sie sich betätigt. Das gilt nicht nur in dem Sinne, in dem Kant die Ansprüche des Rationalismus unter dem Einfluß der skeptischen Kritik Humes auf das apriorische Moment in der Naturerkenntnis eingeschränkt hat – es gilt viel entschiedener für das geschichtliche Bewußtsein und die Möglichkeit geschichtlicher Erkenntnis. Denn daß der Mensch es hier mit sich selbst und seinen eigenen Schöpfungen zu tun hat (Vico), ist nur scheinbar eine Auflösung des Problems, das uns die geschichtliche Erkenntnis stellt. Der Mensch ist sich selber und seinem geschichtlichen Schicksal in noch ganz anderer Weise fremd, als ihm die Natur fremd ist, die nicht von ihm weiß.

Die erkenntnistheoretische Frage ist hier von Grund auf anders zu stellen. Wir haben oben gezeigt, daß Dilthey das wohl gesehen hat, daß er aber seine Befangenheit in die traditionelle Erkenntnistheorie nicht zu überwinden vermochte. Sein Ausgangspunkt, das Innesein der ›Erlebnisse‹, konnte die Brücke zu den geschichtlichen Realitäten nicht schlagen, weil die großen geschichtlichen Wirklichkeiten, Gesellschaft und Staat, in Wahrheit schon immer vorgängig für jedes ›Erlebnis‹ bestimmend sind. Die Selbstbesinnung und die Autobiographie – Diltheys Ausgangspunkte – sind nichts Primäres und reichen als Basis für das hermeneutische Problem nicht aus, weil durch sie die Geschichte reprivatisiert wird. In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*

b) Vorurteile als Bedingungen des Verstehens

α) Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition

Hier hat das hermeneutische Problem seinen Ansatzpunkt. Wir hatten deshalb die Diskreditierung des Begriffes ›Vorurteil‹ durch die Aufklärung überprüft. Was sich unter der Idee einer absoluten Selbstkonstruktion der Vernunft als beschränkendes Vorurteil darstellt, gehört in Wahrheit zur geschichtlichen Realität selber. Es bedarf einer grundsätzlichen Rehabilitierung des Begriffes des Vorurteils und einer Anerkennung dessen, daß es legitime Vorurteile gibt, wenn man der endlich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen gerecht werden will. Damit wird die für eine wahrhaft geschichtliche Hermeneutik zentrale Frage, ihre erkenntnistheoretische Grundfrage, formulierbar: Worin soll die Legitimation von Vorurteilen ihren Grund finden? Was unterscheidet legitime Vorurteile von all den

unzähligen Vorurteilen, deren Überwindung das unbestreitbare Anliegen der kritischen Vernunft ist?

Wir nähern uns dieser Frage, indem wir die oben dargestellte Lehre von den Vorurteilen, die die Aufklärung in kritischer Absicht entwickelt hat, nunmehr ins Positive wenden. Was zunächst die Einteilung der Vorurteile in solche der Autorität und der Übereilung betrifft, so liegt dieser Einteilung offenbar die Grundvoraussetzung der Aufklärung zugrunde, derzufolge ein methodisch disziplinierter Gebrauch der Vernunft vor jeglichem Irrtum zu bewahren vermag. Das war Descartes' Idee der Methode. Übereilung ist die eigentliche Fehlerquelle, die beim Gebrauch der eigenen Vernunft zum Irrtum führt. Autorität dagegen ist schuld, daß man seine Vernunft überhaupt nicht gebraucht. Der Einteilung liegt also ein ausschließender Gegensatz von Autorität und Vernunft zugrunde. Die falsche Voreingenommenheit für das Alte, für die Autoritäten, ist das an sich Bekämpfungswürdige. So sieht es die Aufklärung als die reformatorische Tat Luthers an, daß »das Vorurteil des menschlichen Ansehens, sonderlich des philosophischen (gemeint ist: Aristoteles) und römischen Papsts, gar sehr geschwächt wurde«[203]. . . Die Reformation bringt damit die Hermeneutik zum Aufblühen, die den richtigen Gebrauch der Vernunft im Verstehen der Überlieferung lehren soll. Weder die Lehrautorität des Papstes noch etwa die Berufung auf die Tradition können das hermeneutische Geschäft überflüssig machen, das den vernünftigen Sinn des Textes gegen alle Zumutungen zu verteidigen weiß.

Die Konsequenzen solcher Hermeneutik brauchen nicht notwendig die der radikalen Religionskritik zu sein, wie wir das etwa bei Spinoza fanden. Vielmehr kann die Möglichkeit übernatürlicher Wahrheit durchaus offenbleiben. In diesem Sinn hat die Aufklärung vielfach, insbesondere innerhalb der deutschen Popularphilosophie, die Ansprüche der Vernunft begrenzt und die Autorität von Bibel und Kirche anerkannt. So lesen wir etwa bei Walch, daß er zwar die beiden Klassen von Vorurteilen – Autorität und Übereilung – unterscheidet, aber in ihnen zwei Extreme sieht, zwischen denen es die rechte Mittelstraße zu finden gelte, nämlich die Vermittlung von Vernunft und biblischer Autorität. Dem entspricht, daß er das Vorurteil der Übereilung als Vorurteil für das Neue versteht, als eine Voreingenommenheit, die zur übereilten Verwerfung von Wahrheiten aus keinem anderen Grunde führe, als weil sie alt und durch Autoritäten bezeugt seien[204]. Auf diese Weise setzt er sich mit den englischen Freidenkern (wie Collins und anderen) auseinander und verteidigt den historischen Glauben gegen die Norm der Vernunft. Hier wird offenbar der Sinn des Vorurteils aus Übereilung im konservativen Sinn uminterpretiert.

[203] Walch, Philosophisches Lexicon (1726), 1013.

[204] Walch, 1006ff. unter dem Stichwort ›Freiheit zu gedenken‹. Vgl. oben S. 276.

Es kann jedoch kein Zweifel sein, daß die wirkliche Konsequenz der Aufklärung eine andere ist: die Unterwerfung aller Autorität unter die Vernunft. Entsprechend ist das Vorurteil aus Voreiligkeit so zu verstehen, wie Descartes meinte, nämlich als die Quelle allen Irrtums beim Gebrauch der Vernunft. Dazu paßt, daß die alte Einteilung nach dem Siege der Aufklärung, als die Hermeneutik von allen dogmatischen Bindungen freigesetzt wird, in verändertem Sinne wiederkehrt. So lesen wir bei Schleiermacher, daß er als Ursachen des Mißverstehens Befangenheit und Übereilung unterscheidet[205]. Er setzt die dauernden Vorurteile aus Befangenheit neben die momentanen Fehlurteile aus Übereilung. Aber nur die ersteren interessieren den auf wissenschaftliche Methodik Gerichteten. Daß unter den Vorurteilen, die den in Autoritäten Befangenen erfüllen, auch solche sein können, die Wahrheit haben – und das lag doch im Begriff der Autorität von Hause aus darin – kommt Schleiermacher überhaupt nicht mehr in den Sinn. Seine Abwandlung der traditionellen Einteilung der Vorurteile dokumentiert die Vollendung der Aufklärung. Befangenheit meint nur noch eine individuelle Schranke des Verstehens: »Die einseitige Vorliebe für das, was dem einzelnen Ideenkreis naheliegt.«

In Wahrheit versteckt sich aber unter dem Begriff der Befangenheit die entscheidende Frage. Daß die Vorurteile, die mich bestimmen, meiner Befangenheit entstammen, ist selbst schon vom Standpunkte ihrer Auflösung und Aufklärung aus geurteilt und gilt nur für unberechtigte Vorurteile. Wenn es auch berechtigte und für die Erkenntnis produktive Vorurteile gibt, kehrt das Problem der Autorität für uns wieder. Die radikalen Konsequenzen der Aufklärung, die auch noch in Schleiermachers Methodenglauben stecken, sind so nicht haltbar.

Der von der Aufklärung in Anspruch genommene Gegensatz von Autoritätsglaube und Gebrauch der eigenen Vernunft besteht an sich zu Recht. Sofern die Geltung der Autorität an die Stelle des eigenen Urteils tritt, ist Autorität in der Tat eine Quelle von Vorurteilen. Aber daß sie auch eine Wahrheitsquelle sein kann, ist damit nicht ausgeschlossen, und das hat die Aufklärung verkannt, als sie schlechthin alle Autorität diffamierte. Um dessen gewiß zu werden, kann man sich auf einen der größten Wegbereiter der europäischen Aufklärung berufen, auf Descartes. Aller Radikalität seines Methodendenkens zum Trotz hat Descartes bekanntlich die Dinge der Moral von dem Anspruch einer vollkommenen Neukonstruktion aller Wahrheiten aus der Vernunft ausgenommen. Das war der Sinn seiner provisorischen Moral. Es scheint mir von symptomatischer Bedeutung, daß er seine definitive Moral nicht wirklich ausgeführt hat und daß die Grundsätze derselben, soweit wir aus den Briefen an Elisabeth urteilen können, kaum

[205] Schleiermacher, Werke I, 7, S. 31.

etwas Neues enthielten. Es ist offenbar undenkbar, auf die moderne Wissenschaft und ihre Fortschritte warten zu wollen, um eine neue Moral zu begründen. In der Tat ist nicht nur die Diffamierung aller Autorität ein durch die Aufklärung selber festgewordenes Vorurteil. Sie hat auch dazu geführt, daß der Begriff der Autorität deformiert worden ist. Auf dem Grunde eines aufklärerischen Begriffs von Vernunft und Freiheit konnte sich mit dem Begriff der Autorität das schlechthinnige Gegenteil von Vernunft und Freiheit, der blinde Gehorsam, verbinden. Das ist die Bedeutung, die wir aus dem Sprachgebrauch der Kritik an den modernen Diktaturen kennen.

Dergleichen liegt aber keineswegs im Wesen von Autorität. Gewiß kommt Autorität zunächst Personen zu. Die Autorität von Personen hat aber ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daß daher sein Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat. Damit hängt zusammen, daß Autorität nicht eigentlich verliehen, sondern erworben wird und erworben sein muß, wenn einer sie in Anspruch nehmen will. Sie beruht auf Anerkennung und insofern auf einer Handlung der Vernunft selbst, die, ihrer Grenzen inne, anderen bessere Einsicht zutraut. Mit blindem Kommandogehorsam hat dieser richtig verstandene Sinn von Autorität nichts zu tun. Ja, unmittelbar hat Autorität überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit *Erkenntnis* zu tun. Gewiß gehört Autorität dazu, befehlen zu können und Gehorsam zu finden. Aber das folgt nur aus der Autorität, die einer hat. Auch die anonyme und unpersönliche Autorität des Vorgesetzten, die sich aus der Befehlsordnung herleitet, entspringt zuletzt nicht dieser Ordnung, sondern macht sie möglich. Ihr wahrer Grund ist auch hier ein Akt der Freiheit und der Vernunft, die grundsätzlich dem Vorgesetzten, weil er mehr überschaut oder besser eingeweiht ist, Autorität zubilligt, also auch hier, weil er es besser weiß[206].

[206] (Mir scheint, daß die Tendenz zur Anerkennung der Autorität, wie sie etwa bei Karl Jaspers ›Von der Wahrheit‹, S. 766ff., und bei Gerhard Krüger ›Freiheit und Weltverwaltung‹, S. 231ff., hervortritt, solange des einsichtigen Grundes ermangelt, als dieser Satz nicht anerkannt ist.) Der berüchtigte Satz: »Die Partei (oder der Führer) hat immer recht« ist nicht deshalb falsch, weil er die Überlegenheit der Führung in Anspruch nimmt, sondern weil er dazu dient, die Führung durch Machtentscheid gegen jede Kritik, die wahr sein könnte, abzuschirmen. Wahre Autorität braucht nicht autoritär aufzutreten. [Darüber ist inzwischen öfters diskutiert worden, insbesondere in meiner Debatte mit J. Habermas. Vgl. den von J. Habermas herausgegebenen Sammelband ›Hermeneutik und Ideologiekritik‹, Frankfurt 1977, und meinen Solothurner-Vortrag ›Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit‹, Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie 133 (1983), S. 11–16. Die Rolle der Institutionen hat vor allem A. Gehlen herausgearbeitet.]

So ist die Anerkennung von Autorität immer mit dem Gedanken verbunden, daß das, was die Autorität sagt, nicht unvernünftige Willkür ist, sondern im Prinzip eingesehen werden kann. Das Wesen der Autorität, die der Erzieher, der Vorgesetzte, der Fachmann in Anpruch nehmen, besteht darin. Die Vorurteile, die sie einpflanzen, sind zwar durch die Person legitimiert. Ihre Geltung verlangt Eingenommenheit für die Person, die sie vertritt. Aber eben damit werden sie zu sachlichen Vorurteilen, denn sie bewirken die gleiche Eingenommenheit für eine Sache, die auf andere Weise, z. B. durch gute Gründe, die die Vernunft geltend macht, zustande kommen kann. Insofern gehört das Wesen der Autorität in den Zusammenhang einer Lehre von den Vorurteilen, die von dem Extremismus der Aufklärung befreit werden muß.

Hierfür kann man sich auf die romantische Kritik an der Aufklärung stützen. Denn es gibt eine Form der Autorität, die von der Romantik besonders verteidigt worden ist: die Tradition. Das durch Überlieferung und Herkommen Geheiligte hat eine namenlos gewordene Autorität, und unser geschichtliches endliches Sein ist dadurch bestimmt, daß stets auch Autorität des Überkommenen – und nicht nur das aus Gründen Einsichtige – über unser Handeln und Verhalten Gewalt hat. Alle Erziehung beruht darauf, und wenn auch im Falle der Erziehung der ›Vormund‹ mit der Reife der Mündigkeit seine Funktion verliert und die eigene Einsicht und Entscheidung an die Stelle der Autorität der Erzieher tritt, so bedeutet dieser Eintritt in die lebensgeschichtliche Reife noch keineswegs, daß einer in dem Sinne Herr seiner selbst wird, daß er von allem Herkommen und aller Überlieferung frei würde. Die Wirklichkeit der Sitten z. B. ist und bleibt in weitem Umfange eine Geltung aus Herkommen und Überlieferung. Sie werden in Freiheit übernommen, aber keineswegs aus freier Einsicht geschaffen oder in ihrer Geltung begründet. Eben das ist es vielmehr, was wir Tradition nennen: ohne Begründung zu gelten. Wir verdanken in der Tat der Romantik diese Berichtigung der Aufklärung, daß außerhalb der Vernunftgründe auch Tradition ein Recht behält und in weitem Maße unsere Einrichtungen und Verhalten bestimmt. Es kennzeichnet geradezu die Überlegenheit der antiken Ethik über die Moralphilosophie der Neuzeit, daß sie im Blick auf die Unentbehrlichkeit der Tradition den Übergang der Ethik in die ›Politik‹, die Kunst der rechten Gesetzgebung, begründet[207]. Die moderne Aufklärung ist im Vergleich dazu abstrakt und revolutionär.

Indessen ist der Begriff der Tradition nicht minder zweideutig geworden, wie der Begriff der Autorität, und aus dem gleichen Grunde, weil es nämlich der abstrakte Gegensatz zum Prinzip der Aufklärung ist, der das Verständnis der Romantik für Tradition bestimmt. Sie denkt Tradition im Gegensatz zur

[207] Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. K 10.

vernünftigen Freiheit und sieht in ihr eine geschichtliche Gegebenheit von der Art der Natur. Ob man sie nun revolutionär bekämpft oder konservieren möchte, sie erscheint als das abstrakte Gegenteil der freien Selbstbestimmung, da ihre Geltung keiner vernünftigen Gründe bedarf, sondern uns fraglos bestimmt. Nun ist freilich der Fall der romantischen Kritik an der Aufklärung kein Beispiel für die selbstverständliche Herrschaft von Tradition, in der sich das Überkommene ungebrochen durch Zweifel und Kritik bewahrt. Es ist vielmehr eine eigene kritische Besinnung, die sich hier der Wahrheit der Tradition erst wieder zuwendet und sie zu erneuern sucht und die man Traditionalismus nennen kann.

Indessen scheint mir, daß zwischen Tradition und Vernunft kein derartig unbedingter Gegensatz besteht. So problematisch die bewußte Restaurierung von Tradition oder die bewußte Schaffung neuer Traditionen sein mag, so vorurteilsvoll und im Kerne aufklärerisch ist doch auch der romantische Glaube an die ›gewachsene Traditionen‹, vor denen alle Vernunft zu schweigen habe. In Wahrheit ist in Tradition stets ein Moment der Freiheit und der Geschichte selber. Auch die echteste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege. Sie ist ihrem Wesen nach Bewahrung, wie solche in allem geschichtlichen Wandel mit tätig ist. Bewahrung aber ist eine Tat der Vernunft, freilich eine solche, die durch Unauffälligkeit ausgezeichnet ist. Darauf beruht es, daß die Neuerung, das Geplante, sich als die alleinige Handlung und Tat der Vernunft ausgibt. Aber das ist ein Schein. Selbst wo das Leben sich sturmgleich verändert, wie in revolutionären Zeiten, bewahrt sich im vermeintlichen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten, als irgendeiner weiß, und schließt sich mit dem Neuen zu neuer Geltung zusammen. Jedenfalls ist Bewahrung nicht minder ein Verhalten aus Freiheit, wie Umsturz und Neuerung es sind. Sowohl die aufklärerische Kritik an der Tradition als auch ihre romantische Rehabilitierung bleiben darum hinter ihrem wahren geschichtlichen Sein zurück.

Diese Überlegungen führen zu der Frage, ob in der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik das Moment der Tradition nicht grundsätzlich zu seinem Recht gebracht werden muß. Geisteswissenschaftliche Forschung kann sich zu der Weise, wie wir als geschichtlich Lebende zur Vergangenheit uns verhalten, nicht in einem schlechthinnigen Gegensatz denken. In unseren Verhalten zur Vergangenheit, das wir ständig betätigen, ist jedenfalls nicht Abstandnahme und Freiheit vom Überlieferten das eigentliche Anliegen. Wir stehen vielmehr ständig in Überlieferung, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre – es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser

späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.

Wir müssen uns daher gegenüber dem herrschenden erkenntnistheoretischen Methodologismus fragen: Hat der Aufgang des historischen Bewußtseins unser wissenschaftliches Verhalten wirklich ganz von solchem natürlichen Verhalten zur Vergangenheit abgeschieden? Versteht sich das Verstehen in den Geisteswissenschaften wirklich richtig, wenn es das Ganze seiner eigenen Geschichtlichkeit auf die Seite der Vorurteile schiebt, von denen man frei werden muß? Oder teilt die ›vorurteilslose Wissenschaft‹ mehr, als sie selber weiß, mit jener naiven Rezeption und Reflexion, in der Traditionen leben und Vergangenheit da ist?

Jedenfalls teilt das Verstehen in den Geisteswissenschaften mit dem Fortleben von Tradition eine grundlegende Voraussetzung, nämlich, sich von der Überlieferung *angesprochen* zu sehen. Gilt denn nicht für die Gegenstände ihrer Forschung – so gut wie für die Inhalte der Tradition –, daß dann erst ihre Bedeutung erfahrbar wird? Solche Bedeutung mag jeweils noch so sehr eine vermittelte sein und einem historischen Interesse entspringen, das keinen Bezug zur Gegenwart zu enthalten scheint – auch im extremen Falle der ›objektiven‹ historischen Forschung bleibt es die eigentliche Vollendung der historischen Aufgabe, die Bedeutung des Erforschten neu zu bestimmen. Die Bedeutung steht aber, wie am Ende solcher Forschung, ebenso auch an ihrem Beginn: bei der Wahl des Forschungsthemas, bei der Weckung des Forschungsinteresses, bei der Gewinnung der neuen Fragestellung.

Am Anfang aller historischen Hermeneutik muß daher die *Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Tradition und Historie, zwischen Geschichte und Wissen von ihr stehen.* Die Wirkung der fortlebenden Tradition und die Wirkung der historischen Forschung bilden eine Wirkungseinheit, deren Analyse immer nur ein Geflecht von Wechselwirkungen anzutreffen vermöchte[208]. Wir tun daher gut, das historische Bewußtsein nicht – wie es zunächst scheint – als etwas radikales Neues zu denken, sondern als ein neues Moment innerhalb dessen, was das menschliche Verhältnis zur Vergangenheit von jeher ausmachte. Es gilt, mit anderen Worten, das Moment der Tradition im historischen Verhalten zu erkennen und auf seine hermeneutische Produktivität zu befragen.

Daß in den Geisteswissenschaften trotz aller Methodik ihres Verfahrens ein Einschlag von Tradition wirksam ist, der ihr eigentliches Wesen ist und

[208] Ich glaube nicht, daß Scheler recht hat mit der Meinung, der vorbewußte Druck der Tradition nehme durch die Geschichtswissenschaft zunehmend ab (Stellung des Menschen im Kosmos, S. 37). Die darin implizierte Unabhängigkeit der Geschichtswissenschaft scheint mir eine liberale Fiktion, wie sie Scheler sonst nicht undurchschaut läßt. (Ähnlich Nachlaß I, S. 228ff. das Bekenntnis zur historischen bzw. wissenssoziologischen Aufklärung.)

ihre Auszeichnung ausmacht, wird sofort deutlich, wenn wir die Geschichte der Forschung ins Auge fassen und auf den Unterschied achten, der zwischen der Wissenschaftsgeschichte auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften und dem der Naturwissenschaften besteht. Selbstverständlich kann es keine endlich-geschichtliche Bemühung des Menschen geben, die die Spuren dieser Endlichkeit gänzlich auszulöschen vermöchte. Auch die Geschichte der Mathematik oder der Naturwissenschaften ist ein Stück Geschichte des menschlichen Geistes und spiegelt seine Geschicke. Gleichwohl ist es nicht einfach eine historische Naivität, wenn der Naturforscher die Geschichte seiner Wissenschaft vom gegenwärtigen Stande des Wissens her beschreibt. Irrtümer und Irrwege haben für ihn ein nur noch historisches Interesse, weil der Fortschritt der Forschung der selbstverständliche Maßstab der Betrachtung ist. Es ist daher ein sekundäres Interesse, das an den Fortschritten der Naturwissenschaft oder der Mathematik ihre Zugehörigkeit zu ihrem geschichtlichen Augenblick ins Auge faßt. Der Erkenntniswert der naturwissenschaftlichen oder mathematischen Erkenntnisse selber bleibt von diesem Interesse unbetroffen.

Man braucht also gar nicht abzustreiten, daß auch in der Naturwissenschaft Traditionsmomente wirksam sein können, etwa in der Form, daß an bestimmten Orten bestimmte Forschungsrichtungen bevorzugt werden. Aber die wissenschaftliche Forschung als solche empfängt ihr Schrittgesetz nicht von solchen Umständen, sondern von dem Gesetz der Sache, die sich ihren methodischen Bemühungen enthüllt[209].

Offenbar sind die Geisteswissenschaften von diesem Begriff von Forschung und Fortschritt aus nicht genügend beschreibbar. Daß es das dort auch gibt, daß man etwa die Geschichte der Lösung eines Problems, z. B. die einer Entzifferung schwer lesbarer Inschriften, schreiben kann, an der nichts anderes interessiert als die schließliche Erreichung des endgültigen Ergebnisses, ist natürlich richtig. Wäre das nicht so, dann wäre die methodologische Anlehnung der Geisteswissenschaften an die Naturwissenschaften, die wir im vergangenen Jahrhundert wirksam sahen, gar nicht möglich gewesen. Gleichwohl aber betrifft die Analogie zwischen Naturforschung und geisteswissenschaftlicher Forschung nur eine untergeordnete Schicht der in den Geisteswissenschaften geleisteten Arbeit.

Das zeigt sich schon daran, daß die großen Leistungen geisteswissenschaftlicher Forschung kaum je veralten. Der heutige Leser weiß offenbar mit Leichigkeit davon zu abstrahieren, daß ein Historiker vor hundert Jahren über einen geringeren Wissensbestand verfügte und deshalb in manchen

---

[209] [Diese Frage scheint seit Thomas Kuhn ›The Structure of Scientific Revolutions‹, Chicago 1963 und ›The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change‹. Chicago 1977, sehr viel komplizierter.]

Einzelheiten verkehrte Urteile fällte. Aufs Ganze gesehen wird er immer noch Droysen oder Mommsen lieber lesen als die neueste Darstellung der betreffenden Gebiete aus der Feder eines gegenwärtig lebenden Historikers. Was ist es, woran hier gemessen wird? Offenbar kann man hier nicht einfach einen Maßstab der Sache zugrunde legen, an dem sich Wert und Gewicht von Forschung bemißt. Vielmehr erscheint uns die Sache erst im Lichte dessen wahrhaft bedeutsam, der sie uns recht zu schildern weiß. So gilt unser Interesse wohl der Sache, aber die Sache gewinnt ihr Leben nur durch den Aspekt, in dem sie uns gezeigt wird. Wir nehmen hin, daß es verschiedene Aspekte sind, in denen sich die Sache zu verschiedenen Zeiten oder von verschiedenem Standort aus historisch darstellt. Wir nehmen hin, daß diese Aspekte sich nicht einfach in der Kontinuität fortschreitender Forschung aufheben, sondern wie einander ausschließende Bedingungen sind, die jede für sich bestehen und die sich nur in uns vereinigen. Was unser geschichtliches Bewußtsein erfüllt, ist immer eine Vielzahl von Stimmen, in denen die Vergangenheit widerklingt. Nur in der Vielfachheit solcher Stimmen ist sie da. Das macht das Wesen der Überlieferung aus, an der wir teilhaben und teilgewinnen wollen. Die moderne historische Forschung ist selber nicht nur Forschung, sondern Vermittlung von Überlieferung. Wir sehen sie nicht nur unter dem Schrittgesetz des Fortschritts und der gesicherten Ergebnisse – auch an ihr machen wir gleichsam geschichtliche Erfahrungen, sofern in ihr jeweils eine neue Stimme laut wird, in der die Vergangenheit widerklingt.

Was liegt dem zugrunde? Offenbar kann man nicht im selben Sinne von festen Forschungszielen in den Geisteswissenschaften sprechen, wie das in den Naturwissenschaften am Platze ist, wo die Forschung immer tiefer in die Natur eindringt. Bei den Geisteswissenschaften ist vielmehr das Forschungsinteresse, das sich der Überlieferung zuwendet, durch die jeweilige Gegenwart und ihre Interessen in besonderer Weise motiviert. Erst durch die Motivation der Fragestellung konstituiert sich überhaupt Thema und Gegenstand der Forschung[210]. Die geschichtliche Forschung ist mithin getragen von der geschichtlichen Bewegung, in der das Leben selbst steht, und läßt sich nicht teleologisch von dem Gegenstand her begreifen, dem ihre Forschung gilt. Ein solcher ›Gegenstand‹ an sich existiert offenbar überhaupt nicht. Das gerade unterscheidet die Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften. Während der Gegenstand der Naturwissenschaften sich idealiter wohl bestimmen läßt als das, was in der vollendeten Naturerkenntnis erkannt wäre, ist es sinnlos, von einer vollendeten Geschichtserkenntnis zu sprechen, und eben deshalb ist auch die Rede von einem ›Ge-

[210] [Daß K.-G. Faber in seiner gediegenen Diskussion in ›Theorie der Geschichtswissenschaft‹. München ²1972, S. 25 diesen Satz nicht zitieren kann, ohne hinter ›konstituiert‹ ein ironisches Ausrufungszeichen zu setzen, nötigt mich zu der Frage, wie man wohl sonst eine ›historische Tatsache‹ definiert.]