

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Die Frage nach dem Sinn

Ein Seminar zum 70. Geburtstag von Max Müller
vom 29.–31. Oktober 1976 in München¹

Von Wilhelm VOSENKUHL (München)

Es ist sicher nicht falsch, aber zumindest zweideutig, wenn man behauptet, Sinn habe den „Sinn“, den man ihm gebe. Das Gemeinsame philosophischer Sinnbestimmungen scheint mit dieser Tautologie und dem teilweise engagierten Interesse, Sinn aufzuklären oder zu vermitteln, weitgehend erschöpft. Das Interesse an Sinn sichert dem Sinnbegriff aber noch keine theoretische Position. Otto von Neuraths oder Karl Poppers engagiertes Interesse für den Sinn bestimmter sozialer Ordnungen steht z. B. in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zur theoretischen Bedeutung ihrer Sinnbegriffe. Umgekehrt befriedigen die semantischen und analytischen Klärungen der Bedeutung von „Sinn“ kein spezifisch praktisches Interesse an Sinn. Eine Trennung von Sinn und „Sinn“ liegt nahe.

Die eher deskriptiv orientierte Sinnfrage hält „Sinn“ als analytischen Begriff für klärbar; die eher evaluativ orientierte hält Sinn als synthetischen Begriff, als Vermittlung von Interesse und Erfahrung unter bestimmten, theoretisch nicht vollständig klärbaren Bedingungen für verstehbar. Für die erstere gilt die logische Struktur der Sprache als Paradigma von „Sinn“, für die letztere die geschichtliche oder soziale Struktur von Sinn als Paradigma seiner Gegebenheitsweisen. Dem Defizit der einen Seite, Sinnkonstitution und Sinnwandel nicht oder nur beschränkt erklären zu können, steht das methodische Defizit der anderen Seite gegenüber. Während „Sinn“ analytisch wahrheitsfähig ist und als wahr oder falsch bestimmt werden kann, bleibt die Wahrheit von Sinn ein ontologisches Postulat. Dieses Schema erlaubt zwar, auf der evaluativen Seite etwa die unterschiedenen Sinnbegriffe von Hermeneutik, verstehender Soziologie, ebenso von strukturaler Phänomenologie (H. Rombach) und Metahistorik (Max Müller) und auf der deskriptiven Seite diejenigen unterschiedlicher Semantiken, nicht aber die universalpragmatischen und methodologischen Vermittlungsversuche von „Sinn“ und Sinn unterzubringen. Das evaluativ-deskriptiv-Schema ist sicherlich zu einfach. Es soll aber Schwierigkeiten deutlich machen, die auch bei dieser „Frage nach dem Sinn“ zutage traten.

Die Schwierigkeiten mit der Zweideutigkeit von Sinn lassen sich – ebenso vereinfacht – rekonstruieren. Gibt es Kriterien zur Unterscheidung von Sinnbegriffen, etwa als Kriterien praktischer Gültigkeit von Sinn? Sie müßten, um die erwähnte Tautologie zu vermeiden, Sinn rechtfertigen können. Dazu bietet sich die unbefriedigende Möglichkeit des Regreß zum Sinn von Sinnfragen etc. und die semantisch mögliche Analyse der Bedeutung bestimmter Sinnfragen. Der Regreß kann mit einer theoretischen Vorentscheidung, was Sinn sein soll oder der Annahme eines vortheoretischen, z. B. sozialen Sinns vermieden werden. Die semantische Analyse rekurriert auf sprachlichen Sinn. Keiner dieser drei Sinne scheint zur Rechtfertigung praktischer Gültigkeit von Sinn von vornherein

¹ Das Seminar wurde von Schülern und Freunden Max Müllers mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung veranstaltet.

hinreichend. Es wäre daher zu klären, inwieweit und mit welchen Gründen sich die einzelnen Sinnfragen schon selbst beantwortet haben. Wurde diese Klärung der Zweideutigkeit von Sinn von den Ansätzen, die in dem Seminar vorgetragen wurden, geleistet?

I.

Heinrich Rombach („Beiträge zur Fundamentalgeschichte der menschlichen Vernunft“) rekurrierte auf den vorthoretischen geschichtlichen Charakter von Sinn. Er ging davon aus, daß sich in der Natur- und Kulturgeschichte der Menschen bestimmte „Sinnräume“ entfaltet haben, zwischen denen kein logisches, sondern nur ein geschichtliches „Gespräch“ möglich sei. Rombach versucht, der Zweideutigkeit von Sinn zu entgehen, indem er unter „Sinn“ kein theoretisches Interpretament, sondern die quasi evidente Struktur historischer Zeugnisse einzelner Sinnräume versteht. Diese Zeugnisse konstituieren sich aus einem „Gespräch“ zwischen den beiden Grundelementen von Sinn: „Offenheit“ und „Kaptivität“. Das Gespräch bildet die Epochen vom Ganggrab bis zur modernen Kommunikationsgesellschaft. Der offene Raum eines „Planums“ steht sowohl im Ganggrab der Megalithkulturen, wie in antiken Tempeln, in den Palästen von Herrschern, in christlichen Kirchen und in den Städten verschiedenster Kulturen in einem Verhältnis zu geschlossenen und begrenzten Räumen. In der Polarität von Offenheit und Kaptivität bildet sich Sinn. Er wird zu menschlichem Sinn im Übergang von „Aufgang“, Entstehen und Tod.

An vierzehn Beispielen, u. a. Bilder von Manet, Beckmann, Leonardo, Raffael, Matisse, von Gräbern, Tempeln und Kirchen, versuchte Rombach, diese Thesen deutlich zu machen. Die Diskussion unter Leitung von Arno Baruzzi war von der Schwierigkeit gekennzeichnet, die strukturontologischen Begriffe wie „Aufgang“, „Gespräch“ etc. als Kategorien zu verstehen, die wahrheitsfähige Bedingungen ihrer Erklärbarkeit enthalten. Da Rombachs Strukturbegriffe gleichzeitig formal und material verstanden werden sollen, verfehlen Fragen nach den Kriterien der Interpretation seiner Beispiele in gewisser Weise von vornherein seinen Ansatz. Es ist auch nicht möglich, nach Interpretationskriterien zu fragen, wenn Wahrheit, wie Rombach sie versteht, nur dem Ganzen aller „Gespräche“ innerhalb von Sinnräumen zugesprochen wird. Aber selbst wenn es weder Sinn- noch Wahrheitskriterien unabhängig von ihren geschichtlichen Ereignissen geben sollte, wie kann man wissen, um welche Ereignisse es sich im einzelnen handelt? Selbst wenn das Verhältnis von Offenheit und Kaptivität als Struktur von „Gespräch“ plausibel erscheint, warum gilt diese Struktur in allen Sinnräumen?

Daß Sinn auf Kommunikation, das Gespräch auch eines einzelnen mit sich selbst, angewiesen ist, wird niemand bestreiten. Mit dieser Einsicht ist zunächst nichts weiter als das Kommunikationsbedürfnis des Menschen, aber nichts über die Art seines Sinnbedürfnisses behauptet. Dazu wäre zu fragen, warum er kommuniziert und wie er dies in den geschichtlichen Epochen getan hat. Rombach unterscheidet anhand seiner Beispiele zwar sinnlose und sinnhafte Kommunikation, erklärt diesen Unterschied aber nicht mit Kriterien der Struktur des „Gesprächs“, sondern mit Sinn und Sinnlosigkeit heutiger Lebenswelt. Er verortet Sinnkriterien *ex post* in der Strukturentfaltung von Sinn. Die Genese dieser Kriterien müßte jedoch erklärt werden. Einwände wurden gegen den Typus der Beispiele erhoben: die Stummheit der Bilder sei eher das Paradigma von Einsamkeit und Nichtgespräch als von Gespräch (O. Marquard). Einwände sind auch gegen die Typen der Beispiele möglich: es sind einerseits Abbildungen von historischen Überresten (Gräber, Tempel, Kirchen), andererseits Traditionen, mit historischem Interesse,

zumindest mit der Absicht, etwa durch bildliche Darstellung zu interpretieren, geschaffene Kunstwerke. Während die Intentionen von Traditionen aus dem überlieferten Werkverständnis der Künstler, ihrer Techniken und Leitideen erkennbar sind, lassen sich Überreste über ihren evidenten Zweck hinaus nur sehr schwer als bewußt geschaffene „Sinnbilder“ rekonstruieren. Sieht man von den Auswahlkriterien, vom Typus und den Typen der Beispiele ab und akzeptiert, daß in ihnen Strukturen von Sinn als „Gespräch“ sichtbar sind, bleibt weiterhin problematisch, inwiefern eine Gesprächsstruktur per se Sinn haben kann. Liegt der Sinn in dem, was oder in der Tatsache, daß das „Gespräch“ ist?

In der Struktur als Sinnmöglichkeit ist kein Telos erkennbar, das den Sinn eines „Gesprächs“ konstituiert. Rombach verweist mit dem Strukturelement der Kaptivität auf die Erfahrung des Todes, des „absoluten Nullpunkts“ menschlicher Geschichte als notwendige Bedingung von Sinn. Diese Erfahrung konstituiert jedoch nicht, sondern relativiert oder verabsolutiert Sinn, gibt ihm einen relativen oder absoluten zeitlichen Wert. Die Erfahrung des Nullpunkts ist demnach ein Regulativum, aber kein Konstitutivum für Sinn. Eine der Schwierigkeiten mit Rombachs Ansatz rührt wohl daher, daß er das Geschehen des „Gesprächs“ unvermittelt als Sinn begreift. Die Konstitution von Sinn bleibt damit unklar, der Sinn beliebig. Die Beliebigkeit ist Resultat der Unzweideutigkeit desjenigen Sinns, für den Telos und Gründe ununterscheidbar sind.

II.

Alois Halder („Teleologie und Versöhnung“, abgedruckt in diesem Halbband) kehrte zu einem teleologischen Sinnbegriff zurück. Er schlug jedoch vor, Sinn nicht monoteologisch zu begreifen und zwischen Sinn und Teleologie zu differenzieren. In der Identifizierung des Seienden mit einem Ende und einem höchsten Sinn sieht er den Grund für das Scheitern der onto-theologischen Metaphysik. Mit dieser Teleologie werde eine absolute Versöhnung postuliert, die weder auf die Sinnlichkeit des Menschen noch auf die individuelle Sinnerfahrung Rücksicht nehme. Versöhnung sei jedoch nur möglich, wenn es viele Teleologien gebe.

Halder forderte eine dialogische Philosophie, die nicht den teleologischen Selbstbezug der Freiheit zu ihr selbst, sondern zu anderer Freiheit, zur Freiheit des anderen denken soll. Bei dieser Neuorientierung sei Gott als höchste Einheit und Versöhnung neu zu denken. Versöhnung selbst müsse anders gedacht werden, dürfe nicht mehr nur das Glück sein, das das Leiden zurückgelassen habe. Versöhnung gelinge nur als Versöhnung mit dem Unversöhnlichen.

Die klassische Metaphysik habe nicht die restlose Aufhebbarkeit des Seienden, sondern seine Neuschöpfung aus seiner jeweiligen Genese als Versöhnung gedacht (Max Müller, L. Oeing-Hanhoff), wurde gegen Halder eingewendet. In der Diskussion unter Leitung von Robert Spaemann standen neben Halders Interpretation der Geschichte der Metaphysik als eines an seiner monoteologischen Anlage gescheiterten Versöhnungsdenkens die theologischen Konsequenzen seiner Thesen und die Forderung nach einer neuen Vernunft im Mittelpunkt. Diese Forderung sei von dem Problem belastet, etwas denken zu wollen, was man nicht denken könne (R. Spaemann). Und die Ablösung der Teleologie durch viele Teleologien lege eine Rehabilitierung des Polytheismus nahe (O. Marquard). Schließlich seien die Kategorie „Teleologie“ und der Erfahrungsbegriff „Versöhnung“ methodisch zu trennen (E. Simons) und Halders Begriff einer Freiheit, die durch „andere Freiheit“ affizierbar sein solle, zu prüfen (L. B. Puntel). Mit seiner Ab-

lehnung der Integration differenter Sinne in einer Teleologie plädierte Halder für eine Sinnreflexion, die ihren Ausgang bei der Erfahrung nimmt, sich mit dem Unversöhnlichen versöhnen zu müssen. Diese Grundintention ist aber noch kein plausibles Motiv für eine allgemeine Vernunftskritik. Ist die teleologische Vernunft, die den Menschen mit Gott, mit sich selbst, der Natur und Gesellschaft – nicht zuletzt aufgrund des Scheiterns des jeweils letzten Versöhnungsversuchs – jeweils verschieden versöhnen wollte, dafür zu kritisieren, daß die Unversöhnlichkeit ein Faktum ist? Probleme bietet doch die Kompetenz der Vernunft, zu versöhnen, nicht die Vernünftigkeit des Versöhnungsgedankens. Denn diese unterstellt Halder ja auch der Versöhnung mit dem Unversöhnlichen.

Versöhnung bleibt demnach vernünftig. Sie und nicht ihre Teleologie soll einen anderen Sinn haben. Ob dieser selbst vernünftig ist oder sein muß, ist eine zweite Frage, die im Zusammenhang des Verhältnisses von Freiheit mit ihrer – unversöhnlichen? – Andersheit zu stellen ist.

Halder stellt sich der Zweideutigkeit des Sinns von Versöhnung. Seine Skepsis gegenüber einem Versöhnungsdenken, das sich schon als Versöhnung begreift, ist berechtigt. Denn es ist unvernünftig, mit der teleologischen Begründung des menschlichen Bedürfnisses nach Versöhnung das verändern zu wollen, was versöhnt werden soll. Umgekehrt ist es aber ebenso unvernünftig, in der Theorie etwas leisten zu wollen, was nur in der Praxis gelingen oder mißlingen kann. Jenseits von Halders Skepsis bleibt daher zu fragen, wo denn in der Theorie der Unterschied liegt zwischen der von ihm abgelehnten monoteleologischen Versöhnung des Unversöhnlichen und einer multiteleologischen.

III.

Einen gänzlich anderen Versuch, Theorie und Praxis zu versöhnen, machte L. Bruno Puntel („Sinn und Methode“). Er definierte „Sinn“ als „ausgeführte Methode“ und „Methode“ als „antizipierten Sinn“ bzw. als „antizipierte Sache“. Damit wird eine Bestimmung von „Sinn“ durch „Methode“, und umgekehrt, möglich. Ihr Verhältnis ist das einer wechselseitigen formalen Implikation auf der Basis einer materialen Identität.

Die unterschiedlichen Sinne einer Sache entsprechen den Modi ihrer Artikulation. Diese entsprechen wiederum unterschiedlichen Stufen der Kohärenz der Momente, die einen „Sinn“ geben. Sinn hat eine Struktur („Sinn-als-Struktur“). Sie ist als sog. „reiner“ Sinnbegriff die logische Form der unterschiedlichen Artikulationsmodi („Sinnparadigmata“), mit denen Sinn in unterschiedlichen Dimensionen (Denken, Wissen, Leben etc.) bestimmbar ist.

Entsprechend hat auch „Methode“ eine Struktur. Deren logische Form („Grundrahmen“) besteht aus logischen Konstanten, Operationen und Regeln, insgesamt aus logischen Verfahren. Sie bilden in unterschiedlichen Verwendungszusammenhängen die Grundlage bestimmter theoretischer Verfahren und Axiome („Vermittlungsrahmen“). Mit ihrer Hilfe wird eine Sache wahrheitsfähig. Die methodische Wahrheitsfähigkeit entspricht der Sinnfähigkeit einer Sache; das eine impliziert das andere im Hinblick auf das selbe Datum.

Diesen Wechselbezug bringt Puntel mit einer Formel zum Ausdruck, die den Sinn bzw. die Wahrheit eines Datums, d. h. einer Sache oder eines Satzes, als geordnetes Tripel aus „Grundrahmen“, „Vermittlungsrahmen“ und Datum ableitet. Puntels These: „Sinn“ und „Methode“ meinen ein material Identisches in formaler Gegenläufigkeit

wird anhand der Formel mechanisch expliziert: von links nach rechts gelesen definiert die Formel „Methode“, von rechts nach links „Sinn“². Die Ableitung von Sinn bzw. Sache oder Methode bzw. Wahrheit entspricht jeweils dem Sinn- bzw. Wahrheitskandidaten (S_{WK} bzw. D_{WK}) und dem jeweils geltenden Grund- und Vermittlungsrahmen (GR und VR). An Beispielen wird plausibel, daß und wie die jeweiligen Sinnbegriffe von den jeweiligen Methoden abhängen.

Puntel erklärt die Definierbarkeit von Sinn, seine methodische Konstitution innerhalb eines geschlossenen theoretischen Zusammenhangs. Seine starke These ist, daß Sinn und Methode nicht disparat, sondern identisch seien. Sinn und Wahrheit einer Sache oder eines Satzes sind das selbe.

Die Gültigkeit der starken These unterwarf Puntel in seinen Beispielen (u. a. Sinnbestimmungen von K. Popper, E. Tugendhat, Max Müller) keinem Test. Die Beispiele wurden lediglich hinsichtlich ihres Methodenstatus, nicht im Hinblick auf die Wahrheit ihrer Sinndefinitionen analysiert. Die Beispiele bestätigten daher eine schwächere und kaum bestreitbare These, daß Sinn und Wahrheit einer Sache der Methode entsprechen, mit der die Sache erklärt wird.

Die Diskussion unter Leitung von Hans Michael Baumgartner richtete sich zunächst auf die Kriterien, nach denen bestimmte Strukturen als Grundrahmen für bestimmte Theoriemodelle einsetzbar sind. Dieses Problem wurde vertieft durch den Hinweis, daß nicht jeder Grundrahmen der Theoriegeschichte seine Regulative enthalte. Vielmehr gebe es z. B. bei Kant regulative Prinzipien der Theoriebildung, die jenseits der Theorieebene liegen (W. Schrader). Im Zusammenhang mit diesen Bedenken stand die Befürchtung, Puntels Thesen verwischten die methodische Differenz zwischen praktischer und theoretischer Philosophie (L. Oeing-Hanhoff).

Eine andere Gruppe von Fragen beschäftigte sich mit dem Verhältnis von Wahrheit und Sinn, insbesondere mit dem Problem, ob Sinn in jedem Falle wahrheitsfähig sei: ob es nicht auch Sinn gebe, der weder wahr noch falsch sei, z. B. der nichtassertorischer Sätze und performativer sprachlicher Akte (Imperative, Fragen etc.).

Puntel klammerte dieses Problem bewußt aus seinem Papier aus und verwies auf die Analysen einer in Arbeit befindlichen ‚Logik‘. Einen Lösungsweg deutete er mit der ‚Kohärenz‘ von Sinn an. Offenbar werden dem Sinn in seiner Grundbedeutung als ‚Zusammenhang‘ bzw. ‚Kohärenz‘ Bedingungen der Übereinstimmung mit Methode zugesprochen, die die Kriterien einer Wahrheitsdefinition und damit die Kriterien von Theorie noch nicht voraussetzen. Deutet sich damit eine Lösung der eingangs erwähnten Zweideutigkeit von Sinn an?

Ein Versuch in dieser Richtung begründet einen Sinn-Normalismus³: der vorsprachliche intentionale Handlungs-‚Sinn‘, der konstitutiv für das wechselseitige Kundgeben und Wahrnehmen von ‚Sinn‘ durch intelligente Wesen ist, wird behavioral expliziert. Dieser ‚Sinn‘ wird erst wahrheitsfähig, wenn er eine konventional begründete Zeichenbedeutung erhält. Sinn und Methode sind in dieser nicht-linguistischen Bedeutungstheorie in ihrer Genese getrennt. Sinn begründet hier Methode, nicht umgekehrt.

Ein anderer Versuch, Sinn und Methode zu vermitteln, fordert ebenfalls nicht-linguistische, nicht-semantische Evidenz der Adäquatheit einer Theorie von Sinn, rekuriert aber auf die Struktur von Sätzen und deren Wahrheit, um Sinn zu definieren⁴.

² Methode } = at<GR (), VR (), $S_{WK} ()$ > $\frac{1}{K}$ Ss
 Sinn } $D_{WK} ()$ > $\frac{1}{K}$ DS

³ J. Bennett, *Linguistic Behavior* (Cambridge 1976) §§ 39–63.

⁴ D. Davidson, ‚Belief and the Basis of Meaning‘, in: *Synthese*, Bd. 27 (1974) S. 311/12.

Wahrheit wird hier zur Bedingung von Sinn, nicht umgekehrt; dabei gilt Wahrheit im Sinne Tarskis als strukturelle Eigenschaft aller Sätze.

Die Hinweise zeigen Möglichkeiten, Sinn als Kohärenz zu verstehen. Sie deuten an, wie schwierig es ist, die Vorfragen einer Vermittlung von Sinn und Methode zu klären und über Argumente, die den Zusammenhang beider behaupten, zu entscheiden, ohne grundlegende theoretische Vorentscheidungen über „Sinn“ zu treffen. Deutlichere Hinweise auf die „Kohärenz“ von Sinn wären zur Klärung der in der Identität von Sinn und Methode implizierten Entscheidungen über „Sinn“ notwendig gewesen.

IV.

Max Müllers Referat („Die Selbstbehauptung der Philosophie“, abgedruckt in diesem Halbband) präzierte gegen Ende des Seminars die Sinnkompetenz der Philosophie in ihrer Abhängigkeit vom Wissen, Verstehen und Auslegen eines „Ganzen“. Max Müller argumentierte gegen ein zweckrationales und funktionales Verständnis dieser Kompetenz mit dem Hinweis auf die methodologische Überlegenheit zweckorientierter Interpretationen von Sinn durch ursprünglich philosophische Einzeldisziplinen wie Psychologie, Soziologie und ethnologische Anthropologie. Philosophie könne sich nur als besondere Form des Wissens eines „Ganzen“ diesen Wissenschaften gegenüber behaupten. Grundfrage dieses Wissens sei es, ob es noch ein zum Menschen wesentlich gehörendes Geschehen gebe, das nur als Philosophie möglich sei.

Die Sinnkompetenz der Philosophie ist in diesem Versuch einer historisch-anthropologischen Rechtfertigung von Philosophie ihre Fähigkeit, den Sinn einer „geschichtlichen Freiheitswelt“ gegen die Sinnlosigkeit einer „Beherrschungswelt“ auszulegen. Die Explikation des „historischen Imperativs“ einer Freiheitswelt sei die Aufgabe gegenwärtiger Philosophie, eine Pflicht zur Bewahrung und Veränderung des „Ganzen“ der Welt. Sinn müsse dabei in seiner praktischen Selbstzwecklichkeit und Unverfügbarkeit verstanden werden. Dabei könne die Philosophie nicht auf ihre methodische Kompetenz verzichten, die Eindeutigkeit von Sinn in seiner Zweideutigkeit, und umgekehrt, zu klären.

Dieser emphatische Anspruch der Philosophie auf praktische Sinnkompetenz, verbunden mit dem Interesse an einem Sinnentwurf, kam bei Max Müller besonders entschieden zum Ausdruck. Der Schlußdiskussion des Seminars schien dieser Anspruch entweder schon in Positionen wie der Kants vorgezeichnet (O. Höffe) oder aber in Interesse und Methode zu undeutlich.

Die unübersehbaren, in vieler Hinsicht auch unüberwindbaren Differenzen zwischen den einzelnen Ansätzen traten in der Schlußrunde deutlich zutage. Der Debatte um Reichweite und Grenze philosophischer Methode bei der Bestimmung von Sinn lagen nicht nur gegensätzliche Begriffe von Methode und Sinn, sondern auch unterschiedliche Begriffe von Philosophie zugrunde. Der geschichtlichen Skepsis gegenüber einem formal konsistenten Methodenbegriff stand ein Philosophiebegriff entgegen, der praktische und theoretische Verantwortung von Philosophie primär durch Methode einlösbar sieht. Einerseits wurde der äquivoke Gebrauch von ontologischem, strukturelem, historisch-hermeneutischem und teleologisch-transzendentelem Sinn, andererseits die Dürftigkeit und Begrenztheit des methodisch klärbaren Sinns beklagt. Diese Auseinandersetzung führte eher zu einer Vereinfachung als zu einer Erhellung gegensätzlicher Standpunkte.

In den Beiträgen von Alois Halder und Max Müller stand das praktische, auf einen Sinnentwurf gerichtete Interesse vor dem theoretisch-methodischen im Vordergrund.

Halders Forderung nach einem noch ausstehenden neuen Denken unterschied sich aber deutlich von Max Müllers Begriff einer „Gegenwart der Metaphysik“. Beide Ansätze warfen Fragen nach dem, was Sinn praktisch bedeuten soll, auf. Sie hatten projektiven, diejenigen Puntels und Rombachs rekonstruktiven Charakter. Letztere waren daher, bei allerdings entgegengesetzten Methodenbegriffen, eher theoretisch als praktisch orientiert. Sie formulierten keine Fragen, sondern boten Sinnbestimmungen und -begriffe an.

Es wurde zurecht und mit dem Beifall der Seminarteilnehmer darauf hingewiesen (L. Oeing-Hanhoff), wie sehr die Vielfalt der Denkansätze, die in den Referaten und Diskussionen zum Ausdruck kamen, den Anregungen und der Förderung durch Max Müller zu verdanken ist. Seine Verdienste wurden anlässlich eines Empfangs der Katholischen Akademie in Bayern zu seinen Ehren in einer Laudatio von Kultusminister Hans Maier in sehr herzlicher Weise gewürdigt. Daß auch die Referenten und die aus dem In- und Ausland in großer Zahl anwesende Schülerschaft Max Müllers an ihrem Dank keinen Zweifel ließen, machte die Geschlossenheit dieser „Frage nach dem Sinn“ aus.

Der Begriff der historischen Erklärung und seine geschichtsphilosophischen Folgen

Von Ferdinand FELLMANN (Münster)

In einem vielbeachteten Aufsatz mit dem Titel: Was heißt: „Das kann man nur historisch erklären?“ hat vor einiger Zeit H. Lübke den Versuch unternommen, die Eigenständigkeit des Geschichtlichen mit wissenschaftstheoretischen Argumenten zu erweisen¹. Er schließt sich dabei grundsätzlich dem Verfahren an, das W. Windelband im Jahre 1894 zur Differenzierung von Geschichte und Naturwissenschaft eingeführt hat. Danach soll die Unterscheidung nicht nach den besonderen Gegenständen des Erkennens (sinnhafte Vorgänge auf der einen und rein stoffliche Prozesse auf der anderen Seite), sondern nach den Erkenntnisweisen vorgenommen werden. Gemäß diesem als „formal“ bezeichneten Einteilungsprinzip stellt Windelband der Geschichte als „idiographischem“ Erkennen die Naturwissenschaft als „nomothetisch“ gegenüber. Lübke spezifiziert diese Gegenüberstellung in der Weise, daß idiographisches Erkennen nicht bloß Feststellung von Tatsachen bedeuten soll², sondern eine besondere, von der theoretischen unterschiedene Art der Erklärung darstellt, die freilich nur im übertragenen Sinne „Erklärung“ genannt zu werden verdient. Denn die historische Erklärung stellt zwar einen Zusammenhang zwischen einzelnen Ereignissen her, dieser ist aber derart, daß er keine Prognose des Resultates gestattet. Das Geschichtliche erscheint demnach als das prinzipiell nicht Rationalisierbare, als das Zufällige, welches sich der naturgesetzlichen Bestimmung entzieht. Dieser Ansatz führt zu der These, daß Geschichte

¹ In: Geschichte – Ereignis und Erzählung, Poetik und Hermeneutik (PH) V (München 1973) 542–554.

² Windelband selbst ersetzt den anfänglichen Gegensatz von Gesetz und Tatsache durch den von Gesetz und Gestalt. Letzterer soll darauf hindeuten, daß der Unterschied zwischen Geschichte und Naturwissenschaft nicht schon bei der Feststellung der Tatsachen liegt, sondern erst dort beginnt, „wo es sich um die erkenntnismäßige Verwertung der Tatsachen handelt“ (Geschichte und Naturwissenschaft, in: Präludien, Bd. II, Tübingen 1924, 149).