Wirklichkeit als solcher zukommt. So hat etwa das Leben des Galilei einmalige Bedeutung im Hinblick auf den Wert der Wahrheit im Sinne der neuzeitlichen Naturwissenschaft, und die Französische Revolution erhält ihren einmaligen Sinn, der sie aus der Wirklichkeit als bloßer Andersartigkeit heraushebt, im Hinblick auf den Wert politischer Freiheit. Die Geschichte handelt ausdrücklich immer nur von den individuellen und konkreten Sinngebilden, die sie an ihren realen Objekten vorfindet. Sonst wäre sie keine individualisierende Wissenschaft. „Das alles aber schließt nicht aus, daß die individuellen konkreten Sinngebilde, soweit sie für die Geschichte wesentlich sind, mit allgemeinsten Wertbegriffen in engstem Zusammenhang stehen, und zwar so, daß kein historisches Objekt ohne einen allgemeinen Wert, auf den wir seine Individualität beziehen, geschichtlichen Sinn und geschichtliche Bedeutung erhalten würde. Der konkrete Sinn wird durch den allgemeinen Wert historisch erst ‚konstituiert‘“⁵⁶. Sinn und Bedeutung bekommt die Individualität eines Objektes in der Geschichte dadurch, daß sie zu einem allgemeinen Wert in Beziehung steht, für dessen Verwirklichung sie durch ihre individuelle Gestaltung etwas leistet.

7. Die entscheidende Rolle des Wertbegriffs für die geschichtliche Erkenntnis

⁵⁵ GNB S. 315 f.

⁵⁶ PG S. 70.

und ihren Gegenstand führt uns zu einem letzten Punkt, den es im Rahmen unserer Fragestellung noch zu berücksichtigen gilt. Rickert selbst bringt ihn mit Bestimmtheit zur Sprache. „Es scheint unvereinbar mit dem Wesen der Einzelwissenschaft“, schreibt er⁵⁷, „daß Werte in ihr eine maßgebende Rolle spielen, ja Prinzipien der Begriffsbildung sein sollen. Mit Recht verlangt man gerade vom Historiker, daß er die Dinge ‚objektiv‘ darstelle . . . Wie stimmt hierzu die Behauptung, daß Verbindungen der Objekte mit Werten zum Wesen der historischen Methode gehören? Hat sich nicht jede Sonderdisziplin . . . von . . . den Werten freizuhalten, weil sie sonst aufhört, Wissenschaft vom Wirklichen zu sein?“ Wir hatten erkannt, daß in den historischen Wissenschaften nicht schon die Individualität überhaupt, sondern erst die mit ihr verknüpfte Bedeutsamkeit für einen Kulturwert eine entscheidende Rolle spielt. Die Meinung nun, gegen die Rickert sich wendet, ist, daß eine solche Wertverknüpfung die Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnis störe, da Werte mit dem theoretischen Verhalten der Wissenschaften nichts zu schaffen hätten. Werte gehörten zum praktischen, aber nicht zum theoretischen Verhalten des Menschen. Die Wissenschaft habe sich daher auf das zu beschränken, was *wirklich* ist. Ob die Dinge *wertvoll* seien oder nicht, gehe den Historiker nichts an.

Der Vorwurf richtet sich gegen die Verwendung des Wertbegriffs in der historischen Logik, da dieser in der Wissenschaft und ihrem Gegenstand keinen Platz habe, sondern zum praktischen Leben gehöre. Aus dieser Sachlage erwächst für Rickert die Aufgabe, seine Verwendung des Wertbegriffs für die Bestimmung der historischen Methode, wie für die im Verlauf der historischen Logik gewonnene Bestimmung des geschichtlichen Gegenstandes abzugrenzen gegen die vorwissenschaftliche, dem praktischen und wollenden Leben angehörende Auffassung der geschichtlichen Welt. Die Abgrenzung ist um so dringlicher, als historische Theorie und geschichtliche Praxis das Reich der Werte als den Gesichtspunkt gemein haben, unter den sie ihr Verhalten zur Wirklichkeit stellen. Die Übereinstimmung der historischen Begriffsbildung mit dem Verhalten des praktisch-wollenden Menschen besteht darin, daß für beide die Individualität durch ihr Verhältnis zu Werten Bedeutung bekommt. Die Werte, welche die historische Begriffsbildung leiten, sind dieselben Werte, die auch im Kulturleben der Menschen praktisch-tätig verwirklicht werden. Diese Kultur ist, sofern unter ihren Begriff alle die Wirklichkeiten fallen, an denen Werte haften, im Unterschied zur wertindifferenten Natur der eigentliche Aufenthalt des Menschen. „Kultur“, schreibt Weber ganz im Sinne Rickerts⁵⁸, „ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“. Die Kultur ist demnach Gegenstand und ‚transzendente‘ Voraussetzung der historischen Erkenntnis zugleich. „Für die historische Begriffsbildung liefert der Begriff der Kultur . . . das Prinzip zur Auswahl des Wesentlichen aus der Wirklichkeit . . . Durch die Werte, die an der Kultur haften, und durch die Beziehung auf sie wird der Begriff einer

⁵⁷ SP S. 219.

⁵⁸ Max Weber: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1951², S. 180.

darstellbaren historischen Individualität als eines realen Trägers von Sinngebilden erst konstituiert“⁵⁹.

Jedoch besteht zugleich ein entscheidender Unterschied zwischen der die Kultur verwirklichenden Praxis und der historischen Erkenntnis. Dieser prinzipielle Unterschied ist der von Theorie und Praxis überhaupt. Der Historiker nimmt nicht wollend und wertend zu den Dingen Stellung, sondern bezieht sie lediglich theoretisch betrachtend auf einen Wert. „Das *wertbeziehende* Verfahren“, schreibt Rickert⁶⁰, „ist . . ., wenn es das Wesen der Geschichte als einer theoretischen Wissenschaft zum Ausdruck bringen soll, auf das schärfste vom *wertenden* Verfahren zu trennen . . . Auch wenn es die Geschichte also mit Werten zu tun hat, ist sie doch keine wertende Wissenschaft. Sie stellt vielmehr lediglich fest, was *ist*.“ Praktische Wertung und theoretische Wertbeziehung sind in ihrem logischen Wesen prinzipiell voneinander verschieden: „Die theoretische Wertbeziehung bleibt im Gebiet der Tatsachenfeststellung, die praktische Wertung dagegen nicht. Es ist eine Tatsache, daß Kulturmenschen bestimmte Werte als Werte anerkennen und danach streben, Güter hervorzu bringen, an denen diese Werte haften . . . Nur mit Rücksicht auf diese Tatsache . . . nicht etwa mit Rücksicht auf die Geltung der Werte . . . zerfallen für die Geschichte die Wirklichkeiten in wesentliche und unwesentliche Bestandteile“⁶¹.

Die Geschichte beurteilt nicht den Wert oder Unwert von Ereignissen. „Ein Objekt als bedeutsam für die Werte und die Realisierung von Kulturgütern bezeichnen“, heißt gar nicht, „es werten, denn die Wertung muß immer entweder positiv oder negativ sein. Über den positiven oder negativen Wert, den eine Wirklichkeit hat, kann Streit herrschen, auch wenn ihre auf der Wertbeziehung beruhende Bedeutsamkeit außer Frage steht“⁶². Rickert bringt das Beispiel der Französischen Revolution. Die Geschichte habe als Wissenschaft nicht zu entscheiden, ob sie Europa gefördert oder geschädigt hat. Das wäre eine Wertung. Dagegen stehe außer Zweifel, daß die Revolution für die europäische Geschichte bedeutsam und wichtig gewesen ist und daher in eine Darstellung der europäischen Geschichte aufgenommen werden muß. Das ist keine praktische Wertung, sondern eine theoretische Beziehung auf Werte. Werten muß immer Lob und Tadel sein. Wenn die Geschichte Lob oder Tadel ausspricht, argumentiert Rickert, dann überschreite sie ihre Grenze als Wissenschaft. Denn Lob oder Tadel lasse sich nur mit Hilfe eines Maßstabes von Werten begründen, deren Geltung nachgewiesen sei, und dies könne nicht Aufgabe der Wissenschaft sein. Rickert will damit nicht sagen, daß es keine solchen geltenden Werte gäbe. Die Aufgabe ihrer Begründung wird nur an die *Geschichtsphilosophie* weitergegeben. Auch lag es keineswegs in Rickerts Absicht, dem Historiker zu verbieten, wertend zu den Vorgängen Stellung zu nehmen, die er erforscht. Aber Rickert verlangt vom Historiker, daß er dort, wo er wertet, die Wertung auch klar als seine

⁵⁹ KN S. 81.

⁶⁰ KN S. 87.

⁶¹ KN S. 87.

⁶² KN S. 88.

persönliche Entscheidung hinstellt und sie nicht unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Objektivität verbirgt. Nur dies will er hervorheben, daß das Werten . . . nicht zum *Begriff* der historischen Begriffsbildung gehört, sondern daß durch die Beziehung auf einen leitenden Kulturwert lediglich die historische Wichtigkeit oder Bedeutsamkeit der Vorgänge zum Ausdruck gebracht wird, die gar nicht mit ihrem positiven oder negativen Wert zusammenfällt, und daß also eine individualisierende Begriffsbildung zwar nicht ohne theoretische Wertbeziehung, sehr wohl aber ohne praktische Wertung logisch möglich ist⁶³.

Der Problematik einer solchen Unterscheidung können wir hier nicht weiter nachgehen. Eine kurze Überlegung muß genügen. Die Wertung vermag nur deshalb den Begriff der Wissenschaft zu gefährden, weil diese zuvor auf ein rein vorstellendes Verhältnis zur Wirklichkeit begrenzt wurde. Erst jetzt kann das Problem der wissenschaftlichen Zulässigkeit der Wertung auftauchen. Richtig gefaßt, bezeichnet die Wertung dagegen eine Struktur, die in jedem geschichtlichen Verstehen wirksam ist. Wie es Werte erst gibt, wo die Wirklichkeit auf das sinnliche Material des Bewußtseins reduziert ist, gibt es das Problem der Wertung erst dort, wo das Verstehen als ein objektivierendes Verhältnis zur Wirklichkeit begriffen ist. Der historische Objektivismus wiederholt nur den naturwissenschaftlichen. Die Trennung von Vorstellung (theoretische Wertbeziehung) und Wertung ist jedoch dem geschichtlichen Verstehen ebenso unangemessen wie die von Faktum und Wert für die geschichtliche Wirklichkeit. Z. B. ist die Verschiedenheit in der Auffassung der Französischen Revolution durchaus nicht nur eine Sache verschiedener, theoretisch nicht legitimierbarer subjektiver Wertung, der gegenüber der historische Tatbestand in der theoretischen Wertbeziehung zu allen Zeiten sich gleichbleibt. Die Verschiedenheit, die die Französische Revolution in den Augen etwa eines konservativen und liberalen Beobachters hat, ist nicht nur eine Folge der unterschiedlichen Beurteilung der einzelnen ‚Lager‘ auf Grund der Verschiedenheit ihrer letzten Stellungnahmen. Vielmehr gehört die Relativität auf den ‚Standpunkt des Betrachters‘ zum Sein der geschichtlichen Dinge selbst. Zu den geschichtlichen Dingen gehört diese Perspektivität ihrer Darstellung. Der verschiedene Wert, den eine Wirklichkeit hat, macht ihr Sein selbst aus und fällt nicht nur in das wertende Subjekt.

Für eine Theorie des geschichtlichen Verstehens, die diese Wahrheit in ihre Reflexion einholte, würde die Trennung von Wertung und Erkenntnis wie die von Faktum und Wert hinfällig. Das heißt nun nicht, daß ein jedes Erkennen ein Werten sei, sondern daß in einer an der Wirklichkeit geschichtlichen Verstehens orientierten Hermeneutik es keine isolierte Wertung mehr gibt, die, so verselbständigt, die Wahrheit der Erkenntnis gefährdete.

III

8. Rickerts Logik hat ihren Angelpunkt in der Konstituierung des historischen Gegenstandes durch das Erkennen, der Herausstellung jener Formungs- und

⁶³ KN S. 88 f.

Ausleseprinzipien, die das Subjekt in der Erfassung der Erlebniswirklichkeit betätigt und durch welche Betätigung der historische Gegenstand sich aus der noch indifferenten Wirklichkeit herauskristallisiert. D. h., der Gegenstand der Historie ist bei Rickert in Wahrheit nicht die Geschichte, die auch den Erkennenden noch trägt und umfängt, sondern die Kultur, eine stets vorhandene Wirklichkeit, die dem Subjekt gegenüberliegt. Die Kultur ist in eben derselben Weise vorhanden und immer gegenwärtig wie die Natur. Daran ändert auch der Sachverhalt nichts, daß Kulturobjekte sich durch Werte, die an ihnen haften, aus der Gesamtheit des Wirklichen herausheben.

Rickert trennt die Werte von der Wirklichkeit und läßt sie lediglich an einer Schicht bloßer Tatsächlichkeit ‚haften‘. Die Kultur wird dadurch nach der Seite ihres realen Seins eine Wirklichkeit wie jede andere, von der sie sich nur dadurch unterscheidet, daß ihr auf ungeklärte Weise eine Schicht von Bedeutung und Sinn anhängt. Der ontologische Status der Kultur bleibt ungeklärt zwischen Wirklichkeit und Wert. Teils ist sie reales Sein, das wie alles reale Sein sinnlich wahrgenommen werden kann; teils hebt sie sich durch ihre Wertschicht aus der Wirklichkeit heraus.

Die Werte, im Hinblick auf welche einige Wirklichkeiten Bedeutung erlangen, werden entrückt in ein Reich transzendenter Geltung, wo sie ihren Hauptwohnsitz beziehen und so, getrennt von aller Realität, zu immerwährenden Werten verhärten. Damit treten sie der Bewegtheit geschichtlichen Lebens gegenüber. Für Rickert ist dies aber ein notwendiger und berechtigter Vorgang, weil nur auf Grund dieser Trennung die Objektivität historischer Erkenntnis gesichert ist. Denn die Werte sind, wie wir erkannten, nicht nur eine Schicht des historischen Gegenstandes, sondern sie fungieren zugleich als Prinzipien der historischen Begriffsbildung. Wo die Begriffsbildung beginnt, endet der sich unendlich variierende Strom des Geschehens. Die Kultur, die der Historiker als seinen Gegenstand aus der Bewegtheit des Wirklichen herausholt, ist durchaus ein statisches und in sich ruhendes Gebilde. Ernst Troeltsch hat schon früh dagegen eingewandt, daß damit genau das verlorengelange, worin der Historiker „sein innerstes und am meisten aus dem Objekt erwachsendes Problem sieht“ und an dem er „seine eigentümlichste Kraft und Kunst der Erkenntnis bewährt“: die „Dynamik des Geschehens“⁶⁴. Dieser Dynamik vermochte Rickert sich nicht anzuvertrauen. So gerinnt ihm die geschichtliche Welt zu einem Reich verdinglichter individueller Gegenstände. Rickerts Grunderfahrung von der Wirklichkeit ist eben die eines jeden ‚Idealisten‘: die Wirklichkeit als die zum Subjekt ganz andere bedroht und bedrängt in ihrer wechselnden Mannigfaltigkeit die Selbstständigkeit des Subjekts. „Die unüberschbare Mannigfaltigkeit des Individuellen verwirrt uns, solange sie nicht durch die . . . Begriffsbildung überwunden ist“⁶⁵. Dem herakleitischen Fluß bewußtseinsimmanenter Erfahrung ist nur zu entkommen durch den Rückzug auf ein Reich geltender Werte. In deren abso-

⁶⁴ Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen 1922 (Ges. Schr. Bd. III). S. 236.

⁶⁵ KN S. 43.

luter Geltung hat die Erkenntnis jene Rückendeckung, die sie braucht, um der Erlebniswirklichkeit Herr zu werden.

Auf Grund dieser Trennung von Wirklichkeit und Wert vermag Rickert sich nicht wirklich klarzumachen, daß der Sinn, der der geschichtlichen Wirklichkeit immanent ist, sich wandelnder Sinn ist, wandelnd mit den „wachsenden großen Gesamtgestaltungen der Welt- und Lebensanschauung“⁶⁶. Diesem Sachverhalt, daß die historische Forschung dem Wechsel des Gesamtlebens unterworfen ist, hat Heidegger auf seine Weise den schärfsten Ausdruck gegeben. Er schreibt in ‚Sein und Zeit‘⁶⁷: „die historische Erschließung zeitigt sich aus der Zukunft. Die ‚Auswahl‘ dessen, was für die Historie möglicher Gegenstand werden soll, ist schon getroffen in der faktischen, existentiellen Wahl der Geschichtlichkeit des Daseins, in dem allererst die Historie entspringt und einzig ist“.

Rickert hat dieser Einsicht eine partielle Berechtigung dadurch einzuräumen gesucht, daß er es für die Bedürfnisse der empirischen Forschung für ausreichend hielt, wenn die Werte, die sie leiten, solche Werte sind, die nur faktisch allgemein gelten. Die Begründung ihrer absoluten Geltung kann ausstehen, ohne die Sicherheit konkreter Forschung zu gefährden. Es genügt, wenn die Werte, die die Forschung leiten, die Werte sind, die von den Gliedern der Gemeinschaft, für die der Historiker schreibt, als gültig anerkannt werden oder deren Anerkennung ihnen doch zumindest zugemutet wird. „Eine wertbeziehende Darstellung“, schreibt Rickert⁶⁸, „gilt immer nur für einen bestimmten Kreis von Menschen, welche die leitenden Werte . . . als Werte verstehen . . . Falls die Objektivität einer wertbeziehenden Darstellung immer nur für einen mehr oder weniger großen Kreis von Kulturmenschen besteht, so ist sie eine geschichtlich beschränkte Objektivität“. Aber für Rickert ist diese empirische, beschränkte Objektivität doch nur ein Mangel, den es durch die Verankerung der Kulturwissenschaft in einer Geschichtsphilosophie, die ein System geltender Werte aufstellt, zu überwinden gilt. „Ein prinzipieller Fortschritt in den Kulturwissenschaften mit Rücksicht auf ihre Objektivität, ihre Universalität und ihren systematischen Zusammenhang ist von dem Fortschritt in der Herausbildung eines objektiven und systematisch gegliederten Begriffs der Kultur, und das heißt von der Annäherung an ein Wertbewußtsein abhängig, dem ein System gültiger Werte zugrunde liegt“⁶⁸.

Jede Anerkennung der geschichtlichen Bewegtheit ist für Rickert ein Zugeständnis, das die Logik machen muß, um die Diskrepanz zu ihrem Gegenstand nicht allzu offenkundig werden zu lassen. Sieht man dagegen den Kern aller Historie in der Zugehörigkeit des Historikers zum Zuge der Dinge und Geschehnisse, dann wird die Forderung besonders dringend, über Rickert und die Erkenntnistheorie hinauszugehen. Alles Geschichtsverstehen ist dem Wechsel des Gesamtlebens unterworfen, dem Entwurf des Daseins auf sein Seinkönnen. Dadurch wird aber die Historie keineswegs gleich ‚subjektiv‘. Denn die Wahl

⁶⁶ E. Troeltsch: Historismus S. 43.

⁶⁷ Martin Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1957⁸, S. 395. (Im Original teilweise gesperrt.)

⁶⁸ KN S. 132.

der Geschichtlichkeit des Daseins baut nicht einfachhin in die Luft, und geschieht nicht in der Epoche, der Enthaltung von aller Vorgegebenheit, sondern vollzieht sich in der Wiederholung gewesener Möglichkeiten des Daseins. Sich vorweg ist das Dasein nur im Schon-sein-in. Die Erschließung des Vergangenen gründet in dieser „schicksalhaften Wiederholung“⁶⁹. Das Dasein, das die Bedingung der Möglichkeit allen geschichtlichen Verstehens ist, ist eben nicht das nur Psychische und Empirische, welches gegen das logische Subjekt der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zum bloß ‚Subjektiven‘ abfällt. Insofern ist das Verstehen, das im Dasein seinen Grund nimmt, nicht sogleich deswegen auch ‚subjektiv‘.

Was sich nun in diesen Wiederholungen des Verstehens ändert, ist keineswegs nur unsere Fragestellung, so daß der immer gleiche Gegenstand nur in andere Zusammenhänge und Perspektiven einrückte. Die Perspektivität gehört zum geschichtlichen Gegenstand selbst. Es macht sein Sein aus, unter endlichen Perspektiven zu stehen. Damit wird er aber nicht zu einem Ding für uns, einem Gegenstand unserer beliebigen Willkür. Er bleibt in seinem Sinngehalt Ding für sich. Aber dieser Sinngehalt steht nicht für alle Zeiten fest und liegt dem Historiker nicht gegenüber. Ein geschichtliches Geschehen vermag in vielen Zusammenhängen bedeutsam zu werden. Die historische Wissenschaft wird dem gerecht, indem sie einsieht, daß geschichtliche Darstellungen, die einmal richtig waren, auch falsch werden können, wenn sie nicht mehr dem Wechsel des Gesamtlebens entsprechen. Damit ist nicht aller Objektivität der Boden entzogen, sondern nur der historische Objektivismus, der die Geschichte wie ein Ding an sich, das fertig strukturiert im Gegenüber vorliegt, betrachtet, als ungenügend erkannt. Historische Wahrheiten stehen in der Möglichkeit, nicht für alle Zeiten zu gelten, sondern nur für einen bestimmten Lebenskreis. Mit dem Fortschritt der Geschichte treten neue Zusammenhänge auf, die den Gegenstand selbst verändern. Die Bedeutungszusammenhänge und Sinnstrukturen, die einen Gegenstand ausmachen, *leben*. Im Fortschreiten der Zeit enthüllt sich so die Wahrheit des Geschehens; dies aber nicht so, daß die fortschreitende Zeit immer neue Perspektiven an die sich gleichbleibende Sache herantrüge. Die Sache selbst ist es, die verschiedene Gliederungs- und Verstehensmöglichkeiten bietet. Damit ist weder der Willkür Tür und Tor geöffnet, noch einer bestimmten Zeit und ihrer Perspektive der Vorzug vor anderen Zeiten gegeben. Daß die Sache, der sich das Verstehen zuwendet, unter endlichen Perspektiven steht, heißt gerade nicht, daß der Interpret beliebig unter Perspektiven wählen könnte und der am meisten verstünde, der die größte Mannigfaltigkeit von Perspektiven an den Gegenstand heranträgt. Die Endlichkeit des Aspekts, unter der die Sache steht, ist in ihrem Sinn nur dann erfüllt, wenn sie nicht aufhebbar ist. Die Idee eines beliebigen Wechsels der Perspektive oder einer Vorzugsperspektive unterschiebt gerade wieder jene Vorstellung, von der die Hermeneutik loszukommen bestrebt ist: daß es im geschichtlichen Verstehen einen Gegenstand an sich gäbe, an den immer mehr sich anzunähern die Aufgabe wäre. „Ein solcher Gegen-

⁶⁹ M. Heidegger: Sein und Zeit. S. 395.

stand an sich existiert offenbar überhaupt nicht. Das gerade unterscheidet die Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften⁷⁰.

Mit der Anerkennung der Aufgabe, daß eine jede Zeit die Überlieferung auf ihre Weise verstehen muß, ist so keinesfalls dem Relativismus eine ungehörliche Geltung eingeräumt. Sicherlich hat die Wendung Gadamers, daß man nur versteht, wenn man *anders* versteht⁷¹, eine für das herrschende Verständnis von Wissenschaft und Wahrheit provozierende Seite an sich. Aber nur sie setzt sich in ein Verhältnis zur Überlieferung, die diese anerkennt und nicht in eine von aller Gegenwart entrückte museale Vergangenheit abdrängt. Historische Objektivität, wie die Historische Schule sie anzielte, wird erkaufte mit der Bedeutungslosigkeit der Überlieferung. Man kann nicht die Macht der Überlieferung für das eigene Selbstverständnis beschwören, ohne zugleich anzuerkennen, daß sie nicht eine fixe und tote ist, sondern mit der Gegenwart, in die sie hineinsteht, weiterlebt. Welche Seite der Überlieferung im geschichtlichen Verstehen aktualisiert wird, ist so wahrhaftig keine Angelegenheit des Relativismus und ‚bleibt sich nicht gleich‘, sondern ist getragen und bestimmt von der Wirksamkeit des Gegenstandes selber durch die Geschichte hindurch. Zu dem historischen Gegenstand gehört sein Wirken und zu diesem gehört das Verstehen. Gadamer hat zur Kennzeichnung dieses hermeneutischen Tatbestandes das Prinzip der Wirkungsgeschichte eingeführt⁷². „Der wahre historische Gegenstand“, schreibt Gadamer⁷³, „ist kein Gegenstand, sondern . . . ein Verhältnis, in dem die Wirklichkeit der Geschichte ebenso wie die Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens besteht. Eine sachangemessene Hermeneutik hätte im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen. Ich nenne das damit Geforderte Wirkungsgeschichte. Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang“.

Das Prinzip der Wirkungsgeschichte will nicht das Subjekt zur fatalistischen Preisgabe seiner Freiheit nötigen, sondern etwas zur Anerkennung bringen, was in jedem Verstehen immer schon wirksam ist. Gadamer nennt es den „Sinn der von ihm gegebenen Nachweise“, daß „die wirkungsgeschichtliche Bestimmtheit auch noch das moderne, historische und wissenschaftliche Bewußtsein beherrscht – und das über jedes mögliche Wissen von diesem Beherrschtsein hinaus“⁷⁴. Das mag anstößig klingen und zu Widerspruch reizen. Man wird aber Gadamer nicht gerecht, wenn man in der Kritik aus dem Blick verliert, wogegen seine Theorie der hermeneutischen Erfahrung sich wendet: gegen die Subjektivität des Bewußtseins. Gadamers Hermeneutik ist konzipiert in der Abhebung von einem vom Sein abgelösten Wissen. Sie will aufzeigen, „daß das Verstehen nicht so sehr eine Methode ist, durch die sich das erkennende Bewußtsein einem von ihm gewählten Gegenstande zuwendet und ihn zu objektiver Erkenntnis bringt, als

⁷⁰ WM S. 269.

⁷¹ WM S. 280.

⁷² WM S. 284 ff.

⁷³ WM S. 283.

⁷⁴ WM² S. XX.

vielmehr das Darinstehen in einem Überlieferungsgeschehen zur Voraussetzung hat“⁷⁵.

Für Rickert dagegen ist die Aufgabe der historischen Logik mit der Konstituierung des individuellen, im Hinblick auf Werte bedeutsamen Gegenstandes, der dem Denken gegenüberliegt, im wesentlichen gelöst. Er hat nicht gesehen, daß die vergangene Geschichte noch weitergeschieht, und zwar weitergeschieht im Verstehen. D. h., die Rolle der sich je auf ihre Zukunft hin entwerfenden Gegenwart für die Konstitution der Geschichte bleibt letzten Endes unterbestimmt. Das Verhältnis von Geschichte und Geschichtsbewußtsein ist nicht das des Subjekts, das aus einer gegenüberliegenden, strömenden Wirklichkeit den wiederum gegenüberliegenden, objektiven geschichtlichen Gegenstand ausformt. Das geschichtliche Wissen ist nichts von einem vorausliegenden Subjekt Geleitetes und Erwirktes, sondern gehört dem geschichtlichen Vollzug selbst an. Vollends kann man sich für die Überwindung des historischen Objektivismus nicht auf Rickerts Ansatz des Erkennens als eines Umbildens berufen. Denn der Sinn des Umbildens ist ja nicht, Bewegung in eine starre Welt zu bringen, sondern umgekehrt, eine fließende Unendlichkeit von Eindrücken festzumachen und zum Halt zu bringen. Der historische Objektivismus ist bei Rickert nicht überwunden, sondern allererst begründet. Dem entspricht die Selbstauffassung eines jeden transzendentalen Idealismus, nicht im Gegensatz zum empirischen Realismus zu stehen, sondern ihn erst verständlich zu machen. Die Beziehung auf einen Wert leistet somit für Individualität und Sinn dasselbe, was das Gesetz für die Natur leistet: die Herstellung einer eindeutig strukturierten und fertig vorliegenden Dingwelt.

9. Die theoretische Beziehung der anschaulichen Wirklichkeit auf geltende Werte, so überzeugend sie auch auf den ersten Blick zu sein scheint, vermag der Geschichtlichkeit des Verstehens nicht gerecht zu werden⁷⁶. Das ist unsere durch Gadamer belehrte Kritik an der historischen Logik. Die Rede von der Geschichtlichkeit der Erfahrung ist nun mißverstanden, wenn man in ihr nur den Zerfall aller Wahrheit und Beständigkeit vermutet. Was im Begriff der Geschichtlichkeit gefaßt werden soll, ist indes nichts anderes als der in jeder Selbsterfahrung einzuholende Tatbestand, daß wir uns nicht in einem abstrakten Gegenüber zur Tradition befinden, sondern diese ein „Wirkungsmoment des eigenen Seins“ selber ist⁷⁷. Der Begriff der Geschichtlichkeit will so zum Ausdruck bringen, daß wir grundsätzlich mehr sind, als wir von uns wissen, und d. h., daß unser Sein nicht in einem Gesetzsein durch die abstrakte Subjektivität aufgeht.

Trägt man dem Rechnung, dann verliert der historische Objektivismus und sein den Naturwissenschaften nachgebildeter Objektivitätsbegriff, mit dem er die Wahrheit in den Geisteswissenschaften beschreibt, seine Geltung. Allein die Wendung zur Geschichtlichkeit vermag ein Wahrheitsgeschehen in den philo-

⁷⁵ WM S. 293.

⁷⁶ Vgl. WM S. 208: „Denn was den Aufbau der geschichtlichen Welt trägt, sind nicht aus der Erfahrung genommene Tatsachen, die dann unter einen Wertbezug treten, vielmehr ist ihre Basis die innere Geschichtlichkeit, die der Erfahrung selbst eignet.“

⁷⁷ WM² S. XXI.

sophischen Begriff aufzunehmen, das verlorenginge, wenn man Wahrheit auf durch Methode erreichbare beschränkte. Die oberste Einsicht der Hermeneutik: daß „das sogenannte Subjekt der Erkenntnis von der Seinsart des Objekts ist, so daß das Objekt und Subjekt der gleichen geschichtlichen Bewegtheit angehören“⁷⁸, gewinnt so ein unverlierbares Recht. Das meint nicht nur, daß es jetzt neben dem Objektivismus auch noch Wirkungsgeschichte gäbe; vielmehr liegt das Erwirktsein durch Geschichte allem objektivierenden Verhalten zur Vergangenheit voraus.

In der Tat liegt hierin die tiefste Voraussetzung der Hermeneutik: daß die geschichtliche Herkunft uns trotz Naturwissenschaften und Historismus noch in einem weit höheren Maß bestimmt, als dies das durch Wissenschaft eingenommene Bewußtsein glauben mag. Indem Gadamer die Wirksamkeit der Geschichte in der Gegenwart zur Anerkennung bringen wollte, hat er sicher nicht das hermeneutische Phänomen mit dem natürlichen Verhalten vergangener Zeiten zu ihrer Überlieferung gleichgesetzt. Insofern trifft nicht zu, was Habermas Gadamer entgegenhält: er sehe „die fortlebenden Traditionen und die hermeneutische Forschung zu einem einzigen Punkt verschmolzen“⁷⁹. In der Tat stünde einem solchen Wollen „die Einsicht entgegen, daß die reflektierte Aneignung der Tradition die naturwüchsige Substanz der Überlieferung bricht und die Stellung der Subjekte in ihr verändert“⁸⁰. Indes trifft diese Einsicht nicht das hermeneutische Bewußtsein, da auch es mit der naturwüchsigen Substanz der Überlieferung nicht zusammenfällt und sie nicht aufnimmt, ohne sie zu verändern. Gadamer hat vom hermeneutischen Bewußtsein ausdrücklich betont, daß „es mit dieser Sache [d. i. der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt] nicht in der Weise einer fraglos selbstverständlichen Einigkeit verbunden sein kann, wie sie für das ungebrochene Fortleben einer Tradition gilt. Es besteht wirklich eine Popularität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet . . . Die Stellung zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, ist das Zwischen zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition. In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik“⁸⁰.

Gleichwohl setzt sich das hermeneutische Bewußtsein, das Wahrheit von der Zugehörigkeit zu einer Tradition her denkt, in ein es belastendes Spannungsverhältnis zu einer Gegenwart, die zunehmend darin ihr Selbstverständnis gefunden hat, Traditionen außer Geltung zu setzen. Im Gegensatz zu diesem Selbstverständnis baut die Hermeneutik darauf auf, daß, „selbst wo das Leben sich sturmgleich verändert, wie in revolutionären Zeiten, . . . sich im vermeintlichen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten (bewahrt), als irgendeiner weiß“⁸¹. Man wird sich fragen müssen, ob die Hermeneutik mit dieser Voraussetzung nicht die Radikalität der Moderne, mit der sie den Traditionen entsagt hat, unterschätzt. Mir scheint, daß der nächstliegende Einwand gegen die Her-

⁷⁸ WM² S. 499.

⁷⁹ Habermas, a. a. O. S. 173.

⁸⁰ WM S. 279.

⁸¹ WM S. 266.

meneutik nicht in dem „gefährlichen Überlegenheitsanspruch“ liegt, den sie gegen die westeuropäische Aufklärung vindiziert, und auch nicht in dem „Recht der Reflexion“ auf „Selbsteinschränkung des hermeneutischen Ansatzes“⁸², sondern in dem *Faktum* der Aufklärung und Reflexion und ihrer Tradition zersetzenden Macht; d. h., die schlichte Frage ist, ob die Hermeneutik nicht zu spät kommt.

Immerhin will die Hermeneutik die Gegenwart und ihre geschichtslose Abstraktheit über Bedingungen aufklären, unter denen sie gleichwohl und noch immer steht. Von Aufklärung und Romantik gleich weit entfernt, intendiert sie damit eine Korrektur der unheilvollen Kluft zwischen gegenwärtiger Wirklichkeit und ihrer Herkunft, die jene aufriß und diese bestätigte. Hermeneutik will durch die Einholung der Überlieferung die geschichtslose Abstraktheit der modernen Gesellschaft ergänzen. Von ihr her gewinnt auch die Überlieferung erst den rechten Sinn. Obwohl von allen Traditionen, auch von schlechten, gilt, daß sie uns bestimmen und wir sie primär verstehen, weil wir immer schon wirkungsgeschichtlich in ein Verhältnis zu ihnen gesetzt sind, erfüllt sich der Sinn von Gadammers Überlegungen doch erst gegenüber solchen Traditionen, die eine der Gegenwart überlegene Wahrheit enthalten und von denen wir daher zu lernen haben. Überlieferung bedingt das rechte Selbstverständnis des Menschen, die Gewinnung seiner Lebensziele. Humanität ist ohne Tradition nicht denkbar, die die Philosophie erinnert. Die Hermeneutik vermag die gründende Rolle der Geschichte für die Gegenwart zu behaupten, aber es steht noch aus, ihr tatsächliches Maß zu ermitteln. So fordert die Hermeneutik von sich her Geschichtsphilosophie als kritische Theorie der Gesellschaft zu ihrer Ergänzung.

⁸² Habermas, a. a. O. S. 176.